

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Ein Abgrund des Sinns? Über das Problem der Natur
bei Husserl und Merleau-Ponty“

Verfasser

Lukas Egger

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im März 2012

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt: A 296
Studienrichtung lt. Studienbuchblatt: Philosophie
Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Günther Pöltner

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	3
Einleitung	5
I Die Frage nach der Natur	9
1 Ursprung der Naturfrage	13
2 Natur in der frühen Phänomenologie	19
II Natur und Bewusstsein in der Phänomenologie Husserls	29
3 Eidetik zwischen Lebenswelt und Wissenschaft	33
4 Regionale Ontologie der Natur	39
5 Ein Abgrund des Sinns	43
6 Reines Ich und Personalität	49
7 Das konstitutive Interesse	53
8 Typus	59
9 Die Paradoxie des Menschen	63
III Eine Vergangenheit, die niemals Gegenwart war: Merleau-Ponty und die Natur als wildes Sein	65
10 Wahrnehmung und Begehren	69
11 Bewusstsein als ursprüngliche Offenheit	75
12 Das cogito und sein Schweigen	79

13 Das wilde Sein	83
14 Leiblichkeit und Reflexion	87
15 Die Architektur des Seienden	93
16 Chiasmata	97
IV Der wilde Sinn und die Phänomenologie	101
17 Natur und Lebenswelt	105
18 Natur und Reduktion	111
Literaturverzeichnis	114
Anhang	123

Vorwort

Die vorliegende Arbeit geht zurück auf eine mehrjährige Lektüre der Schriften Merleau-Pontys, deren Einfluss wohl auch dort noch zu sehen sein wird, wo von ihm explizit gar nicht die Rede ist. Es war dabei der eigenwillige und neuartige Ton, den der französische Phänomenologe anschlägt, welcher mich vielleicht noch vor der Einsicht in die Tragweite der Gedanken in seinen Bann zog. Mir scheint es deshalb mehr als befremdlich, dass das Denken Merleau-Pontys im deutschsprachigen Diskurs eine bloß marginale Rolle spielt.

Zu Dank verpflichtet bin ich meinen Eltern, die mich stets liebevoll unterstützten, obwohl sie, was die Sinnhaftigkeit eines Studiums der Philosophie betrifft, meine Meinung nicht immer teilten. Nichtsdestotrotz wurde die Unterstützung aber auch dann nicht geringer, als sich abzeichnete, dass die Dauer des Studiums die geplante Frist überschreiten würde. Es ist deshalb umso trauriger, dass sie dessen Ergebnis nicht mehr gemeinsam erleben können.

Die Auflösung der Siglen findet sich im Literaturverzeichnis in eckigen Klammern hinter dem jeweiligen Titel. So weit es möglich war, wurde bei den Schriften Merleau-Pontys sowohl die Stelle aus der französischen Originalausgabe, als auch jene aus der deutschen Übersetzung angegeben. Dabei bezieht sich die erste Ziffer auf die französische, letztere auf die deutsche Ausgabe.

Wien, im März 2012

Einleitung

Die vorliegende Untersuchung versteht sich als Auslotung des kritischen Potentials des Naturbegriffes innerhalb der Phänomenologie. Die Frage nach der Natur - so ihre latente Überzeugung - birgt nämlich die Eigentümlichkeit, dass sie die phänomenologischen Grundannahmen zumindest in ihrer klassischen Formulierung bei Husserl übersteigt. Wenn im Titel deshalb von einem *Problem* der Natur die Rede ist, so meint dies nicht zuletzt eine rein phänomenologische Angelegenheit, insofern die Natur nicht geradewegs als eine „Einheit des Sinns“ abhandelbar ist. Sollte sich aber zusätzlich erweisen, dass diese Widerständigkeit des Naturbegriffes auch das Problem der Natur in einem *allgemeineren* Sinne ist, so werden die enthaltenen Überlegungen in eben dem Maße auch eine umfassendere Bedeutung besitzen müssen.

Doch was meint die Rede von einem Problem der Natur? In der Phänomenologie besagt sie, dass die Natur sich nicht auf ein bloßes Noema reduzieren lässt. Da wir nämlich als gebürtige Menschen uns in einer Welt wiederfinden, aus der wir hervorgehen und deren Teil wir sind, lässt sie sich nicht als bloßes Konstitutionsprodukt verstehen. Wenngleich die Dinge nur als *wahrgenommene* Dinge sinnvoll denkbar sind, fordert die Natur uns doch zugleich zu denken auf, dass sie uns vorausgeht und auch ohne uns ist. Dieser Spannung kann die Phänomenologie zumindest bei Husserl nicht gerecht werden. Hier stehen Bewusstsein und Natur in einem konträren Gegensatz und zwischen beiden findet Husserl eine derart abgründige Verschiedenheit, die sie grundsätzlich inkommensurabel macht und die es nicht erlaubt, zu verstehen, wie wir als natürliche Wesen allererst *zur Welt kommen*. Sofern wir Natur aber als den allumfassenden Kosmos verstehen dürfen, scheint es in der Tat fraglich, ob eine genuin phänomenologische Fassung ihres Begriffes überhaupt möglich ist, untersucht sie doch Gegenstände nur im „Wie ihres Gegebenseins“ für das Bewusstsein. Es wird sich jedoch in der Folge zeigen, inwiefern bereits in der Phänomenologie Husserls dieser Abgrund, der zwischen Natur und Bewusstsein klafft, so unüberbrückbar nicht sein kann, wie es zunächst scheint.

Untrennbar verknüpft mit dem phänomenologischen Problem der Natur bleibt der Name Merleau-Pontys, der vielleicht wie kein zweiter das Bewusstsein dafür hatte, was es heißt, eine philosophische Tradition weiterzuführen. In den Schriften des französischen Phänomenologen erweist sich die Natur deshalb als ein zentrales Anliegen der Philosophie, weil sie immer „privilegiertes Ausdruck“ (N 265/279) einer Ontologie ist und sie deshalb mehr als alle anderen, die „Notwendigkeit einer ontologischen Mutation“

(ebd.) aufzeigt. Aus diesem Grunde wird der Begriff der Natur für ihn auch einen derart umfassenden Sinn erhalten, dass er mit dem Begriff des Seins nahezu deckungsgleich wird.

Bei Merleau-Ponty wird das Problem der Natur, das eingangs als ein rein phänomenologisches Problem bezeichnet wurde, auch die erwähnte allgemeinere Bedeutung erhalten. In einem kürzeren, unübersetzten Manuskript¹ thematisiert er nämlich jene Schwierigkeit, die jedes Denken der Natur von vornherein belastet und geradezu zu verunmöglichen scheint. Denn wenn die Natur jenen vorreflexiven und vorsprachlichen Bereich meint, aus dem der Mensch hervorgeht, so scheint es zunächst, dass wir sie als sprachliche Wesen, niemals erreichen werden können. Haben wir es denn nicht immer lediglich mit unseren kulturellen Projektionen der Natur zu tun? Ist eine Philosophie der Natur deshalb dazu verdammt bloß die historischen Vorstellungen, die man sich von ihr machte zu erfassen? Dieser Herausforderung, so die Interpretation, die sich in der vorliegenden Arbeit befindet, versucht Merleau-Ponty zugleich mit dem phänomenologischen Problem der Natur in seinem Spätwerk zu begegnen. Seine Idee einer „Ontologie des Fleisches“ lässt sich deshalb nur ausgehend von naturphilosophischen Überlegungen zureichend verstehen.

Abschließend muss das Verhältnis Merleau-Pontys zur Phänomenologie beleuchtet werden. Insbesondere das Problem der phänomenologischen Reduktion wird dabei im Vordergrund stehen. Dies aus zwei Gründen: zum einen war die Abgründigkeit zwischen Bewusstsein und Natur bei Husserl ein direktes Resultat der transzendentalen Reduktion. Sie lässt das Bewusstsein als ein „Residuum“ übrig und erweist sich so als der tiefere Grund für die dualistische Ontologie, die sich bei ihm findet. Zum anderen kann nur eine Neuinterpretation dessen, was Reduktion bei Merleau-Ponty heißt, seine Verbindung mit der phänomenologischen Tradition klären. Dabei wird sich zeigen, dass das „Fleisch der Welt“ - entgegen der herkömmlichen Interpretation dessen, was Reduktion bei Merleau-Ponty bedeutet - mit einer neuen Fassung der phänomenologischen Reduktion einhergeht.

Zunächst soll jedoch die Frage nach der Natur in aller Kürze philosophiegeschichtlich verortet werden. So wie Husserl in der *Krisis* zeigt, lässt sich nämlich ein angemessenes Problembewusstsein nur durch einen Rückgang zu den Ursprüngen - nicht zuletzt auch im historischen Sinne - verstehen. Auch in diesem Sinne bleibt die Phänomenologie die „Wissenschaft des Ursprungs“.

Die Natur ist uns also zu einem Problem geworden, und das umso mehr, als ihre Widerständigkeit sich nicht nur in der Phänomenologie, sondern auch im täglichen Leben offenbart. Die ökologische Krise ist mittlerweile unabweisbar und ihre Folgen sind bereits jetzt fühlbar. Bei aller Komplexität dieser unserer „Krisis“ und den vielen Ursachen, die zu ihr führten, kann auch eine philosophische Untersuchung der ontologischen Grundlagen einen Beitrag leisten. Denn es lässt sich nicht übersehen, dass der Umgang des Menschen mit der Natur, der zur Krise allererst führte, einer Ontologie entspricht,

¹Veröffentlicht in Saint-Aubert 2008, 41-53

die Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Natur wesentlich und notwendig getrennt sieht.

Teil I

Die Frage nach der Natur

In der Einleitung zu seinen Vorlesungen zur Natur am Collège de France eröffnet Merleau-Ponty seine Überlegungen mit einem Bedenken, welches, ursprünglich von Paul Valéry stammend, das Unternehmen der Philosophie insgesamt sabotiert: Ist die Tradition der Philosophie nur die Gewohnheit über Wörter nachzudenken, welche jedoch keinen eindeutigen Sinn haben, da jedes Wort zufällige Bedeutungsverschiebungen erfahren hat? Hängt die Philosophie also am Gängelband einer „Geschichte der Irrtümer“ (N, 19), will heißen einer absolut willkürlichen Entwicklung der Wortbedeutung, die im Laufe der Zeit den ursprünglichen Sinn der Worte verunstaltet hat?

Betrachtet man auf einer solchen rein semantischen Ebene die Wandlungen des Naturbegriffes, beginnend bei Homer über Heraklit, Antiphon, Aristoteles, dessen Übersetzung ins Lateinische bis zum Physikalismus unserer Tage, so scheint uns dieser Verdacht bestätigt: scheinbar willkürlich ändert sich die Bedeutung des Wortes „Natur“ und nimmt neue Konnotationen an, während andere wegfallen. Eine Philosophie der Natur könnte in dieser Ausgangslage höchstens die genannte „Geschichte der Irrtümer“ nachzeichnen und beschreiben, was in einer historischen Epoche jeweils unter „Natur“ verstanden bzw. gemeint wurde. Sie wäre also bloße Ideengeschichte und der Versuch heute den Begriff der Natur erneut zu bestimmen, geriete zu einem sinnlosen und rein semantischem Unterfangen.

Die Philosophie, wie sie Valéry hier als Ideal vorschweben muss, erweist sich jedoch bei näherer Betrachtung als ein methodisch klar umgrenztes Feld philosophischen Wissens (und es bliebe die Frage, wie sich dieses Wissen von einem „unphilosophischen“ Wissen unterscheiden ließe), also ein Fakten-Katalog der mit distinkten und historisch nicht vorbelasteten Begriffen arbeitet. Sie ist der jahrtausendealte Traum der *philosophia perennis*, die, weil sie ewig währen soll, unhistorisch sein muss.

Doch angenommen, es gibt nicht *die* Philosophie als ein solcher Index der Antworten, sondern nur ein Bündel an Fragen und deren beständige Bewegung, nur dauernde und unstillbare Anstöße des Gefragt- und Beunruhigt-Werdens, so nötigt uns, diese anhaltende Provokation der Frage, die keine Antwort je zum Stillstand bringen könnte und die deshalb unablässig unsere Ordnung irritiert, zu einem anderen Rückblick auf jene Tradition, die sich die Frage selbst zum Beruf gemacht hat. Versteht man so jede philosophische Erkenntnis jeweils nur gemeinsam mit ihrer Frage, versteht man vielleicht die Gedanken selbst als Fragen, so prädikativ sie auch formuliert sein mögen, so ist man genötigt der Geschichte der Philosophie selbst ein Leben, eine *φύσις* zuzugestehen, welche jenseits der Alternativen einer immanenten logischen Entfaltung oder der bloßen Kontingenz liegt, und sie von dem her zu verstehen, was jeweils in Frage stand. Eine Betrachtung der Tradition der Philosophie kann sich so nie damit begnügen zu sagen, was früher unter diesem oder jenem Begriff verstanden wurde und derart eine lexikalische Auflistung der Wortbedeutungen vornehmen, sondern sie muss sich radikal dem verschreiben, was jeweils zur Frage nötigte, sie hervorbrachte, verwandelte und erneuerte. Sie ist auf diese Weise mehr als bloße historisch-philologische Arbeit an vergangenen Wissensbeständen, sondern ein Eruiieren verschütteter Frageformen, ein Aufnehmen von

Denk-Notwendigkeiten und damit zugleich ein Sich-Einschreiben in eine Tradition. Die Geschichte der Philosophie erweist sich so, als die reiche Quelle an Fragen, aus der jede neue Fragestellung entspringt und schließlich wieder einströmt.

Kapitel 1

Ursprung der Naturfrage

Die abendländische Tradition der Philosophie entspringt in Ionien, d.h. an der Westküste Kleinasiens, vor über 2500 Jahren mit der Frage nach der Natur, nach der φύσις. Sie dreht sich bekanntlich in ihren Anfängen im sechsten und siebten Jahrhundert vor Christus in derart auffälliger Weise um diesen Begriff der φύσις, dass Aristoteles die ersten Philosophen pauschal als φυσιολογοί kennzeichnen kann. Der Begriff φύσις weist etymologisch auf das Phänomen des Keimens, Gebärens und Wachsens zurück, die Endung (-sis) betont dabei das Geschehen, den Vorgang selbst (nomen actionis).¹ Wie die meisten anderen Begriffe der frühen Philosophie stammt das Wort φύσις aus der Alltagssprache. Der früheste Beleg findet sich bei Homer, im zehnten Buch der Odyssee², später auch bei Aischylos, Sophokles und Pindar³. Bei Homer, sowie an anderen frühen Verwendungen des Wortes scheint es zunächst die Bedeutungen „Werden“ bzw. „Wuchs“ und „Gestalt“ bzw. „Wesen“ zu vereinen⁴, sodass es die Einheit von Sein und Werden, bzw. die Einsicht in das Gewordensein des Wesens eines Dinges ausdrückt⁵. Φύσις ist *zugleich* Gewordensein und Gestalt, Wuchs und Wesen. Die Verwendung des Begriffes φύσις bleibt zunächst jedoch immer bezogen auf ein einzelnes Seiendes.

Obschon der Begriff in der *Odyssee* Homers nur ein einziges Mal vorkommt, ist seine Verwendung hier erhellend. An einer Stelle heißt es: „Also sprach Hermeias, und gab mir die heilsame Pflanze, / die er dem Boden entriß, und zeigte mir ihre *Natur* an: / Ihre Wurzel war schwarz, und milchweiß blühte die Blume“ (Übersetzung von Johann Heinrich Voß; Hervorhebung, L.E.)⁶. Der Begriff bezeichnet bei Homer also nicht das All des Seienden, sondern ein bestimmtes Seiendes, nämlich die Gestalt dieser einen bestimmten, weißen Blume und deutet durch die Pflanze und ihrem Gewachsen-Sein zugleich die Einheit von Werden und Sein an.⁷ Diese Bedeutung von φύσις als dem

¹Vgl. Graeser, 1989, 13

²Vgl. Graeser, 1989, 15

³Vgl. Ritter, 1971, 421

⁴Vgl. Collingwood, 2005, 57; Heinemann, 1965, 92; Günther, 2001, 132; Ritter, 1971, 421

⁵Vgl. Günther, 2001, 132

⁶Im Original lautet der Text: ὡς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον ἀργεῖφόντης ἐκ γαίης ἐρύσας, καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε.

⁷Aufgrund der dürftigen Quellenlage muss hier die Frage offen bleiben, ob Homer auch einem Stein

wahren Wesen eines Dinges hat sich bis zu unserem heutigen Natur-Begriff erhalten: Wenn wir davon sprechen, dass es zur Natur der Lärche gehört, ihre nadelförmigen Blätter im Herbst abzuwerfen, während es im Wesen der Tanne liegt, ebendies nicht zu tun und das ganze Jahr über grün zu bleiben, so verwenden wir das Wort ähnlich wie die frühen Griechen. Wichtig ist dabei die Unterscheidung zwischen einem Vorgang aus dem eigenem Antrieb des jeweiligen Naturwesens und einem Fremdeinfluss: Wenn einer Tanne im Herbst alle Nadeln ausgerissen werden, so kann man kaum davon sprechen, dass dies in der Natur der Tanne selbst liege.⁸ Dieser Begriff der φύσις weist bereits voraus auf die Lehre der Entelechie bei Aristoteles.

In der spezifisch philosophischen Tradition taucht der Ausdruck φύσις zum ersten Mal explizit bei Heraklit auf.⁹ Das Denken Heraklits kreist immer wieder um diesen Begriff, der deshalb neben jenem des λόγος, als Grundbegriff seiner Philosophie gelten kann.¹⁰ Zwar lässt sich die φύσις Heraklits immer noch als „das in den Dingen selbst liegende Wesen“ Heinemann, 1965, 104, das immer bezogen auf einen bestimmten Gegenstand bleibt, verstehen und übersetzen, jedoch ist nicht von der Hand zu weisen, dass der Begriff nunmehr eine allgemeine, universale Bedeutung erhält, dass die φύσις der Dinge jetzt im Allgemeinen angesprochen wird, als das Wesen alles Seienden. Wenn Heraklit im Fragment B 123 (DK 22) behauptet, die Natur liebe es, sich zu verbergen, so geht er zwar von der oben erwähnten, ursprünglichen Bedeutung von φύσις als wahren Wesen eines Dinges aus, spricht diese aber erstmals als ein allem Erscheinenden innewohnendes Sein an und bezieht den Begriff damit auf das Sein überhaupt. Nicht zufällig kann Heidegger die φύσις Heraklits als „die aus sich wesende Lichtung“ in der „das Seiende im Ganzen“ (GA 55, 163) erscheint, aufweisen.¹¹ Mit dieser Einsicht in die umfassende Gültigkeit der φύσις, die sich in jedem Seienden zeigt, gewinnt der Begriff eine neue Dimension: er wird zum Inbegriff der Realität, des Seins, das auch den Menschen umfasst.¹² Eine dichotomische Unterscheidung zwischen φύσις und Nicht- φύσις, wie wir sie später bei Platon und Aristoteles finden ist den frühen ionischen Denkern also noch fremd. Wirklichkeit wird als φύσις in sich selbst, als Wuchs und Gewachsen-Sein verankert und bedeutet keine Einschränkung oder Segmentierung unterschiedlicher Seinsbereiche sondern steht für das universale Sein schlechthin. Die Wirklichkeit im Ganzen und in ihren Teilen wird als φύσις angesehen. Alles Erscheinende ist als solches gewachsen, es west, insofern es Teil hat am selben Sein und auch der Mensch wird – „recht unsentimental“ (Graeser, 1989, 26) – als Teil einer umfassenden φύσις betrachtet.

Die zunehmende Erfahrungen des Fremden jedoch, d.h. der Kontakt mit fremden Zivilisationen und Kulturen gelangt im 5. Jahrhundert v. Chr. – in der Zeit unmittelbar nach dem Krieg gegen die Perser und während des ersten attischen Seebundes – nun

oder einem menschlichen Artefakt eine φύσις zugesprochen hätte. Erst Heraklits Sprache wird hier deutlicher.

⁸Vgl. Collingwood, 2005, 59

⁹Vgl. Ritter, 1971, 422

¹⁰Vgl. Günther, 2001, 131

¹¹Vgl. dazu auch Günther, 2001, 131ff.

¹²Vgl. Graeser, 1989, 13

zunehmend auch in den Fokus philosophischen Fragens. Vor allem die Sophistik, deren prominente Vertreter nicht zufällig fast allesamt aus entlegenen Kolonien wie Leontinoi oder Abdera stammten und nach Athen zogen¹³, lässt sich nicht ohne eine Befragung des Fremden auf ihre Bedeutung für das Eigene verstehen: Dreh- und Angelpunkt der Sophistik bildet nämlich die Antithese νόμος - φύσις mit all ihrer politischen Sprengkraft für die damalige Zeit und diese erste Gegenüberstellung, in die der Begriff der φύσις tritt, offenbart ihre Wurzel in der Infragestellung der eigenen Kultur, des eigenen νόμος, angesichts der Vielfalt anderer Lebensformen. Die beiden Begriffe waren keineswegs immer schon als Antithese angelegt.¹⁴ Zwar lässt sich in der Antithese ἀλήθεια - δόξα des Parmenides ein Vorläufer dieser Entgegensetzung von Natur und Kultur ausmachen¹⁵, zu ihrer politischen Wirkkraft konnte sie jedoch nur aufgrund der lebensweltlichen Erfahrung des Fremden kommen. Diese Erfahrung bildet sozusagen das primordiale Material, das zur Umbildung des eleatischen Gegensatzpaares nötigte – eine Entwicklung, die sich allein auf der lexikalischen Ebene also nur ungenügend verstehen lässt.¹⁶ In Anbetracht der unüberschaubaren Mannigfaltigkeit verschiedener Bräuche, Anschauungen und Sprachen, von denen die vergleichende Ethnographie erstmals einen Eindruck vermitteln konnte, musste der Mensch nämlich, welcher in einer Gemeinschaft lebt und gewissen Bräuchen nachgeht, in gewisser Weise ein Stück aus der Natur heraustreten. Wenn die φύσις ein universales Sein ist, in welches jeder Mensch, alle Lebewesen, ja alles Seiende eingebettet ist, wie lässt es sich dann verstehen, dass der Mensch in so vielen verschiedenen und unvereinbaren Kulturen anzutreffen ist? Eine erste, wenngleich noch rudimentäre Antwort darauf, bildet die Ausklammerung menschlicher Kultur aus der umfassenden φύσις in der Sophistik. War sie in der ionischen Naturphilosophie noch das universale Sein, das auch den Menschen umfasste, so werden jetzt notwendigerweise Kultur und Brauchtum, Gesetz und Artefakt davon gelöst.

Der erste Denker, von dem die Verwendung der Antithese νόμος – φύσις definitiv bezeugt wird,¹⁷ ist der Anaxagoras-Schüler Archelaos, der sich als erster nicht nur mit naturphilosophischen, sondern auch mit ethischen Fragen beschäftigte. Da er die ionische Philosophie nach Athen brachte und dort Lehrer des Sokrates geworden sein soll, kann er als Bindeglied zwischen der frühen Naturphilosophie und der späteren, attischen Sophistik und Moralphilosophie gelten.¹⁸ Zum prägnantesten Ausdruck gelangt die in Frage stehende Antithese jedoch erst mit dem attischen Sophisten Antiphon¹⁹,

¹³Vgl. Schirren/Zinsmaier, 2003, 10

¹⁴Vgl. Schirren/Zinsmaier, 2003, 17

¹⁵Vgl. Heinemann, 1965, 10ff.

¹⁶Heinemann bemängelt, dass bei einer Ansicht, die von der primordialen Erfahrung des Fremden ausgehend, das Gegensatzpaar νόμος – φύσις zu begreifen sucht, die Frage, wer als Urheber dieser folgenreichen Gegenüberstellung zu nennen sei, nicht zu beantworten ist. Allein, er übersieht in seiner allzu ideengeschichtlich orientierten Studie, dass diese Erfahrung, die das Geistesleben der Zeit im 5. vorchristlichen Jahrhundert entscheidend prägte, keine Erfindung eines isolierten Geistes sein konnte, sondern – gerade weil sie derart vorherrschend war – sich dem Denken in verschiedenerelei Gestalt notwendig aufdrängte und die Frage nach einem ersten Erfinder deshalb hinfällig wird.

¹⁷Vgl. Ritter, 1971, 426

¹⁸Vgl. Heinemann, 1965, 111

¹⁹Die Frage, ob der Sophist Antiphon, der Redenschreiber und der Tragiker dieselbe Person war, oder

welcher im 5. Jh. v. Chr. die Notwendigkeit der Natur erstmals in aller Schärfe der Willkür menschlicher Gesetze und Bräuche entgegengestellt²⁰. Das wichtigste Dokument in dieser Hinsicht bilden die beiden Fragmente aus Oxyrhynchos (B 44); hier äußert Antiphon seine sehr modern anmutenden, ethisch-politischen Überlegungen: Von Natur aus sind alle Menschen gleich, egal ob Hellenen oder Barbaren. Der Unterschied ist ein rein kulturelles, willkürliches Faktum. Die Gebote des νόμος, welcher bei Antiphon Konventionen und Normen im weitesten Sinne, also auch geschriebene Gesetze, sowie Bräuche und Sitten umfasst, sind lediglich von außen auferlegt und beruhen auf Übereinkunft. Die Gebote der Natur hingegen gelten notwendig und für jeden.

Neben dieser Gegenüberstellung der Begriffe νόμος und φύσις findet sich bei Antiphon zugleich ein deutlicher Vorrang der φύσις: Was dem νόμος nach als gerecht gilt, ist meistens feindlich zur Natur, denn er hindert den Menschen von seiner Natur, seinem Körper natürlichen Gebrauch zu machen und diese Verletzung der Notwendigkeit der Natur muss sich notwendig schädlich auswirken, z.B. bei einer Hemmung der natürlichen Triebe durch das Gesetz. Diese Überzeugung von der absoluten Macht der φύσις äußert sich auch in Antiphons Bestimmung der Freiheit: Frei ist der Mensch lediglich dann, wenn er seinem natürlichen Streben, ähnlich wie das Tier, ungehindert folgen kann. Der νόμος erweist sich für Antiphon also lediglich als eine Fessel der φύσις.

Während die φύσις in der ionischen Naturphilosophie noch als universales Sein, dem auch der Mensch angehört, verstanden wurde, führte die Erfahrung des Fremden, vermittelt durch die regen Handelstätigkeiten und den ersten vergleichenden ethnographischen Entdeckungen, also zur Einsicht in die kulturelle Bedingtheit aller sittlichen Normen und damit zur Antithese von φύσις und νόμος. Die Stoßrichtung Antiphons, nämlich die Umwälzung der herrschenden Moral im Namen der φύσις, sein Beharren auf der Gleichheit der Menschen von Natur aus, auch wenn sie in verschiedenen kulturellen Formen vorkommen, führte also letztlich zum Verlust der einheitlichen Kraft des φύσις-Denkens: Nicht mehr alles gehört von nun an zur φύσις; der νόμος liegt im Bereich kultureller Willkür und kann bzw. muss vielleicht sogar eine Fessel der Natur, also eine Art Anti-Natur, sein. Natur ist jedenfalls dasjenige, das *nicht* Brauchtum, *nicht* Kultur ist.

Einen vorläufigen Höhepunkt erreicht die Dichotomie von φύσις und νόμος sodann im Platonischen Gedanken des χωρισμός, der Teilung, Spaltung der Welt und des Menschen. Beide gehören für Platon zwei Bereichen an: einerseits der irdischen Welt des Werdens und der Vergänglichkeit und andererseits der Welt der Ideen, welche ewig und unveränderlich ist. Alles Werdende hat an dieser Sphäre der Ideen Anteil. Während bei Homer und in der frühen ionischen Naturphilosophie das Wesen noch als Gewor-

ob es letztlich mehrere Antiphontes gab, lasse ich hier außer Acht. Vgl. dazu Heinemann, 1965, 134; kritisch dazu Schirren und Zinsmaier, 2003, 122f. Philosophisch - wobei der Begriff hier in Absetzung von einer reinen Philologie verstanden werden soll - scheint mir jedoch bereits Hermogenes das letzte Wort gesprochen zu haben: Ob es nun mehrere Personen oder lediglich eine war, die Schriften müssen aufgrund ihrer großen Unterschiede ohnehin getrennt behandelt werden (vgl. das Fragment in: Schirren und Zinsmaier, 2003, 181).

²⁰Vgl. Ritter, 1971, 427

denes und damit ineins mit seiner Veränderung gedacht wird, finden wir bei Platon eine endgültige Trennung der beiden Regionen, die sich nicht zuletzt im schismatischen Selbstverständnis des Menschen äußert. Denn, obzwar *alles* Seiende an der Ideenwelt partizipiert, zeichnet sich der Mensch dadurch aus, dass er auch davon weiß.

Diese metaphysische Opposition von Mensch und Natur, von Subjekt und Welt zählt von nun an zu den Grundkonstanten des abendländischen Denkens und lässt sich durch die Philosophie des Mittelalters bis zu Descartes, Kant oder Husserl verfolgen. Wie auch immer sich die Abgrenzung jedoch vollzieht, gemeinsam ist allen antithetischen Bestimmungen von Natur die Spaltung des Menschen, welcher fortan einerseits als Naturwesen, andererseits jedoch einem anderen Seinsbereich, sei es Kultur, Technik, Geist, Freiheit angehört. Dieser Riss im Selbstverständnis des Menschen soll in der vorliegenden Arbeit jedoch nicht naiv und sentimental als Verlust einer vormaligen Einheit verstanden werden, sondern ist – wie bereits im Zusammenhang mit Antiphon und der Sophistik angedeutet – als eine dem Denken notwendig sich aufdrängende Frage aufzufassen. Weit entfernt von einer „Geschichte der Irrtümer“ im Sinne Valerys, handelt es sich hier also um das Ernstnehmen von Erfahrungen und deren denkerische Reflexion, die sich im philosophischen Begriff der Natur niederschlägt.²¹

Die Frage nach der Natur fordert uns also auf, beide Aspekte des Begriffes zu bedenken: Die Natur ist einerseits das Allumfassende und Universale, andererseits bleibt die menschliche Kultur, mit den kontingenten Gesetzen und Bräuchen davon ausgenommen.

²¹ Aus dieser Perspektive ist es interessant, die Aufteilung der Naturdefinitionen in Mutschlers *Naturphilosophie* (Mutschler, 2002) zu betrachten: diese werden in zwei grundlegende Ansätze unterteilt. Einerseits findet er Bestimmungen der Natur, die sie als Totalität, als das uns Umfassende charakterisieren – so z.B. in einigen szientifischen Ansätzen, aber auch bei Peirce oder Whitehead – andererseits solche, die sie als regionale Größe, in Antithese zu einem Gegenbegriff – exemplarisch dafür stehen Putnam, Driesch, Bergson oder Mutschler selbst – zu bestimmen suchen. Die Entscheidung für die eine oder andere Position ist für Mutschler jedoch vor allem eine strategische Angelegenheit, also eine Entscheidung über jenen Ansatz, der die besten Erfolge verspricht: da er an der Konzeption einer alles umfassenden Natur große Schwierigkeiten auszumachen glaubt – zu nennen ist hier vor allem der Übergang zwischen Sein und Sollen, hinter welchem sich die bereits besprochene Dichotomie von φύσις und νόμος verbirgt – schlägt er sich einfach dem anderen Lager zu. Eine solche Haltung offenbart jedoch ein grundlegendes Missverständnis des Natur-Begriffes und letztlich der Philosophie überhaupt, sofern sie hier zu einer mehr oder weniger dichten Argumentationskette wird. Das Problem, das uns die Natur zu denken nötigt, bleibt aber außen vor.

Kapitel 2

Natur in der frühen Phänomenologie

Wenn wir im Folgenden von einem inhärenten Cartesianismus, der die frühe Phänomenologie auszeichnet, sprechen werden, so müssen wir uns zweierlei in Erinnerung bewahren: (1) Descartes' Auszeichnung der *res cogitans* vor der *res extensa* mag ihre theologischen Einflüsse zwar nicht verbergen können, sachlich geht sie jedoch auf eine denkerische Erfahrung zurück, die in der griechischen Sophistik ihren Ursprung nimmt, und es kann deshalb (2) nicht das Ziel der Phänomenologie sein, einen Monismus der Natur zu predigen. Es wäre eine sentimentale Naivität, die Spaltung im Selbstverständnis des modernen Menschen, als den Verlust einer vormaligen Einheit verstehen zu wollen. Im Alltag bleibt dies wohl verständlich, in der Philosophie jedoch ein unverzeihlicher Romantizismus. Cartesianismus meint deshalb in der Folge einen unaufgeklärten, metaphysischen Dualismus zweier Substanzen, die solcherart ohne jeden inhärenten Zusammenhang bleiben und nur äußerlich verbunden sind.

Da sich der gesamte 2. Teil der vorliegenden Arbeit mit dem Naturbegriff Husserls und dem damit korrelierenden Subjektbegriff beschäftigt, sollen hier ein paar Andeutungen dazu genügen. Den Ausgangspunkt bilden dabei die *Ideen I*, da sie den hier in Frage stehenden Dualismus von Natur und Subjekt am deutlichsten demonstrieren.

Durch die phänomenologische Reduktion bahnt sich die Phänomenologie Husserls bekannterweise einen Zugang zum Seienden als Phänomen. Die Welt, naiv verstanden als objektive Summe des Seienden, wird dabei inhiert, also außer Geltung gesetzt und zurückgeführt auf subjektive Geltungseinheiten, die sich in der Sphäre eines reinen Bewusstseins zeigen. Diese Rückführung ist nicht etwa nur eine Untersuchung zur psychischen Gegebenheit einer objektiv existierenden Welt und damit ein psychologisches Korrelat der objektiven Naturwissenschaften, sondern versteht sich als genetisch-konstitutive Aufklärung dessen, was Welt noch vor der Möglichkeit von Naturwissenschaft bedeuten kann. Jedes Seiende kann uns nämlich nur als Bewusstseinsphänomen gegeben sein, denn - so lautet Husserls genauso lakonisches wie überzeugendes Argument - wie sollten wir sonst einen Zugang dazu haben, wenn nicht durch unser Bewusstsein.

Jedes Seiende ist damit für die Phänomenologie notwendigerweise eine „Einheit des Sinnes“.

Die mühevollen Arbeit Husserls dreht sich deshalb in immer neuen Anläufen um die bewusstseinsmäßige Genese jedwedes Seienden, sei es ein materielles Ding, eine Zahl, gesellschaftliche Kulturprodukte oder andere Subjekte und bei aller Veränderung, die die Husserlsche Phänomenologie im Laufe dieser Untersuchungen erfährt, so muss doch konstatiert werden, dass er bis zu seinem letzten Werk, der *Krisis der europäischen Wissenschaften* eine Rückführung auf ein transzendentes Bewusstsein wenngleich nicht ausführte, so doch wiederholt forderte.

Der Grund dafür scheint eine phänomenologische Notwendigkeit zu sein: Wenn alle innerweltlichen Gegenstände auf das Bewusstsein zurückgeführt werden müssen, da sie letztlich nur als „Einheiten des Sinnes“ verständlich werden, wie verhält es sich dann mit dem Bewusstsein selbst? Welche Art Gegenstand ist das Bewusstsein? Ein infinites Regress, der sich ergibt, wenn dieses selbst als Gegenstand, mithin als Sinneseinheit verstanden wird, liegt auf der Hand: wir müssten das Bewusstsein immer wieder auf ein fundierendes Bewusstsein zurückführen. Husserls Antwort darauf ist also folgerichtig: Das Bewusstsein kann selbst gar kein Gegenstand, keine Sinneseinheit sein, sondern muss - so wird es von den phänomenologischen Befunden notwendig gefordert - von einer ganz anderen Seinsart sein. Das Bewusstsein muss sogar insofern als „irreal“ bezeichnet werden, als der Begriff der Realität sich auf die Existenz von innerweltlich Seiendem bezieht und nur hier Sinn macht. Deshalb klappt zwischen dem Bewusstsein und seinen Gegenständen, obwohl beide unauflöslich miteinander in Beziehung stehen und getrennt voneinander unvorstellbar sind, ein wahrer „Abgrund des Sinns“.

Nicht wenige waren es, die diese Wendung Husserls zu einem „transzendentalen Idealismus“, welcher die Konstitution der Welt als Leistung des Subjekts beschreibt, kritisierten und in Frage stellten. Auch Heidegger wird oft zu diesen Kritikern gezählt, versucht er doch einen Weltbegriff zu erarbeiten, der insofern als natürlich bezeichnet werden muss, als er Welt nicht als subjektive Errungenschaft sondern als zuhandene Umwelt des Daseins beschreibt. Die primäre Intention Heideggers ist jedoch nicht diese Hinwendung zur natürlichen, menschlichen Umwelt, wie so oft angenommen wird, sondern wie Heidegger schon im Vorwort von *Sein und Zeit* bemerkt, die ontologische Frage nach dem Sein, die durch den Verfall des Daseins an seine Umwelt nur allzu leicht verdeckt wird. Da der Begriff der „Reduktion“ in *Sein und Zeit* kein einziges Mal erwähnt wird¹, gelangt man leicht zur Auffassung dieser Zentralgedanke der Husserlschen Philosophie spiele bei Heidegger keine Rolle² und er erspare sich damit auch die erwähnte Dichotomie, die mit ihm einhergeht. Indes, zeigt eine genauere Analyse so ziemlich das

¹Vgl. Brisart, 2003, 88

²So schreibt Landgrebe in seiner einflussreichen Studie *Der Weg der Phänomenologie*: „Das In-der-Welt-sein ist für ihn eine Grundstruktur des Daseins; Welt zu verstehen in ihrem Bezug zum Dasein und dieses selbst in der Weise, wie es ursprünglich weltlich *ist* und Welt *hat*, ist das Thema der Fundamentalontologie. Sie ist für ihn freilich nicht wie für Husserl eingebaut in die Systematik der Reduktion, die er ablehnt.“ (Landgrebe, 1963, 30)

Gegenteil.

In einer Vorlesung Merleau-Pontys aus dem Wintersemester 1958-1959 erwähnt dieser am Rande eine gewisse Opposition zwischen Dasein und Seiendem in *Sein und Zeit*. Ähnlich wie im Denken Sartres, konstatiert Merleau-Ponty hier also eine Gegenüberstellung von innerweltlich Seiendem und Subjekt, wobei letzteres als dessen „Abgrund“ (NC 94) bezeichnet wird. Die Skizzierung lässt in dieser Knappheit natürlich kein Urteil zu, verweist jedoch auf eine Nähe des Heideggerschen Frühwerks zur platonisch-cartesianischen Metaphysik, die oft übersehen wird.³

Während die Dichotomie von Subjekt und Natur bei Husserl erkenntnistheoretisch gelagert ist, nimmt sie bei Heidegger nun unmittelbar lebenspraktische Züge an. Denn in dem oben erwähnten Punkt stimmt Heidegger mit Husserl vollkommen überein: das Wesen desjenigen Seins, das Heidegger fortan „Dasein“ bezeichnet und das die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution in sich birgt, muss von absolut anderer Art sein, als das innerweltlich Seiende, als das von diesem Konstituierte. Und in Heideggers Selbstverständnis zeichne sich *Sein und Zeit* gerade dadurch aus, Husserl in diesem Punkt an Radikalität überboten zu haben, da dieser das Bewusstsein zwar als „Residuum der Reduktion“ beschreibe, aber es verabsäume nach dessen genuinen Seinsweise zu fragen.⁴ Da Husserl primär an der Frage interessiert sei, wie das Bewusstsein zum Gegenstand einer Wissenschaft werden kann, vernachlässige er die Aufgabe, die seine eigenen Schriften dem Denken stellen: Welche ontologische Seinsweise ist dem Seienden eigen, das Welt konstitutiv hervorbringt?⁵ Wiederholt betont Husserl, dass das Bewusstsein anders sein müsse, als das innerweltlich Reale, belässt es aber bei diesem Hinweis auf die notwendige Irrealität des transzendentalen Ich und behandelt beide weiterhin gleichartig in einer planaren ontologischen Subjekt-Objekt-Symmetrie - als bloße Vorhandenheiten.

Der Grund hierfür ist für Heidegger jedoch gleichzeitig mächtiger und umfassender als ein philosophisch-intellektuelles Versäumnis Husserls. Umfassender, weil es sich dabei um ein allgemein menschliches Verfallen an die Dingwelt handelt und mächtiger, weil es nicht nur Einsicht, sondern auch großer Entschlossenheit bedarf, um sich der genuinen Seinsweise des Daseins in seiner Eigentlichkeit zu überantworten. Die Phänomenologie Husserls macht sich aus diesem Grunde des „Verfalls in die Alltäglichkeit des Daseins“ schuldig und versteht das Ich so von der Seinsweise der Dinge her, behandelt es als bloße vorhandene Sache. Das „uneigentliche Sichverstehen aus den Dingen“ (GA 24, 410) verstellt ihm den wahren ontologischen Blick, denn in dieser menschlichen Tendenz sieht Heidegger den Grund, warum die ontologische Fragestellung in der abendländischen Philosophie nie richtig gefasst wurde.

³Heidegger selbst betont vor allem den Bruch, den *Sein und Zeit* mit der Tradition vollzieht. Im Lichte der folgenden Ausführungen entbehrt die Stelle in einem Brief Heideggers an Hannah Arendt, in welchem er sich über den allzu französischen „angeborenen Cartesianismus“ (Zit. nach Taminiaux, 2002, 251; Übersetzung, L. E.) Merleau-Pontys beschwert, jedoch nicht einer gewissen Komik.

⁴Vgl. Brisart, 2003, 86f.

⁵Wir werden im nächsten Abschnitt sehen, inwiefern dieser allzu pauschale Vorwurf dem Husserlschen Werk letztlich nicht ganz gerecht wird.

Das Vehikel, das uns laut Heidegger nun aber zur „Eigentlichkeit“ des Daseins führt, ist die Angst, deren Analyse vom „Geist der Reduktion“ (Brisart, 2003, 88) im Sinne Husserls durchzogen bleibt und eine Art „existenziale Reduktion“ (Brisart, 1991, 118; Übersetzung, L.E.) darstellt, die durch das Inhibieren der Außenwelt bzw. der Verstricktheit des Menschen mit den ihn umgebenden Dingen, das Dasein in seiner Eigentlichkeit zu verstehen versucht. Die Angst, von Heidegger auch als „Grundbefindlichkeit“ bezeichnet (SuZ, 184), konfrontiert das Dasein nämlich mit dem innerweltlich Seiendem als solchen, da es sich im Gegensatz zur Furcht vor etwas ängstigt, das nicht *aus* dieser Sphäre stammt: „[...] wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst“ (SuZ, 187). Die „existenziale Reduktion“ auf die Seinsart des Menschen ist im Wesentlichen also Folge der Angst: sie ist es, die der uns umgebenden Welt ihre alltägliche Bedeutsamkeit nimmt und damit zugleich die Möglichkeit eröffnet, die ureigene Seinsweise des Daseins in den Blick zu nehmen. Denn da die Angst sich vor der Welt *als Welt* ängstigt, zeigt sie das Seiende erstmals als Gesamtheit und eröffnet die Möglichkeit einer Seinsweise, die sich gerade *nicht* von diesem her bestimmen lässt und welcher das Dasein sich fortan überantworten muss. Dieses *Nicht*-Seiende, das mit der Welt keinerlei ontologische Kategorie teilt, ist die genuine Seinsweise des Menschen. Heidegger nennt sie die Eigentlichkeit. Als In-der-Welt-Seiendes ist das Dasein deshalb nur verständlich als „Geworfenes“ und in die Welt „verfällt“ es immer wieder, nämlich genau dann, wenn es sich von der Welt her uneigentlich versteht.

Damit erschließt die Angst mit der Welt *als Welt* zugleich das Dasein in seiner Freiheit als „Freisein für...“ (SuZ, 188), vereinzelt es jedoch auch und zerreißt seine Bindung und alltägliche Familiarität mit der Welt. Welt wird für es der Ort, in dem es nur um den Preis, seine genuine Eigenheit zu verlieren, verweilen kann. Sie wird zum Ort der „Unheimlichkeit“, des „Nicht-zuhause-sein[s]“ (SuZ, 188). Indem sie das Dasein also zur Eigentlichkeit auffordert, lässt die Angst den Dualismus der Seinsmodi Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit erst in seiner ganzen Deutlichkeit aufleuchten. Gleichzeitig betont Heidegger: „Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. *Das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.*“ (SuZ, 189)

Wenn Heidegger die Unheimlichkeit der natürlichen Welt, in welcher sich das Dasein im Modus seiner Eigentlichkeit befindet, als sein genuines und ursprüngliches Merkmal auszeichnet, so trennt er damit zugleich jeden ontologischen Zusammenhang zwischen dem Seienden und dem Menschen. Im „Wegrücken“ des Seienden im Ganzen, offenbart die Angst das Nichts und macht den Menschen zu dessen „Platzhalter“.

Wir belassen die Heideggerschen Überlegungen damit und wollen vor allen Dingen die Frage offen lassen, ob es sich dabei um einen „ontologischen Mißkredit“ (Brisart, 2003, 90) der natürlichen Welt gegenüber handelt, zumal Heidegger sich der Problematik durchaus bewusst war und sich gegen das Verständnis wehrt, das Dasein sei ein freischwebendes, isoliertes Ich, indem er gelegentlich auch von einem *eigentlichen* Mitsein

und Sein-bei spricht.⁶ Trotzdem muss festgehalten werden, dass die „Fundamentalontologie“ in *Sein und Zeit* von einer untergründigen bipolaren Tendenz gekennzeichnet bleibt, insofern das menschliche Dasein gerade *dasjenige* Sein ist, das mit den gängigen Begriffen der natürlichen Welt *nicht* beschrieben werden kann bzw. darf.

Während Heidegger also den ontologischen Dualismus von Subjekt und Natur weiterführt, ja ihn - indem er die Nicht-Natürlichkeit des Daseins zu einer eigenen Begrifflichkeit führen will, um es damit endlich ins rechte Licht zu rücken - geradezu radikalisiert, beschreitet Jean-Paul Sartre in seinem philosophischen Erstlingswerk *La transcendance de l'Ego* einen anderen, nicht minder rigorosen Weg der Neufassung des transzendentalen Bewusstseins, der vorgeblich der Inkommensurabilität von Mensch und Natur ausweicht. Im Gegensatz zur philosophischen Tradition, welche das Ego meist als einen „Bewohner“ des Bewußtseins“ oder als „leeres Einheitsprinzip“ (TE 13/39) denkt, wendet sich Sartre gegen diese Tendenz der Ich-Verdoppelung („doublement“), die sich genötigt sieht, neben dem empirischen Bewusstsein noch ein weiteres, transzendentales Ich in einer reinen Bewusstseinssphäre anzunehmen.

Das Bewusstsein definiert sich für Sartre gemäß der Husserlschen Terminologie durch seine inhärente Intentionalität, durch die es sich auf die Objekte hin transzendiert. Das Ego, also das personale Ich, ist jedoch im transzendentalen Bewusstseinsleben weder formal noch material enthalten, sondern befindet sich stets draußen in der Welt der Objekte, ist selbst ein Seiendes in der Welt. Im primären, unreflektierten Bewusstseinsakt lässt sich kein transzendentales Ego auffinden. Diese auf den ersten Blick kontraintuitive Einsicht illustriert Sartre mit einem Beispiel: Liest man einen Roman, so geht man in den gelesenen Handlungen und Sachverhalten vollkommen auf. Es gibt hier ein Bewusstsein der geschilderten Personen, deren Handlungen und der sie umgebenden, fiktiven Romanwelt, ein lesendes Ich taucht darin nicht auf, sondern ist in der wahrgenommenen Welt versenkt, verschwunden. Es gibt hier nur ein Bewusstsein der Dinge, die sich mit attraktiven oder repulsiven Werten präsentieren, und „das rührt nicht von einem Zufall, einem momentanen Mangel an Aufmerksamkeit her, sondern von der Bewußtseinsstruktur selbst“ (TE 32/51). Es fragt sich, wie das Bewusstsein somit jedoch seine Einheit gewinnen kann, wenn kein vorausliegendes Ego seine Akte als Einheitspol zentriert. Für Sartre vereinigt sich das Bewusstsein von selbst, nämlich über die transzendenten Gegenstände. Diese, dem Bewusstsein gegenüber stehenden Gegenständlichkeiten seien es, so Sartre, die dem Bewusstsein seine Einheit verleihen. Er kann somit die Struktur des Ego auf eine paradoxe Formel bringen: das Bewusstsein wird zu einer Einheit, indem es sich - in der transzendierenden Bewegung der Intentionalität - selbst entzieht (TE 21/44).

Es ist also der intentionale Gegenstand, auf welchen hin sich das Bewusstsein transzendiert, der dessen Einheitsgrund bildet. Die Struktur des Bewusstseins erweist sich für Sartre somit gleichermaßen als Bewusstsein von einem intentionalen Gegenstand und als Bewusstsein von sich selbst, wobei das Bewusstsein ein Bewusstsein von sich selbst

⁶Vgl. SuZ, 298

nur über den Umweg der transzendenten Gegenstände gewinnen kann: „das Bewußtsein [...] ist schlicht und einfach Bewußtsein davon, Bewußtsein von seinem Objekt zu sein, das ist das Gesetz seiner Existenz“ (TE 24/46). Das Bewusstsein bleibt dabei jedoch athetisch, d.h. es ist nicht selbst sein eigenes Objekt. In *L'être et le néant* heißt es dazu lehrformelhaf: „[...] jedes objektsetzende Bewußtsein ist gleichzeitig nicht-setzendes Bewußtsein von sich selbst“ (EN 19/21), da ein Bewusstsein, das im Wahrnehmungsakt von sich gar nichts wüsste, ein paradoxes unbewusstes Bewusstsein ergäbe.

Es ist Sartre jedoch in der Folge nicht darum zu tun, die Existenz des Ego und damit auch unsere alltägliche Redeweise vom „Ich“ schlichtweg zu leugnen. Vielmehr versucht er zu zeigen, dass das transzendente Bewusstseinsleben, das selbst vollkommen apersonal ist, Personalität allererst ermöglicht. Sartre sieht sich deshalb vor die Aufgabe gestellt, die transzendente Konstitution des Ego aufzuklären. Diese vollzieht sich für ihn in einem reflexiven Akt des Bewusstseins, also einer unmittelbaren oder auf Erinnerung gestützten Anschauung seiner selbst und ist notwendig eine Operation zweiten Grades: ein reflexiver Akt, der das Bewusstsein positional als Objekt begreift, setzt selbst wiederum ein reflektierendes, nicht-positionales Bewusstsein voraus. Die Reflexion ist „ein Bewußtsein, das ein Bewußtsein setzt“ (TE 45/60). Bleiben wir beim Beispiel des Lesens eines Romans. Während des Lesens ist das Ich wie bereits erläutert, vollkommen in der Romanwelt versenkt, es kommt darin gar nicht vor. Nachträglich kann ich jedoch meine Aufmerksamkeit auf mich selbst als Lesenden richten, das vormals unthematische Bewusstsein als mein Ich objektivieren und sagen: „*Ich* habe gelesen“. Das Ego, das solcherart auftaucht, ist jedoch ein konstituiertes Objekt, es ist eine rein noematische und keine noetische Einheit (TE 70/79) und das bedeutet, dass ich, um es kennen zu lernen, auf die langwierige Arbeit der Erfahrung angewiesen bin, in welcher es immer möglich bleibt, dass ich mich irre und mich in Bezug auf seine Eigenheiten korrigieren muss. Alles in allem ist mir das Ich deshalb gegeben wie ein Ding und es fügt sich aus diesem Grund nahtlos in die objektive Welt der Gegenstände ein.

Für die phänomenologische Analyse des Bewusstseins sind daraus jedoch Konsequenzen zu ziehen, denn, wenn das Ego transzendentalgenetisch wie ein Gegenstand konstituiert ist, so muss es auch wie alle anderen realen Objekt der transzendentalen Epoché unterworfen werden und kann lediglich als intentionales Noema in den Blick des Phänomenologen genommen werden. Das transzendente Bewusstseinsleben hingegen muss als unpersönliches, unendliches und absolutes „Feld [champ]“ (TE 37/54) betrachtet werden, in welchem sich Objekt und Subjekt erst zeigen können. Konsequenterweise dürfen wir also nicht mehr davon sprechen, dass *ich* von einem Gegenstand ein Bewusstsein *habe*, sondern die unpersönliche Wendung „es gibt [*il y a*] Bewusstsein von einem Gegenstand“ ist richtiger und für die phänomenologische Analyse vollkommen hinreichend. „Das transzendente Ich hat also keine Existenzberechtigung.“ (TE 23/45)

Durch diese scheinbare Radikalität mit der Sartre das Ego aus der phänomenologischen Forschung verbannen will, sieht er drei wesentliche Vorzüge verknüpft: (1) sie

befreie das transzendente „Feld“ und zeige es erstmals in seiner vollständigen Reinheit, (2) sie sei die einzige Basis, auf welcher sich menschliche Intersubjektivität verstehen lasse⁷ und (3) sie mache endgültig mit dem phänomenologischen Idealismus Schluss. Indes zeigt jedoch die spätere Selbstkritik Sartres, dass er die Radikalität des eigenen Ansatzes selbst nur unzureichend durchschaut. So schreibt er rückblickend in *L'être et le néant*, dass selbst wenn das Ich ein transzendenter Gegenstand unter anderen ist, es zur Anerkennung anderer Subjekte, der Existenz „eines ähnlichen transzendentalen Feldes jenseits der Welt“ (EN 274/428) bedarf. Die Rede Sartres von einem unpersönlichen, transzendentalen Feld erweist sich damit jedoch als eine bloße Wortklauberei, denn deren Pointe - richtig verstanden - bestünde gerade darin, dass sich auf der Ebene dieses Feldes nicht zwischen meinem Bewusstsein und dem Bewusstsein eines anderen Subjektes unterscheiden ließe. Ein vollkommen apersonales, transzendentes Feld böte keinerlei Möglichkeit zwischen verschiedenen Bewusstseinsfeldern zu unterscheiden.⁸

Der phänomenologische Dualismus von Subjekt und Natur wiederholt sich deshalb, wengleich mit anderen Worten: Zwar will Sartre das Bewusstsein nicht mehr als personales verstanden wissen und es lediglich als transzendentes Feld in den Blick der Analyse nehmen, er tauft dabei jedoch nur die beiden Antagonisten neu, denn solange das Bewusstsein singular und distinkt bleibt, hat es notwendigerweise ein personales Charakteristikum, man mag es Feld nennen oder sonstwie. Sartres Stellung zum Naturproblem der Phänomenologie bleibt damit ambivalent: Zwar kann er einerseits behaupten, das Ego ist als transzendenter Gegenstand Teil der Natur - auch Gefühle, wie Liebe oder Hass sind nicht in der Interiorität des Bewusstseins eingeschlossen (vgl. TE 76/84) - und verliert damit seine privilegierte Position jenseits der Welt. Andererseits bleibt das transzendente, konstituierende Feld jedoch von der Welt radikal isoliert: „Nichts kann auf das Bewußtsein wirken, weil es *causa sui* ist.“ (TE 64/75) Dieses ist damit in gewisser Weise ein „Nichts [rien]“ ohne Person, ohne Werte und Gefühle, welche allesamt dem Ich auf der transzendenten Ebene angehören, in gewisser Weise jedoch Alles, „weil es *Bewußtsein von* all jenen Objekten ist“ (TE 74/83). Damit glaubt Sartre, dem marxistischen Vorwurf begegnen zu können, die Phänomenologie sei eine „Zufluchts-Doktrin“, welche, um von den wirklichen, praktischen Problemen der Gesellschaft abzulenken „wieder eine Parzelle des Menschen aus der Welt“ (TE 86/91) herausziehe.

Das Sartresche Hauptwerk *L'être et le néant* zeigt eine Zuspitzung der Problematik - und es wird nicht zuletzt die Terminologie Sartres sein, die Merleau-Ponty zu Einsprüchen provozieren und ihn schließlich zu einer Revision der abendländischen Ontologie führen wird - finden wir doch hier eine radikale Gegenüberstellung zweier Seinsbereiche, jenen des menschlichen Für-sich-seins mit dem An-sich-sein des Seins, das sich nicht

⁷In diesem Punkt wird Sartre sich später selbst kritisieren, nicht jedoch in seiner These von der Überflüssigkeit des transzendentalen Ego; vgl. EN 274/428

⁸Es war ja gerade das Problem der Intersubjektivität, welches Husserl dazu nötigte, von einem reinen Ich erstmals zu sprechen, nachdem er dessen Existenz noch in den *Logischen Untersuchungen* explizit leugnete. Vgl. dazu Kapitel 6 im zweiten Abschnitt der vorliegenden Arbeit.

auf seine bewusstseinsmäßige Phänomenalisierung reduzieren lasse, sondern dadurch lediglich angezeigt werde. Das An-sich wird nämlich verstanden als massive, „volle Positivität“ (EN 57/79), die das Nichts nicht als Strukturmoment enthält: es „ist, was es ist“ (EN 32/42). Das Nichts hingegen komme vielmehr erst durch das menschliche Für-sich-sein in die Welt, das von Sartre definiert wird, als *das* „seiend, was es nicht ist, und als nicht seiend, was es ist“ (EN 32/42) und in der menschlichen Freiheit seinen Ausdruck findet. In seiner Freiheit ist der Mensch nämlich immer schon über seine Faktizität hinaus und kann nie auf das, was er gerade ist, reduziert werden. Die Freiheit ist dabei nicht eine Eigenschaft unter anderen, sondern Bewusstsein *ist* Freiheit, insofern es nicht frei wählen kann, frei oder unfrei zu sein. Es ist, Sartres berühmten Diktum zufolge, zur Freiheit verurteilt.

Durch diese faktische Freiheit des Menschen kommt zu allererst das Nichts zu den Dingen. Das Nichts ist deshalb nicht als abstrakter Begriff zu verstehen, sondern konkret als nichtende Tätigkeit des Bewusstseins. Das Bewusstsein als „Nichtung“ stellt für Sartre aber keine andere Substanz im Gegensatz zum Sein dar, sondern ist als dessen „Privation“ zu verstehen und muss deshalb in einer paradoxen Formulierung als ein „'unselbständiges' [...] und nicht-substantielles Absolutes“ (EN 667/1058) bezeichnet werden. Da das Sein als volle Positivität das Nichts nicht als konstitutives Moment enthalten kann, das Nichts jedoch auch nicht ohne Sein denkbar ist, insofern jede Negation ein Positives voraussetzt, welches es negiert, kann es nur als „Mangel“ an Sein gedacht werden. Das Nichts kann, so Sartre, nur „innerhalb des Seins als ein Loch auftauchen“ (EN 531/840), es kann sich nur - „wie ein Wurm“ (EN 56/79) - innerhalb des Seins nichten.

Es mag hier nicht der Ort sein, Sartres Vorgehensweise, sein Zusammentragen von Komponenten aus einer Hegel-, Heidegger- oder Husserllektüre, zu kritisieren - die Originalität seiner Schriften findet sich ohnehin anderswo⁹ - unleugbar ist jedoch die Tatsache, dass damit metaphysische Voraussetzungen in das Korpus seiner Schriften einströmen, die den existenzialistischen Analysen unseres alltäglichen Verhaltens eher im Wege stehen, als dass sie sie erklären. Die Sartresche Dialektik von Sein und Nichts, die ihren cartesianischen Ausgangspunkt nicht verbergen kann, muss jedoch insofern als Kulminationspunkt des Platonischen χωρισμός bezeichnet werden, als hier die metaphysische Obdachlosigkeit des modernen Menschen mit dem Gedanken zusammenfällt, der Mensch gehe nicht ganz in dem natürlichen Zusammenhang auf, er sei nicht ganz von hier. Da er nun keine andere Heimat mehr für sich beanspruchen kann, muss er notwendig aus jenem Stoff sein, der nicht aus dem Gewebe der Natur stammt: dem Nichts. Und da er keinen Schöpfer mehr über sich gelten lässt, muss er sich in seinen ständigen freien Entwürfen zur eigenen Seinsweise hin selbst schaffen.

Bei Husserl und seinen Nachfolgern lässt sich also - bei aller Verschiedenheit ihrer phänomenologischen Ansätze - eine gewisse ontologische Bipolarität ausmachen, inso-

⁹Nämlich in den zu Recht berühmt gewordenen Detailanalysen etwa der Unaufrichtigkeit oder des fremden Blickes.

fern Mensch und natürliche Welt als inkommensurable Größen nicht in einer gemeinsamen Ontologie abgehandelt werden und zwischen ihnen, wie Husserl sagt, ein „Abgrund des Sinns“ klafft.

Es ist das Paradigma eines reinen, körperlosen Sehens, an dem sich dieses Denken orientiert, stellt es das menschliche Bewusstsein doch in ein Außerhalb, von welchem aus es das Geschehen lediglich teilnahmslos beobachtet. Es bliebe aber zu bedenken, so Merleau-Ponty, dass es kein frontales Verhältnis zwischen Bewusstsein und Welt gibt, vielmehr „ziehen die Dinge meinen Blick an, und mein Blick liebkost die Dinge, er vermählt sich mit ihren Umrissen, mit ihren Erhebungen, und wir errahnen zwischen ihm und ihnen eine geheime Komplizenschaft“ (VI 106/107).

Teil II

Natur und Bewusstsein in der Phänomenologie Husserls

Wie kaum eine andere Philosophie stellt Husserls Phänomenologie einen Denkweg dar. Von den frühen Anfängen der *Logischen Untersuchungen* bis zum Spätwerk der *Krisis* legt Husserl einen Weg zurück, auf welchem er eigene, frühere Positionen kritisiert und verwirft und neue Einsichten aufnimmt und in seine bisherigen Überlegungen eingliedert. Und Husserl wird zeit seines Lebens diesem Weg treu bleiben, insofern er den Versuchungen einer systematizistischen Sesshaftigkeit widersteht. Denn, wenngleich sich in seinen Schriften Tendenzen zu einem systematischen, phänomenologischen Bau finden lassen, so lässt er sich durch die beständige „Arbeit an den Phänomenen“ immer wieder berichtigen und belehren. Auf diese Weise ließe sich Husserls „Stil“ - verstanden in dem umfassenden Sinn, den Merleau-Ponty diesem Wort verleiht - durch einen derartigen beständigen Widerstreit zwischen philosophischer Systematik und einem wissenschaftlichen Ethos der Aufrichtigkeit charakterisieren, der vor Selbstkritik nicht zurückscheut.

Es ist nämlich, so Husserl, das Kennzeichen einer echten philosophischen Wissenschaft, dass sie im Gegensatz zu einer „Weltanschauungsphilosophie“ nicht die Schöpfung eines einzelnen Menschen sein kann, der sie in einem genialen Wurf vollendet, sondern dass sie in einem beständigen Wandel begriffen und deshalb prinzipiell nie abgeschlossen ist. Ihr Ziel ist ein unerreichbares, überzeitliches Ideal, ihr Arbeitsplatz ein endloses „Arbeitsfeld“ (Vgl. Hua XXV, 52ff.). Auf diese Weise ist sie eine „Philosophie des Anfangs“ im doppelten Sinn: zunächst, weil sie sich nicht scheut ihren Lehrgehalt durch die „Arbeit an den Phänomenen“ über den Haufen zu werfen und, in einem weiteren Sinn, da sie prätendiert, den Wissenschaften ein Fundament, einen Ursprung zu geben. Die Vorläufigkeit, in welcher sich diese „anfangende Wissenschaft“ (Hua III, 241) deshalb immer präsentiert, bezieht sich jedoch, so Husserl, nicht auf ihre Vorgehensweise, auf ihre Methode, sondern lediglich auf ihre Resultate, die vielleicht niemals endgültig sein können. Wenn wir deshalb das berühmte Ricoeur-Diktum, wonach die Phänomenologie aus lauter Husserl-Häretikern besteht, ernst nehmen wollen, so müssen wir festhalten: indem Husserl zwar der Methode der Phänomenologie treu blieb, ihrem Lehrgehalt jedoch beständig widersprach, war er selbst bereits sein eigener Häretiker.¹⁰

Jeder Kommentar zu Husserls Werk, jede Kritik seiner Untersuchungen befindet sich somit aber prinzipiell in einer gewissen Verlegenheit: um Husserls Werk kommentieren zu können, muss man seinen Denkweg künstlich in Etappen teilen, um ihn kritisieren zu können, muss man den heraklitischen Fluss seines Denkens einfrieren. Nur so lässt sich seine Phänomenologie dingfest machen, nur so kann sie zu feststehenden Aussagen konkretisiert werden. Eine Kritik an Husserl vollzieht sich deswegen auch immer mit einem gewissen Vorbehalt, stellt doch Husserl nicht selten selbst die Mittel zu seiner eigenen Kritik bereit. Es scheint daher nur folgerichtig, wenn der Name „Husserl“ bei

¹⁰Wenn Ludwig Landgrebe in seiner Darstellung der Husserlschen Phänomenologie das Hauptaugenmerk auf die kontinuierliche Entwicklung seiner Gedanken legt, und eine „konsequente Entfaltung eines Grundmotives“ (Landgrebe, 1963, 10) sieht, so widerspricht dies nur auf dem ersten Blick dem vorliegenden Befund, insofern es unbestritten bleibt, dass Husserl einigen Grundprinzipien der Phänomenologie - dem Gedanken der Intentionalität oder der Reduktion - treu bleibt, welche für inhaltliche Wendungen gewissermaßen erst den Rahmen abgeben.

Merleau-Ponty weit weniger als Name eines wirklichen Menschen dient, sondern vielmehr zur Chiffre für einen Denkstil wird, der sich mit der realen Person Edmund Husserl zum ersten Mal einen Weg gebahnt hat.

Kapitel 3

Eidetik zwischen Lebenswelt und Wissenschaft

Für Husserl kommt die Phänomenologie an Strenge der Naturwissenschaft gleich. Was sie von jener unterscheidet, ist lediglich der Grad an Exaktheit, die von Wissenschaft zu Wissenschaft notwendig variiert. Die Vehemenz aber, mit der Husserl die Wissenschaftlichkeit seiner Phänomenologie betont, lässt sich nur durch die Vorherrschaft der Naturwissenschaften, die das Maß an Exaktheit und wissenschaftlicher Strenge allererst abgeben, verstehen. Es mag also nicht verwundern, dass Husserl die Phänomenologie an ihnen ausrichtet. Ungefragt bleibt dabei jedoch, ob er damit gleichzeitig Voraussetzungen übernimmt, die seinem eigenen Unterfangen im Wege stehen, bzw. ob es eine Gemeinsamkeit zwischen der Phänomenologie Husserlscher Prägung und den Naturwissenschaften gibt, die das, was Merleau-Ponty „être-au-monde“ und Heidegger „In-der-Welt-sein“ nennt, verdeckt.

Man wird nicht ganz falsch liegen, betrachtet man Husserls kurzen Text *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Hua XXV), entstanden um die Jahreswende 1910/1911, als programmatische Schrift, die nicht nur Husserls Verhältnis zur Naturwissenschaft und Philosophie ausloten will, sondern auch den eigenen Themenkreis umreißt, der für die folgenden Arbeitsjahre im Zentrum seiner Aufmerksamkeit stehen soll. Die Distanzierung von der damals vorherrschenden „Weltanschauungsphilosophie“ drückt sich implizit bereits im Titel aus, denn Wissenschaftlichkeit lässt sich dieser, so betont Husserl zu Recht, nur bedingt zuschreiben. Komplizierter ist jedoch sein Verhältnis zu den Naturwissenschaften. Da sich der Begriff der Natur in der Husserlschen Phänomenologie jedoch nur über dessen Aufklärung verstehen lässt, sei hier einiges dazu bemerkt.

Es ist Husserl keineswegs darum zu tun, die Naturwissenschaften inhaltlich oder formal zu kritisieren, vielmehr steht er in der Reihe jener Philosophen, die ihre Leistungen und Fortschritte offen bewundern. Trotzdem soll sich die Phänomenologie nicht als eine Wissenschaft unter anderen in den Forschungsbetrieb einordnen, sondern, so Husserls Anspruch, sie soll die Naturwissenschaft und ihren Gegenstandsbereich fundieren und zur Klärung bringen. Denn, wenn die Errungenschaften der Naturwissenschaften auch

unbestreitbar sind, so bleiben sie dennoch dadurch gekennzeichnet, dass sie ihre eigenen Voraussetzungen nicht zureichend verstehen. Dabei denkt Husserl nicht nur an ihre notwendige Situiertheit in der Lebenswelt - ein Thema, das er erst später ausführlich entfalten wird - sondern vor allem an die Genese jener Gegenstände, die für den Wissenschaftler im Blickpunkt stehen. Es sind dies die Gegenstände der klassischen Physik. Husserls Kritik richtet sich in der Folge vielmehr gegen die Geisteswissenschaftler und Psychologen, welche, auf naive Weise das Vorgehen der Physiker nachahmend, das Bewusstsein als ein ebensolches physisches Ding verstehen - es damit „naturalisieren“ - und seine ureigenste Seinsweise verkennen. Solcherart als Ding unter Dingen verstanden, bleibt das Bewusstsein nämlich nur in seiner empirischen Erscheinungsweise im Fokus des Psychologen, seine *reine* Seite aber unbemerkt.

Es wird sich später zeigen, inwiefern das Bewusstsein im phänomenologischen Verständnis notwendig ein „Gegenwurf von Natur“ (Hua XXV, 31) sein muss - und auch, warum nicht. Vorerst sei betont, dass gerade weil Husserl, den „Siegesszug“ der Naturwissenschaften unumwunden affirmiert, er es auch nicht für notwendig erachtet den Begriff von Natur, der mit diesem einhergeht, in eine philosophische Analyse zu überführen, sondern nur vor einer „Naturalisierung“ des Bewusstseins warnt, und dieses damit dem Zugriff der Naturwissenschaften entzieht. Denn, der Erfolg, den sie erzielen, so scheint Husserls Folgerung zu sein, gibt ihnen auch in ihrem Vorverständnis von Natur Recht und etwas vorschnell sucht er so in unserer Lebenswelt die Ausgangspunkte dieser Wissenschaft, ohne sich zu fragen, ob sich Natur im Sein als Gegenstand erschöpft. Es ist deshalb nicht erstaunlich, dass Husserl Natur nie anders als naturwissenschaftlich begreift und sie als Summe der innerweltlichen, distinkten Gegenstände, als „Einheit des räumlich-zeitlichen Seins nach exakten Naturgesetzen“ (Hua XXV, 8) definiert.

Daraus folgt jedoch zugleich, dass das Bewusstsein, welches bisher immer nur gegenständlich gedacht worden war, nunmehr auch kein Teil der Natur sein kann, da es eben, so Husserl, kein Gegenstand ist, sondern vielmehr den kontinuierlichen Fluss darstellt, in welchem sich Gegenstände allererst konstituieren können. Dieser Bewusstseinsfluss präsentiert sich als ein unaufhörliches Fluktuieren, in welchem die Phänomene absolute Einzelheiten sind. Aufgrund dieser Flüchtigkeit des Bewusstseins, benötigen wir aber eine Methode, die allgemeingültige Aussagen darüber ermöglicht. Husserl nennt sie Eidetik. Die Eidetik ist eine Wissenschaft der Wesen, da sie versucht, allgemeine Wesengesetze zu formulieren und damit verhindert, dass die Phänomenologie sich darin erschöpft das Auftreten der singulären Phänomene lediglich zu dokumentieren. Da sie so der empirischen Tatsachenschaft entgegengesetzt und der Begriff der „Natur“ aus einer rein naturwissenschaftlichen Perspektive verstanden wird, scheint es, als stünden die Begriffe „Natur“ und „Wesen“ in einem konträren Gegensatz (vgl. Hua XXV). Doch Husserl wird auch von einer Eidetik der Natur sprechen, die der empirischen Wissenschaft vorausgeht. Sehen wir uns deshalb die Grundgedanken der Eidetik, die laut Husserl die Phänomenologie fast zur Gänze ausmacht¹, in aller Kürze an.

¹So sagt Husserl in einer Beilage zu den *Ideen III*, die Phänomenologie vollziehe „sich fast ganz in

Die Eidetik - vom griechischen Eidos (Wesen) stammend - versucht apriorische Aussagen über einen Gegenstandsbereich zu treffen bzw. die Grenzen des Gegenstandsbereiches allererst objektiv gültig und apriorisch festzulegen. Sie ist deshalb untrennbar verknüpft mit Husserls Konzept der Ontologie, der „apriorischen Gegenstandslehre“ (Hua XVII, 82). Husserl unterteilt sie in eine formale und eine materiale Ontologie bzw. Eidetik, wobei erstere sich mit den formal-logischen Grundbegriffen als solchen, also der Logik und Urteilslehre, beschäftigt. Letztere hingegen erfasst inhaltlich das individuell Seiende in seinem Gegenstandsbereich, seiner Region, so z.B. „Ding“, „Mensch“ oder „Kulturgegenstand“. Die Region ist dabei „nichts anderes als die gesamte zu einem Konkretum gehörige oberste Gattungseinheit“ (Hua III/1, 36). Auch der Begriff der „Natur“ gehört hier her.

Eine Eidetik vollzieht sich für Husserl im Wesentlichen durch eine „eidetische Variation“: Ausgehend von einem typischen Exempel, mit dem wir in der Lebenswelt vertraut sind, etwa einem materiellen Ding, wird dieses gedanklich so lange variiert und umgebildet bis wir an die Grenzen seines Begriffes stoßen. Die Variantenreihe erlaubt nämlich, durch Überschiebung und Vergleichung der Individuen das Herausheben des Invarianten, das sich durch alle Exempla, insofern sie zur fraglichen Region gehören, durchziehen *muss*. Auf diese Weise wird ersichtlich, was notwendig zu einem Seienden einer bestimmten Region gehört, welche Momente es wesentlich auszeichnen und damit apriori zu seinem Begriff gehören und welche nicht.

Die Eidetik ist somit die Suche nach den invarianten Strukturen einer Gegenstandsart. Sie müssen insofern als apriori gegeben bezeichnet werden, als wir in der Variation nicht auf die Erfahrung angewiesen sind, sondern erfahrungsunabhängig einsehen, wo die Grenzen der Gegenstandsart liegen. Das heißt aber zugleich, dass das Exempel, von welchem die Variation seinen Ausgang nimmt, nicht thetisch, als ein in der Welt Vorkommendes, gesetzt wird. Eine Variation, die nämlich daran festhält, dass das Variierte ein faktisches Seiendes ist, ergibt zwar einen *allgemeinen*, aber *nicht* essentiellen Begriff, weil er der Kontingenz der Erfahrung verhaftet bleibt. Diese Bindung an die Welt gilt es deshalb, so Husserl, auszuschalten, um die vollkommene Reinheit und Apriorität des Wesens zu garantieren. Die Variation soll sich auf diese Weise ausschließlich im Bereich der Phantasie bewegen und falls ein gewähltes Ausgangsindividuum kein reines Fiktum, sondern wie im Falle des Naturgegenstandes, eine Tatsache ist, so müssen wir es als bloße Möglichkeit, ungeachtet seiner tatsächlichen Vorhandenheit, ansehen. Die Eidetik bewegt sich deshalb in einem Raum der bloßen Möglichkeit, die „keine Natur mehr“ (Hua V, 30) ist, sondern dieser apriori vorausgeht. Wirklichkeit ist hierbei lediglich als eine „Möglichkeit unter anderen Möglichkeiten“ anzusehen (Hua IX, 74).

Husserls Beharren auf der apriorischen Gegebenheitsweise der regionalen Ontologien begründet sich jedoch nicht, wie man vielleicht vorschnell vermuten könnte, in einem idealistischen Vorurteil, das Husserl mit Kant und dem deutschen Idealismus teilt, sondern, so betont Ludwig Landgrebe, vielmehr in der konkreten Erfahrung des Seienden Form von Wesensdeskriptionen, die sich in direkter Intuition bewegen“ (Hua V, 134).

als solchen. In der Wahrnehmung erfahren wir unsere Umwelt nämlich immer schon in gewisser Hinsicht geordnet, sie bietet sich uns in einer „Struktur der Vergleichbarkeit“ (Landgrebe, 1963, S.144). Die Untersuchung der Gegenstände auf Gemeinsamkeiten und Besonderheiten hin, die es von anderem Seienden unterscheiden, wäre nämlich nicht möglich, wenn sich dieses nicht von vornherein, d.h. vor jeder Erfahrung, als Vergleichbares oder Unterscheidbares, also in einer regionalen Ordnung gegliedert, darbieten würde.

Jeder Naturgegenstand, jeder empirische Gegenstand überhaupt ordnet sich in dieser Weise einer eidetischen „Region“ von empirischen Gegenständen mit eigenen regionalen Grundbegriffen ein und auf diese Weise stellt sich Husserl die Aufgabe, alles faktische Sein in „Seinsregionen“ einzuteilen, denen jeweils eine eidetische Wissenschaft mit eigenen synthetischen Urteilen a priori entspricht. Aus diesem Grund stellt das vollständige System aller Wesensdeskriptionen „die Idee eines vollständigen Ideenreiches“ (Hua V, 99) dar. Alle empirischen Wissenschaften sind auf eine bestimmte Seinsregion bezogen und fundiert in einer eidetischen Wissenschaft der betreffenden Region. Ausgehend von einer solchen „Klassifikation‘ der Wissenschaften“ (Hua III/1, 38) nähert sich Husserl dem Begriff der Natur über die Bemühung einer regionalen Ontologie dessen, was naturwissenschaftlich unter Natur verstanden wird und versucht sie so als das reine Eidos der Naturwissenschaft zu denken:

Jede Tatsachenwissenschaft (Erfahrungswissenschaft) hat wesentliche theoretische Fundamente in eidetischen Ontologien. [...] In dieser Art entspricht z. B. allen naturwissenschaftlichen Disziplinen die eidetische Wissenschaft von der physischen Natur überhaupt (die Ontologie der Natur) [...]. (Hua III/1, 23f.)

Ontologie der Natur ist für Husserl also gleichbedeutend mit der eidetischen Erforschung dessen, was naturwissenschaftlich unter Natur verstanden wird. Sie orientiert sich an der Art, wie das Seiende bereits Thema der Wissenschaft wurde und ist demzufolge eine bloß retrospektive Herausstellung der Wesensgesetzlichkeiten des naturwissenschaftlichen Objektbegriffes. Dies rechtfertigt sich für Husserl dadurch, dass die Naturwissenschaft dasjenige Seiende, das in der lebensweltlichen Erfahrung nur undeutlich gegeben ist, durch eine einheitliche Methode auf eine strenge und kohärente Begrifflichkeit bringt. Sie macht den lebensweltlichen Gegenstand der Erfahrung zum wissenschaftlichen Forschungsobjekt. Da die Gegenstände, mit denen es der Naturwissenschaftler zu tun hat, somit aus der natürlichen Lebenswelt stammen (jedoch nicht mit diesen zusammenfallen²), kann Husserl zwar einerseits behaupten, eine Eidetik der Natur gehe aus von den Gegenständen der Lebenswelt, sei jedoch andererseits gleichbedeutend mit einer Eidetik des naturwissenschaftlichen Gegenstandes. Vorausgesetzt bleibt dabei jedoch, dass die

²„Dadurch, daß das anschauliche Ding bloße ‚Erscheinung‘ des Dinges der Physik ist, das selbst anschaulich gar nicht zu haben, also eigentlich nie erfahren ist, ist auch das Erfahrene und seine Erfahrungseigenschaften nicht das physikalische Thema, sondern nur ein Mittel, zum Thema zu kommen.“ (Hua V, 68)

methodische Abstraktion, die den Naturwissenschaften eigen ist, nichts Wesentliches am Begriff ändert.

Sowohl die Lebenswelt als auch die Naturwissenschaften müssen somit den selben eidetischen Gesetzen gehorchen und zwar einerseits, weil uns bereits die Lebenswelt in verschiedener Hinsicht strukturiert erscheint, und andererseits weil die Naturwissenschaft qua Erfahrungswissenschaft, teilte sie die eidetischen Gesetze *nicht* mit der Lebenswelt, gleichsam in der Luft schweben würde und keinerlei Gemeinsamkeit mit ihr hätte (folglich nicht mehr Erfahrungswissenschaft wäre).

Trotz dieser Übereinstimmung folgt die eidetische Wesenssuche aber den Vorgaben der Naturwissenschaft. Landgrebe fasst diesen Sachverhalt folgendermaßen: „Die Wesensverfassung des Seienden eines bestimmten Gebietes geht an sich seiner tatsächlichen Erschließung in der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft voran, wengleich freilich die Entdeckung dieser Wesensverfassung erst eine nachkommende ist“ (Landgrebe, 1963, 145) unterlässt es jedoch zu fragen, *warum* die Eidetik nur eine nachträgliche Arbeit leisten kann.

Die Apriorität der regionalen Grundbegriffe korreliert bei Husserl somit mit einer notwendig retrospektiven, eidetischen Erfassung dieser, obwohl doch die eidetischen Charakteristika des Seienden schon in der Lebenswelt wirksam sein müssen um von einer wahrhaft apriorischen Gegebenheit sprechen zu können. Das Verhältnis von Erfahrungswissenschaft und Eidetik, bzw. genauer zwischen Naturwissenschaft und Eidetik der Natur bleibt damit aber prekär, denn was ist mit den Momenten eines Begriffes, die für die Naturwissenschaft belanglos sind und damit außen vor bleiben? Folgt die Phänomenologie in der Husserlschen Prägung - bei allen nachträglichen Fundierungsversuchen - damit nicht von vornherein den Naturwissenschaften in ihrem objektivistischen (euklidischen) Weltbild, das die Welt als Summe distinkter Gegenstände versteht? Muss sie die eidetischen Gesetze, die schließlich apriorische Geltung beanspruchen, bei einer Paradigmenänderung in den Naturwissenschaften revidieren?

Das einseitige Bestreben Husserls die Naturwissenschaften lediglich zu fundieren, ohne sie in ihrem inhaltlichen Kern zu überdenken, führt damit zu einer Vorstellung von Natur, die sich, obwohl sie nachträglich auch für unseren lebensweltlichen Alltag gültig sein soll, als unangemessen erweist. Natur zeigt sich uns hier vielmehr durch jene Phänomene, die die Wurzel bereits des griechischen Begriffes der φύσις bilden, also durch das Wachsen, Keimen, Gebären und nicht zuletzt, durch unsere Geburt. Bei Husserl hingegen meint Phänomenologie der Natur lediglich ein „Korrelat[...] des naturwissenschaftlichen Bewußtseins“ (Hua III/1, 159).

Kapitel 4

Regionale Ontologie der Natur

Die regionale Ontologie des Dinges bietet für Husserl also den Leitfaden zur Bestimmung von Natur insgesamt und in weiterer Folge auch für die bewusstseinsmäßige Konstitution dieser. Sie bestimmt die *konstitutiven* Momente des Begriffes, also jene, die notwendig vorhanden sein müssen, um sinnvollerweise von einem Naturgegenstand reden zu können. In ihrem „originär gebenden Akt“, nämlich der „materielle[n] Wahrnehmung (Dingwahrnehmung)“, konstituiert sich die Natur in einem „einheitlichen räumlich-zeitlich-kausalen Zusammenhang“ (Hua V, 2).

Die materielle Natur als kausal geregelte Objektwelt stellt für Husserl die unterste Schicht im Aufbau der Natur dar, weil alle natürlichen Vorgänge nur an einem wahrgenommenen, materiellen Ding zur Gegebenheit kommen können. Auf dieser materiellen „Fundamentalschicht der natürlichen Welt“ (Hua III/1, 80) sind die animalische und darauf die seelische Natur als weitere Schichten aufgebaut und aus diesem Grund kommt der Untersuchung ihrer Konstitution auch fundamentale Bedeutung zu.

Doch bereits innerhalb des materiellen Dinges unterscheidet Husserl drei Schichten: jeder Gegenstand erweist sich in einer Eidetik nämlich notwendig als ein in der Zeit verharrendes (*res temporalis*), räumlich ausgedehntes (*res extensa*) und mit anderen Dingen kausal verbundenes (*res materialis*) Seiendes (Vgl. Claesges, 1971, 93). Nehmen wir einen beliebigen Gegenstand als Ausgangspunkt einer eidetischen Variation, so stellt sich heraus, dass ihm diese Eigenschaften *vor* allen anderen zukommen, und damit zu seinen wesentlichen Bestimmungen gezählt werden müssen¹:

1. Ein Gegenstand ist wesentlich durch seine Zeitlichkeit bestimmt, insofern er sich in der objektiven Zeit einordnet und als Einheit in der Dauer erscheint. Einen Gegenstand, der in der Zeit nicht verharrte, sondern beliebig entstände und ins Nichts verschwände, würden wir nicht als solchen ansehen. Dies schließt ein Entstehen und Vergehen in der Zeit natürlich nicht prinzipiell aus, allerdings muss es sich dabei um ein Vorgehen handeln, das kausalen Gesetzen folgt.

¹So sind etwa die Eigenschaften Färbung, Geruch oder Gewicht nur denkbar an und mit einem Gegenstand, der räumlich, zeitlich und kausal organisiert ist. Beispielsweise ist es vorstellbar, dass ein Gegenstand keine Farbe hat (etwa eine transparente Glasscheibe) oder weder Geruch noch Gewicht aufweist, während die genannten drei Merkmale Bestimmungen *sine qua non* darstellen.

2. Genauso kommt dem Gegenstand die Ausgedehntheit wesentlich zu: ein Gegenstand ohne Ausdehnung ist schlechterdings undenkbar. Eine freie Variation nämlich, die von einem beliebigen Gegenstand ausgehend, dessen Extension fiktiv vernichten wollte, stieße auf eine Grenze, die sobald überschritten kein sinnvolles physisches Gebilde mehr ergäbe. Die körperliche Ausdehnung - nach Descartes die grundlegende Eigenschaft der Objektwelt - ist keine „reale Eigenschaft“ sondern eine „Wesensform aller realen Eigenschaften“ und damit „Wesensfundament und Form für alle anderen Bestimmungen“ (Hua IV, 31f.). Aus der eidetischen Variation folgt deshalb: ein Ding *muss* a priori eine sinnlich wahrnehmbare Gestalt im Weltraum haben, die in seiner Lage oder Form veränderbar ist.

3. Eine besondere Stellung im Aufbau der eidetischen Region der Gegenständlichkeit kommt für Husserl der Materialität zu. Im Gegensatz zu Descartes sieht er nämlich nicht allein die *extensio* als das grundwesentliche Prädikat der Dingwelt an, sondern unterstreicht ihre notwendige Materialität. Die Materialität des Gegenstandes bezeichnet die Abhängigkeit eines Dinges von anderen Dingen in seiner Umgebung, also den kausalen Wirkungszusammenhang in der Objektwelt, der von den Naturwissenschaften erforscht wird. Die dingliche Realität ist nur in einer kausalen Verkettung vorstellbar, eine „Substanz (in dem Sinne wie jedes objektiv Reale Substanz ist), die *allein* wäre, *ist ein Nonsens*“ (Hua V, 4). Allerdings zeigt sich diese kausale Interdependenz nicht vom transzendental reduzierten Gegenstand selbst her. Die Wahrnehmung eines Gegenstandes allein zeigt uns nämlich immer nur dessen „Phantom“ oder „Schema“ (vgl. Hua IV, 36f.) und gibt uns letztlich kein Mittel uns von seiner Realität zu überzeugen. Erst durch den Bezug des Dinges auf seine Umgebung lässt sich ihm objektive Realität zusprechen, wobei eine bestimmte Veränderung der Umstände, bestimmte Veränderungen im Gegenstandsschema wiederholbar und in geordneter Weise nach sich ziehen müssen. Träte eine Wirkung trotz der Gegebenheit der Ursache nicht ein, erwiese sich ein Gegenstand unabhängig von anderen, wären wir genötigt sein Gegenstand-sein zu bestreiten. Es handelte sich dann um ein bloßes Gegenstandsphantom. „Ding ist eben nicht Seiendes überhaupt, sondern Identisches im Verband kausaler Abhängigkeiten.“ (Hua V, 30)

Obwohl jede dieser Schichten für ein Seiendes der Region „natürliches Ding“ notwendig gegeben sein muss, damit wir sinnvollerweise von einem Gegenstand reden können, unterliegen sie selbst wiederum einer Fundierungsordnung. Alles Vorkommende muss zunächst nämlich notwendig zeitlich organisiert sein, darauf folgt seine räumliche Ausgedehntheit und erst aufbauend auf diese wird eine Interaktion mit anderen Gegenständen, also die es, im Gegensatz zum bloßen Phantom bestimmende Materialität, denkbar. Gegenständlichkeit und damit Natur reduziert sich folglich für Husserl auf diese drei Wesensmerkmale.

Im gewöhnlichen Leben haben wir es aber streng genommen nie mit Naturobjekten

zu tun: „was wir Dinge nennen, das sind Gemälde, Statuen, Gärten [...]“ (Hua IV, 27). Hier erscheinen uns die Gegenstände nämlich immer als „Objekt[e] höherer Stufe“ (ebd., 9), also behaftet mit wertenden, praktischen Prädikaten, die auf das bloße, natürliche Ding aufgebaut sind. Die bloße Gegenständlichkeit erweist sich damit als Abstraktion der Naturwissenschaft, die keine praktischen und wertenden Prädikate kennt. Doch gerade weil diese Abstraktion für Husserl keineswegs willkürlich oder beliebig ist (vgl. ebd., 25), sondern der natürlichen Ordnung in ihrem Stufenbau folgt und sich allererst auf das Fundament des lebensweltlichen Wertobjekts bezieht, gebührt ihren Objekten die Bezeichnung „Natur“ in einem besonderen und ursprünglichen Sinne.

Es zeigen sich hier greifbar wiederum die Spannungen, die sich durch Husserls Begriff der Eidetik ergeben: einerseits stammt der leitende Vorbegriff der eidetischen Variation nicht aus der Lebenswelt, sondern wird durch die empirischen Wissenschaften vorgegeben, andererseits soll die Welt a priori diesen ontologischen Begriffen folgen, durch sie *vor* jeder Erfahrung geprägt sein. Und da das Wesen des Dinges als Ergebnis einer regionalen Ontologie der Naturwissenschaft entspricht und letztlich das Ding im euklidisch-newtonschen Sinne meint, muss Husserl unserer alltäglichen, lebensweltlichen Orientierung das Gegebensein natürlicher Objekte absprechen und ihr nur kulturelle, geistige Dinge zugestehen. Aus der naturwissenschaftlichen Perspektive scheint diese geistige Umwelt als ein kultureller Überbau auf die Welt der natürlichen, physikalischen Dinge, die uns in der Lebenswelt nicht in ihrer Reinheit gegeben sind. Für Husserl wird es hingegen um eine Umkehrung der Verhältnisse und damit um die Wiederherstellung der richtigen Rangordnung gehen, insofern er der Überzeugung ist, die lebensweltliche also geistige Umwelt sei primär, die naturwissenschaftliche Dinglichkeit eine bloß sekundäre Abstraktion davon. Dabei übersieht er jedoch, dass Natur mehr bedeutet als das Ergebnis der naturwissenschaftlichen Abstraktion und unterlässt es, aufgrund der explizit szientifischen Ausrichtung der Eidetik, danach zu fragen.

Die Phänomenologie erschöpft sich jedoch nicht in einer Eidetik der Gegenstandsregionen, sondern fordert die Aufklärung ihres Konstitutionsgeschehen im Bewusstsein. Zwar kommt der materiellen Natur, insofern sie allen anderen transzendenten Realitäten zugrundeliegt, eine „ausgezeichnete Stellung“ (Hua III/1, 354f.) zu, nichtsdestotrotz muss auch sie, da sie sich wie jede andere Region erst bewusstseinsmäßig konstituiert, auf ihren Ursprung im transzendentalen Ego zurückgeführt werden. Aus diesem Grund ist die transzendente Phänomenologie für Husserl die fundamentale Ontologie:²

Die ontologische Betrachtungsweise ist sozusagen katastematisch. Sie nimmt die Einheiten in ihrer Identität und um ihrer Identität willen als wie ein Festes. Die phänomenologisch-konstitutive Betrachtung nimmt die Einheit im Fluß, nämlich als Einheit eines konstituierenden Flusses [...]. Diese Betrachtung ist gewissermaßen „kinetisch“ oder „genetisch“ [...]. (Hua V, 129)

²Die Ausführungen im ersten Teil der vorliegenden Arbeit machen nun die Nähe der Heideggerschen „Fundamentalontologie“ mit der Husserlschen transzendentalen Phänomenologie ersichtlich.

Da sich für Husserl der Sinn eines Gegenstandes – und diesem Gedanken blieb er bis zu seinem Spätwerk, der *Krisis*, treu – nur in dessen transzendentalen Genese erschließt, müssen wir uns, um ein Verständnis von Natur im Husserlschen Sinne zu erreichen, seiner Konstitutionsgeschichte im transzendentalen Bewusstsein zuwenden. Es ist dies die Rückfrage auf die Weise der Gegebenheit im Bewusstsein. Dabei werden wir uns allerdings auf das Ding qua *res extensa* beschränken und sowohl von seiner Zeitlichkeit als auch von seiner Abhängigkeit von anderen Gegenständen abstrahieren müssen.

Kapitel 5

Ein Abgrund des Sinns

Gemäß dem phänomenologischen „Prinzip aller Prinzipien“, welches die Untersuchungen der Phänomenologie auf die „originär gebende Anschauung“ (Hua III/1, 51) verweist und in deren Grenzen beschränkt wissen will, können Gegenstände nur im Wie ihres Gegebenseins für das Bewusstsein zum Thema werden. Doch was zunächst als methodologische Forschungsmaxime scheint, erweist sich in der Folge mehr und mehr als ontologisches Seinskriterium, misst Husserl doch die Seinsart des Bewusstseins und der Gegenstände an diesem „Wie ihres Gegebenseins“.

Es waren besonders jene Husserl-Interpreten, die sensibel reagierten auf jede Form von „Idealismus“¹, die diese scheinbare Gleichsetzung von Gegebenheit und Sein bemängelten. Und in der Tat, ließe sich hierauf einwenden, die Beschaffenheit der Wahrnehmung sei für die genuine Seinsweise ihres Gegenstandes irrelevant oder bloß sekundär, denn sie ändere nichts an der Beschaffenheit des Wahrgenommenen. Dass damit das Feld der Phänomenologie bereits hinter sich gelassen wird, ist jedoch offensichtlich, entstellt eine solche Ansicht doch den ursprünglichen Sinn der phänomenologischen Reduktion und des Gedankens der Korrelation von Bewusstsein und Gegenstand.

¹So etwa Philipse (1995) und Ingarden (1998). Generell sei bemerkt, dass, obwohl die folgenden Überlegungen eine große Ähnlichkeit mit den Untersuchungen des „Idealismus-Problems“ bei Husserl aufweisen, sie sich nicht in der Frage erschöpfen, ob und inwiefern Husserls Phänomenologie, die er selbst als „transzendentalen Idealismus“ bezeichnet, eine Spielart des klassischen Idealismus im Sinne Berkeleys oder der Tradition des deutschen Idealismus ist, welcher - selbst wiederum tendenziös interpretiert - die Realität der Welt bestreitet und ihr nur als Konstrukt des Bewusstseins gewissermaßen eine idealische Existenz billigt. So versuchen etwa Ingarden (1998), Moran (2003) und Philipse (1995) zu beweisen, Husserl sei ein Idealist in eben diesem „starken“ Sinn. Im Gegensatz dazu liest Zahavi (2008) Husserl auf eine andere Weise, indem er zu zeigen unternimmt, Husserls Position sei viel eher mit derjenigen vereinbar, welche im zeitgenössischen, analytischen Diskurs „Externalismus“ genannt wird, da er lediglich behaupte, „that reality can only appear thanks to subjectivity“ (Zahavi, 2008, 363). Während sich erstere jedoch auf viele Stellen, vor allem aus den *Ideen I* berufen können, scheint Zahavis Lektüre eher allgemein inspiriert vom „Geist“ der Phänomenologie und beschränkt sich daher auf einige Manuskriptstellen Husserls. Ein interessanter - die Natur-Frage in der Phänomenologie Husserls letztlich aber nicht wesentlich berührender - Versuch findet sich bei Broekman (1963). Die vorliegende Arbeit erweist sich insofern unabhängig von dieser Diskussion, als es ihr nicht darauf ankommt, ob die Realität phänomenologisch betrachtet lediglich ein Bewusstseinskonstrukt ist, oder nicht, sondern grundsätzlicher die Trennung von Natur und Bewusstsein hinterfragt. Es sei hier deshalb dahingestellt, ob der Begriff der „Konstitution“ bei Husserl lediglich „methodischen“ oder „metaphysischen“ Charakter besitzt (vgl. dazu Landgrebe, 1963, 161).

Wie ließe sich dieser Kritik nun anders begegnen als durch die genauso lapidare, wie einleuchtende Gegenfrage, welchen Sinn der Begriff „Gegenstand“ denn für uns haben kann, wenn nicht den, den er aus unserer Erfahrung allererst gewinnt? Und muss nicht jede Theorie eines beliebigen Gegenstandes auf jene Erfahrung allererst rekurrieren, selbst wenn sie sie zum bloßen „Schein“ deklarieren wollte?

Es scheint uns also folgerichtig, wenn Husserl unsere alltäglichen Wahrnehmungsgegenstände auf allgemeinste Art und Weise als „Einheiten des Sinnes“ charakterisiert, sofern wir unter „Sinn“ das Ergebnis eines transzendentalen Bewusstseinsgeschehens verstehen dürfen. Und wenn zwischen Bewusstsein und Natur in der Tat ein „wahrer Abgrund des Sinnes“ (Hua III/1, 105) klappt, sodass deren ontologische Verschiedenheit, die Husserl als die „kardinalste, die es überhaupt gibt“ (Hua III/1, 88) bezeichnet, eine prinzipielle ist, so muss auch diese sich erst durch die Verschiedenheit in der Gegebenheitsweise erweisen. Untersuchen wir also, worin der Unterschied in der Gegebenheitsweise von Natur und Bewusstsein besteht.

Bereits in den *Logischen Untersuchungen* findet sich eine Beilage mit dem Titel „Äußere und innere Wahrnehmung. Physische und psychische Phänomene“, die mit dem Versuch die Gegebenheitsweisen von Dingen und Erlebnissen zu unterscheiden, stark auf deren konträre Gegenüberstellung in den *Ideen I* vorausweist. In einer Analyse der Gegebenheitsweisen unterscheidet Husserl hier die Dinge, die dem Bewusstsein transzendent sind, also die physischen Dinge von psychischen Phänomenen, „wie Vorstellen, Urteilen, Vermuten, Wünsen, Hoffen usw.“ (Hua XIX/2, 226), die von den ersteren dermaßen verschieden sind, dass sie wie eine „andere Welt“ (ebd.) scheinen. Da eine Definition, die die physische, „äußere“ Wahrnehmung über die notwendigen Sinnesorgane bestimmen wollte, dem Gedanken der phänomenologischen Reduktion zuwiderliefe, muss Husserl sich rein deskriptiv darauf beschränken, wie sich Phänomene beider Klassen dem Bewusstsein geben.

Dabei zeigt sich, dass sich transzendente Raumdinge notwendigerweise nur in „Abschattungen“ zeigen. Es ist ihnen wesentlich, nur einseitig gegeben zu sein und dem Bewusstsein nie alle Eigenschaften auf einmal zu präsentieren. Dabei werden die aktuell nicht wahrgenommenen Seiten aber in einer „Appräsentation“ mitgemeint, insofern ich z.B. voraussetze, ein gerade wahrgenommenes Haus habe auch eine Hinterseite, auch wenn ich diese nie zu Gesicht bekommen habe. Gehe ich dann um das Haus herum, so werden die verschiedenen Ansichten, in einer „Synthese der Identifikation“ (Hua III/1, 86) zusammengefügt, wobei aber immer die Möglichkeit besteht, dass die vorher mitgemeinten Gegenstandsseiten nicht meiner Erwartung entsprechen und sich - um im Beispiel zu bleiben - das Haus als bloße Filmkulisse ohne Innenräume erweist. Da nie alle Eigenschaften eines Dinges („eigentlich“) wahrgenommen werden können, haftet ihm stets ein „Horizont uneigentlicher ‚Mitgegebenheit‘ und mehr oder minder vager Unbestimmtheit“ an, weshalb es zum Wesen einer Dingwahrnehmung gehört, „in infinitum unvollkommen“ (Hua III/1, 92) zu sein. Zur Wahrnehmung eines Dinges gehört also ein „vielfältiges System von kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmannigfaltig-

keiten“ (Hua III/1, 85), dessen letztlich unerreichbarer Einheitspol das Ding ist, insofern in ihm alle Erscheinungen zusammenlaufen. Während Husserl nun die Abschattungen des Dinges zum „reellen“ Bestand des Bewusstseins rechnet, ist das Wahrnehmungsding notwendig transzendent gegenüber seinen Wahrnehmungen, da es durch diese niemals vollständig einholbar ist.

Bewusstseinsimmanente *Erlebnisse* hingegen, zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich nicht darstellen, sondern, so Husserl in den *Ideen I*, „in der Wahrnehmung als ‚Absolutes‘ gegeben“ (Hua III/1, 92) sind:

Ein Gefühlserlebnis schattet sich nicht ab. Blicke ich darauf hin, so habe ich ein Absolutes, es hat keine Seiten, die sich bald so, bald so darstellen könnten. Denkend kann ich Wahres und Falsches darüber denken, aber das, was im schauenden Blick dasteht, ist absolut da mit seinen Qualitäten, seiner Intensität usw. Ein Geigenton dagegen mit seiner objektiven Identität ist durch Abschattung gegeben, er hat seine wechselnden Erscheinungsweisen. (ebd.)

Da ein Erlebnis sich also nicht darstellt, sich nicht als Pol verschiedener Abschattungen zeigt, sondern sich als Ganzes in der immanenten Wahrnehmung gibt, macht es auch keinen Sinn an seiner Existenz zu zweifeln. Denn, so Husserl in einer an Descartes erinnernden Argumentation, auch wenn es sich um eine ledigliche Fiktion meines Bewusstseins handelt, so werde ich zwar dem Fiktum² keine Existenz zuerkennen können, das fingierende Bewusstsein hingegen ist absolut und unbezweifelbar gegeben, eine „Sphäre absoluter Position“ (Hua III/1, 98). Die immanente Wahrnehmung ist deshalb immer adäquat.

Wesentlich inadäquat ist hingegen die Dingwahrnehmung: gerade weil sie ein einseitiger Wahrnehmungsverlauf ist, in dem das Ding sich zwar von immer mehr Seiten zeigt und damit immer mehr von sich preisgibt, ist es a priori jedoch stets denkbar, dass wir irgendwann erkennen, dass das Wahrgenommene auch nicht in dem von uns vorgestellten Sinne existiert, so z.B. im Falle der Hausattrappe. Die Dingwelt ist damit eine bloß präsumtive Wirklichkeit, die insofern nur „zufällig“ existiert, als es immer vorstellbar ist, dass sie sich als Schein oder Traum erweist.³

²Es ist wichtig zu beachten, dass auch das Fiktum sich nur einseitig in Abschattungen gibt. So ist auch ein *vorgestelltes* Märchenhaus immer notwendig ein Haus, das mir nur von einer bestimmten Seite, von einer bestimmten Perspektive aus zugänglich ist. Die Möglichkeit der Täuschung besteht nur im Bereich des Bewusstseinstranszendenten. Erinnere ich mich etwa an ein Haus, so kann es sein, dass ich mich täusche, was z.B. die Farbe der Fensterläden betrifft. Unbezweifelbar ist jedoch, *dass* ich mich erinnere und dabei ein *bestimmtes* Haus meine. Die nachträgliche Einsicht in meine Täuschung kann daran nichts ändern.

³Oft wird gegen diese Hypothese der Scheinhaftigkeit der Welt eingewendet, sie könne Welt nicht universal betreffen, sondern sich nur in einem gewissen Rahmen abspielen, welcher selbst unbezweifelbar sein muss. So kann sich etwa erweisen meine vermeintliche Dingwahrnehmung war lediglich eine Halluzination, die Existenz der Welt insgesamt zu bezweifeln bleibt jedoch widersinnig. Indes spricht Husserl nur davon, dass ein Zweifel immer *denkbar* bleibt und schließt damit keineswegs aus, dass sich an die Stelle der Gewissheit von der Welt eine andere Gewissheit stellt. Cartesianisch gesprochen: Wenn sich zeigte, dass ein „deus malignus“ uns permanent täuscht, so erhält eben jener „böse Geist“ das

Der ontologische Unterschied von Bewusstsein und Ding⁴ besteht also letztlich im Unterschied der Gegebenheitsweise: während transzendente Naturgegenstände immer inadäquat gegeben sind und nur als solche sinnvoll denkbar sind, sind Bewusstseinserebnisse adäquat gegeben. Hier findet sich „das Wesen der erkenntnistheoretischen Differenz, die man zwischen der inneren und der äußeren Wahrnehmung gesucht hat“ (Hua XIX/2, 239f.) und aus dieser resultiert die Zweifelhafteigkeit des Bewusstseinstranszendenten und die zweifellose Gegebenheit des Bewusstseinsimmanenten.

Obwohl die beiden Seinsbereiche somit prinzipiell geschieden sind, verweisen sie doch aufeinander, insofern die Rede von einem Ding unabhängig von aller Erfahrung keinen Sinn macht: „Was die Dinge sind, (...) das sind sie als Dinge der Erfahrung“ (Hua III/1, 100). Während also die Dinge nur bewusstseinsrelativ gegeben sein können, zeichnet sich das Bewusstsein dadurch aus, dass es auch ohne eine reale Welt vorstellbar ist, wengleich es dabei „modifiziert“⁵ würde. So schreibt Husserl im berüchtigten § 49 der *Ideen I*:

Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, daß es prinzipiell nulla „re“ indiget ad existendum. Andererseits ist die Welt der transzendenten „res“ durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen. [...] Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes. Hier ein sich abschattendes, nie absolut zu gebendes, bloß zufälliges und relatives Sein; dort ein notwendiges und absolutes Sein, prinzipiell nicht durch Abschattung und Erscheinung zu geben. (Hua III/1, 104)⁶

Die beiden Sphären sind somit also nicht als gleichwertige, sich gegenüberstehende Bereiche zu verstehen, sondern weisen eine unübersehbare Hierarchie auf. Denn, während es dem Bewusstsein eigentümlich ist, selbständig zu sein, braucht die Dingwelt dieses gleichsam als ihren Träger, einerlei, ob sie durch diesen in einem metaphysischen Sinne allererst geschaffen wird, oder nur zur Gegebenheit kommt. In beiden Fällen lässt sich eine wesentliche Inkommensurabilität von Bewusstsein und Natur feststellen.

Die erörterten Untersuchungen Husserls können in ihrer Wichtigkeit für die Phänomenologie kaum überschätzt werden, fußt doch, wie Rudolf Böhmer in seinen Arbeiten

Prädikat „Realität“, welches vordem der Wahrnehmungswelt zugesprochen wurde. Dies ändert nichts an der grundsätzlichen Möglichkeit einer Täuschung in der Domäne der Dingwelt.

⁴Es sei hier noch einmal daran erinnert, dass für Husserl Ding und Natur gleichzusetzen sind.

⁵Die Modifikation besteht vielleicht darin, dass ein solches Bewusstsein nur als solipsistisches denkbar wäre.

⁶Die Anführungszeichen, in welche die „res“ gesetzt werden, deuten darauf hin, dass es sich hier um die in der phänomenologischen Reduktion eingeklammerte Welt handelt - gelegentlich spricht Husserl ja auch davon, dass die Reduktion die Welt nicht auslösche, sondern in Anführungszeichen behalte. Korrelativ gesprochen heißt das, dass es sich um ein Bewusstsein handelt, dass in den zur Gegenstandskonstitution notwendigen „Identifikationssynthesen“ scheitert und es deshalb nur mit unzusammenhängenden Wahrnehmungsfetzen zu tun hat, die keine einheitliche Gegenstandswelt abzugeben imstande sind. Auch in einem solchen Fall, bleibt jedoch, so zeigt das Gedankenexperiment Husserls, das reine Bewusstsein in seiner Existenz unberührt.

zeigt, die Möglichkeit der phänomenologischen Reduktion und der Gedanke der transzendenten Konstitution auf dieser Nachweise der „prinzipielle[n] Ablösbarkeit der gesamten natürlichen Welt von der Domäne des Bewusstseins“ (Hua III/1; 99). Denn es lässt sich - ein angemessenes Verständnis dessen, was bei Husserl „immanent“ heißt, vorausgesetzt (vgl. Boehm, 1968, 176ff.) - die Reduktion als eine Einklammerung des Transzendentem bei gleichzeitigem Rückgang auf die „immanente Sphäre“ verstehen. Eine Phänomenologie, die einen gemeinsamen Grund von Natur und Bewusstsein annähme, bliebe deshalb verpflichtet, die Möglichkeit der phänomenologischen Reduktion zu begründen.

Die Dichotomie von Natur und Bewusstsein bildet demzufolge ein unhintergehbare Fundament für die weitere phänomenologische Forschung⁷ und bleibt deshalb auch beständig vorausgesetzt. Nichtsdestotrotz ist deren abgründige Verschiedenheit mit einem Problem behaftet, denn Husserl behauptet *zugleich* eine absolute Verschiedenheit der beiden Sphären *und* eine Angewiesenheit der Dingwelt auf das Bewusstsein. Diese strenge Scheidung der beiden Regionen, die wegen der Relativität der Dinge mit einer Präponderanz des Bewusstseins einhergeht, scheint unlösbar und nur mit einer Abschwächung denkbar, die entweder die abgründige Verschiedenheit von Bewusstsein und Natur oder die Angewiesenheit der Natur auf das Bewusstsein bestritte. Doch: eine Bestreitung des „Abgrundes“ verhinderte eine phänomenologische Reduktion, ein Verleugnen der Relativität der Dinge auf das transzendentale Bewusstsein bedeutete ein Ende für jede phänomenologische Forschung, deren Kennzeichen es doch ist, die Dinge im Wie ihres Gegebenseins für das Bewusstsein zu untersuchen.

Das Problem erweist sich damit in eben demselben Maße fundamental, wie die Distinktion von Bewusstsein und Natur in der Husserlschen Phänomenologie und reicht deshalb weiter als die Frage, ob Husserls Denken eher einer „realistischen“ oder „idealistischen“ Position zuzurechnen sei, bzw. ob dem Bewusstsein die Dinge gegeben sind, oder ob es sie in einer „Schöpfung der Natur“ (Hua XVI, 175) allererst hervorbringt. Denn unabhängig davon, ob die Analysen der *Ideen I* einen phänomenologischen Idealismus darstellen, der ein absolutes Bewusstsein voraussetzt, welches aus immanenten „Empfindungsdaten“, die reell im Bewusstsein enthalten sind, nämlich den „selbststellenden“ Abschattungen, Gegenstände erschafft und nach außen projiziert (vgl. Philipse, 1995) - eine Position, die unsere alltägliche Überzeugung von der unabhängigen Existenz der Welt in der Tat durchstreichen würde - stellt die Phänomenologie Husserlscher Prägung große Herausforderungen an ein Naturdenken, da es ein Sein scheinbar notwendig aus dem Zusammenhang des Seins ausnehmen muss: das Bewusstsein. Und wenn diesem exkludierten Sein insofern ein Vorzug zukäme, als alles andere Sein nur relativ auf dieses bestehen könnte und damit „seinsheteronom“ (Ingarden) wäre, so entbehrte die Frage nach der Natur, falls sie denn als Frage nach dem allumfassenden Kosmos verstanden werden darf, jeder Grundlage.

⁷Husserl nennt den Abschnitt der *Ideen I*, in welchem die erwähnte Unterscheidung durchgeführt wird „Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung“.

Kapitel 6

Reines Ich und Personalität

Die Husserlsche Dichotomie von Bewusstsein und Natur scheint damit fundamental für die Phänomenologie und deshalb unumstößlich. Gleichwohl darf die Erörterung nicht bei dieser noch etwas pauschalen Gegenüberstellung enden. Gemäß einem Satz von Rudolf Bernet, demzufolge die Bestimmung dessen, „was ein transzendentes Subjekt ist, [...] primär und wesentlich vom Begriff der transzendentalen Konstitution her (*und nicht umgekehrt!*)“ (Bernet, 2010, 10) zu geschehen hat, muss die Gegenstandskonstitution detaillierter untersucht werden, um von hier aus erneut auf die Verfasstheit des transzendentalen Bewusstseins zu schließen. Zunächst soll jedoch das Bewusstsein qua reines Ich, wie es sich im Ausgang von den *Ideen I* präsentiert, skizziert werden. Diese Skizze wird uns in der Folge als Bezugspunkt für Korrekturen dienen und hat deshalb einen rein kursorischen Charakter.

Bekanntlich lehnt Husserl in den *Logischen Untersuchungen* und auch noch zur Zeit der Vorlesung *Ding und Raum*¹ jedwede Konzeption eines reinen Ich als philosophisches Konstrukt ab. Die transzendente Epoché, die alles Bewusstseinstranszendente ausschaltet bzw. einklammert, kann auch vor dem Bewusstsein als empirisches und damit konstituiertes nicht haltmachen. Das Ich als persönliches, mit anderen Subjekten in einer gemeinschaftlichen Welt stehendes, wird dabei genauso zum Bewusstseinsphänomen wie alle anderen transzendenten Gegenstände. Die Suspension umfasst die gesamte natürliche Seinsweise des Menschen, mitsamt seiner Geburt, seiner Geschichtlichkeit und Sozialität. Das Bewusstsein, mit dem sich der meditierende Phänomenologe doch in der Innenschau beschäftigt, hört aber damit auf menschliches zu sein und die Erlebnisse scheinen in einem ichlosen, leeren Raum frei zu schweben.

Die Frage nach der „Abgeschlossenheit einer (meiner) Bewusstseinseinheit gegenüber anderen Bewusstseinseinheiten“ (Marbach, 1974, 74), also die Problematik der Intersubjektivität, zwingt Husserl jedoch zur Annahme eines reinen, transzendentalen Ich. Da sich das Bewusstsein nämlich nicht als solipsistisches vorfindet, sondern in einer Vielzahl auftritt, und damit der Unterschied zwischen dem eigenen, originär gegebenen und dem

¹Husserl nennt das transzendente Ich hier bezeichnenderweise „niemandes Denken“, vgl. Hua XVI, 41

fremden, nur durch „Einfühlung“ erreichbaren Bewusstsein erklärt werden muss (vgl. Marbach, 1974, 72ff.), findet sich Husserl genötigt ein dem persönlich-empirischen Ich vorausgehendes, absolut-reines Ich anzunehmen.

Es stellt sich also die Frage, wie sich ein reiner Bewusstseinsstrom in einer phänomenologischen Untersuchung als abgeschlossene Einheit darstellen kann. In der reinen Korrelationsanalyse zeigt sich nämlich kein Ich als Bewusstseinsdatum, sondern es bieten sich nur verschiedene Erlebnisse mit ihren Noemata dar. Das Ich ist kein Stück an der cogitatio und kann es auch nie sein, weil es sich im Wechsel der Erlebnisse als Identisches durchhält. Ein Ich als Bestandteil der Erlebnisse zerfiel in eine Vielheit. Husserl bezeichnet das reine Ich in den *Ideen I* deshalb auch als „Transzendenz in der Immanenz“ (Hua III/1, 124), denn es ist in den Akten nicht immanent enthalten und begleitet sie doch überall. Es ist trotzdem keiner Konstitution bedürftig, denn es liegt jeder Konstitution als ichlicher Einheitspol voraus und ist doch nicht einfach der Erlebnisstrom, sondern ein diesem zugrunde liegendes Subjekt.

Husserl findet die Antwort auf die Frage nach der Einheit des Bewusstseins im Zeitbewusstsein, das eine Einheit der ablaufenden Erlebnisse herstellt und die Möglichkeit eröffnet, dass sich das Ich in der Erinnerung oder Erwartung mit dem erinnerten oder vorausgesehenen Ich zur Deckung bringt: „Durch reflektiv *erfahrende* Akte allein wissen wir etwas vom Erlebnisstrom und von der notwendigen Bezogenheit desselben auf das reine Ich“ (Hua III/1, 168). Erinnere ich mich etwa daran, gestern Musik gehört zu haben, so wird mein momentanes Bewusstsein der Erinnerung mit dem Bewusstsein des Hörens identifiziert.² Das reine Ich versteht Husserl nun aber nicht als ein bloßes Produkt dieser Deckungseinheit von Jetzt-Ich und erinnertem Vergangenheits-Ich, sondern als dieser Identifikation zu Grunde liegend. Die Selbstreflexion des Subjekts bringt das Ich somit nicht erst hervor, sondern erkennt es als *vor* jeder Reflexion bereits als Vollzugseinheit Waltendes.

Während im Vollzug von Erlebnissen von einem reinen Ich also nichts zu merken ist, bringt nur ein reflektiver Akt die Beziehung der Akte auf das Ich, das sonst in aller Selbstvergessenheit in den Erlebnissen verborgen ist, zum Vorschein. Die Bewusstseinsseinheit erschließt sich dem Phänomenologen also im Wesentlichen aufgrund des ursprünglichen, zeitkonstituierenden Bewusstseins. Diese immanente Zeit, bestehend aus einem Jetzt-Hof mit retenierten und protenierten Momenten, erweist sich damit als die Form der Einheit des Bewusstseinsstromes und ermöglicht einem reinen Ich, seine Identität durchzuhalten und gegenüber anderem Bewusstsein abzugrenzen.

Das reine Ich und der Bewusstseinsstrom stehen also in einem intrinsischen Verhältnis zueinander, insofern ersteres das fungierende Prinzip darstellt, das dem letzteren Einheit verleiht. Gemäß den Husserlschen Ausführungen zum „Abgrund des Sinnes“

²Für diese Identifizierung kommt es aber nicht auf das empirisch-variable Ich an, wie man leicht am Beispiel einer Erinnerung an die eigene Kindheit erkennen kann: erinnere ich mich an mich selbst in meiner Kindheit, so identifiziere ich mich mit einem Leib, der anders als mein jetziger und einer Person, die anders als meine momentane ist. Die Identifikation bezieht sich also auf ein vor-leibliches und vor-persönliches Bewusstsein, zu dem ich in meiner Erinnerung Zugang habe.

müssen beide von der Natur, den materiellen Gegenständen der Erfahrung auf eine *prinzipielle* Weise geschieden sein. Sie müssen sogar als nicht „real“ charakterisiert werden, insofern der Begriff der „Realität“ für die Dingwelt vorbehalten ist. Dabei muss der absolute Unterschied aber auch zwischen dem reinen, transzendentalen Ich und dem empirisch-leiblichen Ich bestehen, da letzteres wie erwähnt der Epoché verfällt und damit wird das Ich in zwei Teile gespalten: auf der Seite der absolut gegebenen Bewusstseinserebnisse steht das reine, auf der Seite der Dingwelt das empirisch-leibliche Ich.

Die naturale, in der Ordnung von Raum und Zeit situierte Person ist eine substantielle Realität und teilt sich mit den Dingen die „ontologische Form“ (Hua IV, 125), insofern sowohl das empirische Ich als auch die Dingwelt reale, vom transzendentalen Ich konstituierte Gegenstände sind. Die empirische Person mit ihrem so und so gearteten Leib und Charakter gehört damit genauso wie jeder Gegenstand zur Sphäre der konstituierten Natur. Sie liegt jenseits der Grenzen der Epoché. Wie die Dinge, so ist auch das empirisch-leibliche Ich eine reale Einheit und ist damit kausal bezogen auf reale Umstände, die es verändern können, weswegen sich eine Person im Laufe der Zeit wandelt und einen bestimmten Charakter ausbildet. Auch ist sie uns nur durch Abschattungen und damit in einer Erfahrung gegeben, in der wir ähnlich wie bei der Dingerfahrung immer mehr über die betreffende Person lernen. Das reine Ich hingegen, das sich in einer absoluten Präsenz zeigt, muss „in sich [...] unwandelbar“ (Hua IV, 104) sein, liegt es doch jenseits der Möglichkeit einer Beeinflussung durch reale Dinge und Vorkommnisse.

Die geforderte Reinheit und Abgeschiedenheit des reinen Ich wird für die Phänomenologie in der Folge aber problematisch. Anders als die kritische Philosophie Kants, deren transzendental-konstituierendes Ich eine Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung darstellt und sich aufgrund dieser logischen Postulatorik einer Vermittlung mit dem empirischen Ich überhoben sieht, nimmt die Phänomenologie ab ovo ein *intimes* Verhältnis von konstituierendem und konstituiertem Ich an, spricht Husserl doch von „Meditationen“, die jeder in und durch sich selbst vollzieht³ und sich dabei als konstituierendes, reines Ich erkennt. Ob die Phänomenologie das Ego jedoch in seiner Reinheit belassen kann, vermag allein eine Analyse der Gegenstandskonstitution zu zeigen.

³Vgl. etwa die ersten Paragraphen der „Cartesianischen Meditationen“

Kapitel 7

Das konstitutive Interesse

Eine frühe Untersuchung der Konstitution von Gegenständlichkeit stellt die bereits im Jahre 1907 gehaltene Vorlesung *Ding und Raum* (Hua XVI) dar, entfaltet Husserl doch hier die Implikationen einer phänomenologischen Wahrnehmungstheorie, die als eide-tisch zu bezeichnen ist, insofern sie sich mit „singuläre[n] Essenzen“ (Hua XVI, 13) beschäftigt, unabhängig davon, ob das Wahrgenommene existiert oder nicht.¹ Von diesen wiederum fallen in das transzendental reduzierte Bewusstsein und damit in die phäno-menologische Untersuchung nur jene Teile, die „reell“ im Bewusstsein enthalten sind, so z.B. die erlebte Farbe im Gegensatz zu der zum objektiven Ding gehörigen Gegenstands-farbe, die wahrgenommene Seite im Gegensatz zum ganzen Gegenstand oder auch nur ein Teil derselben.² Der Gegenstand selbst ist also im Bewusstsein nie reell enthalten. Nichtsdestotrotz konstituiert er sich *in* den Erlebnissen. Im Gegensatz zur transzenden-ten Wahrnehmung sind diese deshalb absolut gegeben, weil hier der Wahrnehmungsakt mit dem Gegenstand zusammenfällt, sodass zwei verschiedene Wahrnehmungen mit demselben Inhalt undenkbar sind.

Husserl bezeichnet die reell zum Bewusstsein gehörigen Elemente - eine Terminologie, die er später zugunsten des Begriffspaars „Perzeption“ und „Apperzeption“ auf-geben wird - hier noch als „selbstgestellt“, während die Gegenstände „dargestellt“ (vgl. Hua XVI, 23) sind. Die Darstellung bezieht sich auf die notwendige Gegebenheit in Abschattungen, insofern von Gegenständen immer nur eine Seite in eine selbststellen- den Wahrnehmung fallen kann und der Gegenstand insgesamt damit eine Synthesis selbststellender Wahrnehmungen ist. Nehme ich zunächst die Vorderseite und später die Rückseite eines Hauses (selbststellig) wahr, werden diese also in einer Identitäts-synthesis verknüpft. Dies jedoch nur wenn sich der Gegenstand dazu „schickt“, d.h. das Bewusstsein kann nicht beliebig Seiten miteinander zu Gegenständen verbinden.

Obwohl diese Überlegungen auf den ersten Blick das Gegenteil vermuten lassen, ist Husserl nichts weniger als ein Abbildtheoretiker der Wahrnehmung. Es handelt sich hier

¹Vgl. das Kapitel 3 im zweiten Abschnitt der vorliegenden Arbeit

²Erstere ist gemäß unseren bisherigen Erörterungen zweifellos und absolut gegeben, insofern ich nicht daran zweifeln kann, gerade dies oder jenes wahrzunehmen, selbst wenn dies oder jenes sich nachher als bloßer Schein erweisen sollte. Der Gegenstand selbst ist nur präsumtiv und inadäquat gegeben.

nicht um ein internes Ding, das als Duplikat des entsprechenden externen Gegenstandes, diesen repräsentiert. Die Inkonsistenz einer solchen repräsentationalistischen Theorie ist bereits hinreichend bekannt, sodass sie hier nicht erneut erörtert werden muss. Betont werden muss jedoch die Beziehung, welche nach Husserl zwischen dem selbstgestellten Wahrnehmungsfeld und dem in ihm zur Darstellung kommenden Gegenstand besteht. Beide verhalten sich nämlich nicht statisch zueinander, denn der objektive Gegenstand kann unter gewissen Umständen seine Eigenschaften beibehalten, obwohl, oder gerade weil die selbststellende Wahrnehmung sich permanent verändert: „Identität des objektiven Merkmals bedeutet in keiner Weise Identität der entsprechenden Empfindung“ (Hua XVI, 45). Wir hatten oben bereits die empfundene Farbe von der objektiven Färbung unterschieden. Ein Beispiel dazu erläutert das dynamische Verhältnis zwischen selbststellender Wahrnehmung und dargestelltem Gegenstand:

Haben wir die Wahrnehmung einer gleichmäßig gelben Kugel (es ist ein Beispiel *Lockes*), und zwar eine während ihrer Dauer unveränderte Wahrnehmung bei unverändertem Gegenstand, so sagen wir einerseits: Die gesehene Färbung, natürlich bezogen auf die „eigentlich“ erscheinende Vorderseite, ist gleichmäßig. Achten wir aber auf den immanenten Inhalt der Wahrnehmung, so finden wir eine stetige Abschattung des Gelb, und es ist klar, daß hierbei ein Notwendigkeitszusammenhang besteht: nur wenn solche Abschattung empfunden ist, stellt sich eine gleichmäßig gefärbte Kugel dar. (Hua XVI, 44)

Husserls Untersuchungen in *Ding und Raum* drehen sich sämtlich um dieses differentielle Spiel von eigentlich Wahrgenommenem und in dieser Wahrnehmung zur Darstellung Kommendem, wobei die Grundeinsicht darin besteht, dass Wahrnehmung ein dynamischer, kinästhetischer Verlauf ist, in welchem sich die immanenten Wahrnehmungsempfindungen in einer ständigen inhaltlichen Fluktuation befinden, während wir dennoch immer das selbe, identische Objekt wahrnehmen. Selbst wenn es sich nicht um die Synthesis von Vorder- und Rückseite eines Gegenstandes handelt, sondern - wie im Beispiel der gelben Kugel - um das Fixieren einer einzelnen Seite eines Objektes, bleibt die Wahrnehmung ein dynamisches Geschehen, insofern unser Blick nie vollkommen ruhig ist, oder sich die Beleuchtungsverhältnisse, oft kaum merklich, ändern. Schon eine Gegenstandsseite allein bietet deshalb einen mannigfaltigen Empfindungsverlauf. Gerade weil die Inhalte der Empfindungen auf diese Weise beständig changieren, beziehen sie sich auf einen und denselben Gegenstand. Die Identität des Gegenstandes, so Husserls unausgesprochene Einsicht der Vorlesung *Ding und Raum*, setzt beständige Veränderungen der Empfindungen als Bedingung der Möglichkeit voraus. Feststehende Gegenständlichkeit gründet in einer Mannigfaltigkeit von ästhetischen Empfindungen. Eine statische kinästhetische Empfindung ist eine bloße gedankliche Abstraktion und im Bewusstseinsfluss nie realiter gegeben.

Dieser Sachverhalt wird augenfällig, bedenkt man die notwendige, zeitliche Struk-

tur, die jeder Wahrnehmung intrinsisch anhaftet. Wenngleich sich der Gegenstand nicht bewegt oder verändert, steht jede Wahrnehmung von ihm und damit jedes korrespondierende Wahrnehmungsfeld in einem zeitlichen Zusammenhang von Retention und Pro-
tention. Streng genommen haben wir damit also nie zweimal die selbe Wahrnehmung, da die zweite im Bewusstseinsfluss mit der ersteren in ein Verhältnis gesetzt wird, obwohl wir - in natürlicher Einstellung - natürlich zu Recht davon sprechen, dieselbe Kugel zweimal gesehen zu haben. Die Iteration der immanenten Wahrnehmungsinhalte, also die wiederholte Wahrnehmung des „eigentlich“ Gegebenen, das aber in sich different bleibt und sich in seinem Sinn ständig verschiebt, konstituiert derart die Identität des „uneigentlich“ wahrgenommenen transzendenten Gegenstandes.

Da gemäß dem phänomenologischen Korrelationsapriori Gegenstände nur im Wie ihrer Gegebenheit untersucht werden, heißt Konstitution hier Rückführung des dargestellten Gegenstandes auf das immanente Wahrnehmungsfeld - sei es wie hier noch eines statischen Dinges, sei es eines bewegten Objektes. Doch obwohl die selbststellenden Wahrnehmungen nun den Gegenstand in seiner Konstitution fundieren, insofern er uns nur durch sie gegeben ist, darf man den Gegenstand dennoch nicht als eine bloße Addition dieser verstehen. Denn die Dingwahrnehmung hat einen Überschuss über die empfundenen Wahrnehmungsinhalte hinaus: Husserl nennt sie „Auffassung“ (Hua XVI, 46). Er meint damit, die Tatsache, dass uns Gegenstände der Wahrnehmung immer *als* etwas gegeben sind, obwohl dies aus den selbststellenden Wahrnehmungen nicht zu entnehmen ist. So kann sich die Wahrnehmung einer Puppe von jener eines Menschen rein in seinen empfundenen Inhalten um nichts unterscheiden und trotzdem sehen wir das wahrgenommene Etwas einmal *als* Puppe und einmal *als* Menschen.

Der transzendente Gegenstand ist uns auf diese Weise also immer nur über eine *endliche* Anzahl an Abschattungen gegeben. Bleiben wir beim Beispiel der Hauswahrnehmung: Wir können um ein Haus herumgehen, es von außen begutachten, sodann in die Innenräume gehen und jedes einzelne Zimmer betreten. Wir würden sagen, wir haben das Haus gesehen. Und trotzdem ist es evident, dass ein solches Sehen immer nur eine begrenzte Anzahl an Wahrnehmungen des Hauses bieten kann. Schon eine einzige Seite des Hauses, etwa die Vorderseite bietet unendlich viele Ansichten, die in immer wechselnden Perspektivierungen und von verschiedener Distanz das selbe Objekt, bei einem ständig wechselnden Wahrnehmungsfeld offenbaren. Dazu müsste man noch die taktuelle Sphäre des Hauses in Betracht ziehen, die Rauheit der Mauer, die Glätte der Fenster usw. Bedenkt man zudem, dass auch die immer verdeckten Stellen, z.B. die Hinterseite der Fliesen im Badezimmer mit zum Haus gehören, ist es vollends offenkundig, dass die Wahrnehmung eines Dinges niemals die Wahrnehmung *aller* Seiten implizieren kann, wäre dies doch ein unerschöpfliches Unterfangen.

Der transzendente Gegenstand muss deshalb - selbst wenn lediglich eine einzige Seite von ihm gemeint ist - phänomenologisch als *unendliche* Mannigfaltigkeit an möglichen Ansichten bestimmt werden. Dass wir aber auch bei einer Wahrnehmung, die aus der unendlichen Vielfalt möglicher Dinggegebenheiten, nur einige wenige realisieren kann,

trotzdem davon sprechen, das Haus gesehen zu haben, liegt an der Horizontstruktur der Erfahrung. Im Wahrnehmen einer Gegenstandsseite sind nämlich die Wahrnehmungen desselben Dinges von verschiedenen Standpunkten aus impliziert und dies nicht etwa nur in einer nachträglichen Reflexion, sondern Wahrnehmung einer Seite, beinhaltet immer auch die „Vermöglichkeit“ die aktuell nicht gesehenen Seiten in eine selbststellende Wahrnehmung zu überführen. Husserl spricht von einem „Verweisungszusammenhang“.

Obwohl nun also nie von einer absoluten, vollkommenen Erkenntnis transzendenter Gegenstände die Rede sein kann, gibt es doch eine Form der Gegebenheit, in welcher der Gegenstand *angemessen* zur Erkenntnis kommt. Es gehört zum Wesen der Wahrnehmung, dass uns der entsprechende Gegenstand leibhaftig als ein so und so bestimmter vor Augen steht, dass er jedoch nicht unter jeder Bedingung seine objektiven Eigenschaften zeigt. Gleichzeitig verweist er uns aber auf eine Situation in welcher er optimal gegeben *wäre*. Die Dingwahrnehmung weist nämlich in Hinblick auf seine Eigenschaften auf „Maximalpunkte bzw. Maximalgebiete“ hin, also „jeweils auf eine Erscheinung oder ein eng begrenztes Erscheinungsgebiet“, welches ihn am besten bestimmt. Husserl nennt dies auch - die Rede von der eigentlichen Gegebenheit noch einmal überbietend - das „eigentlichste Gegebenheitsbewußtsein“ (Hua XVI, 126), in welcher der Gegenstand zur vollen Gegebenheit kommt und der damit das Ziel jeder Wahrnehmung bildet.

Die Körperform meiner Zündholzschachtel sehe ich im dunkeln Winkel zwischen Büchern nicht klar und ebenso nicht die Farben. Ich würde auch sagen, ich erkenne sie nicht so, wie sie wirklich sind, wenn ich sehr weit entfernt wäre u. dgl. Habe ich die Schachtel aber vor mir auf dem Tisch im freien Licht, so bin ich zufrieden, *nota bene*, wenn ich sie mir allseitig ansehe, wobei jede dieser kontinuierlich zusammenhängende Erscheinungen in der Drehung und Wendung den Charakter maximalen Gegebenheitsbewußtseins hat. (Hua XVI, 127)

Um die Bedeutung dieser Beobachtung einer angemessenen Gegebenheit, auf die jede Erscheinung hinweist, zu verstehen, müssen wir zunächst jedoch einsehen, dass diese Gegebenheitsweise keine feste, ein für allemal gültige ist, sondern vielmehr vom *Interesse* des Wahrnehmenden abhängt. Weil die möglichen Ansichten eines Gegenstandes eine unendliche Mannigfaltigkeit darstellen, von denen der Wahrnehmende immer nur eine begrenzte Auswahl realisieren kann, und damit Erkenntnis eines Gegenstandes nie in einer allseitigen Betrachtung gründen kann, muss jede Wahrnehmung von einem konstitutiven Interesse geleitet sein, damit sie ihr Ziel erreichen kann:

Das natürliche Interesse an einer Blume ist anders als das des Botanikers, und so sind beiderseits die besten Erscheinungen andere, und die volle Gegebenheit, in der sich das Interesse befriedigt, ist beiderseits eine sehr wesentlich verschiedene. [...] Eine jede „unvollkommen“ genannte Erscheinung der Blume trägt eine Intention, gerichtet auf den Kreis von Vollkommenheitserscheinungen, in deren geordneter Realisierung man sieht, wie die

Blume eigentlich ist, nämlich wie sie ist im Sinne des bestimmenden Interesses. Je nach Richtung des Interesses ist die „Repräsentation“ eine andere, und demgemäß terminiert die Erfüllung, die Befriedigung dieses Interesses dann auch in anderen Erscheinungen. (Hua XVI, 128f.)

Die angemessene Wahrnehmung eines Dinges gründet also nicht in einer einzigen isolierten Wahrnehmung, sondern in einer Wahrnehmungssituation mit einem mannigfaltigen Empfindungsverlauf, der insgesamt das leitende Interesse saturiert. Innerhalb eines solchen „Kreis[es] von Vollkommenheitserscheinungen“ sind gewisse Empfindungsvariationen erlaubt, wie weit der Kreis jedoch ist, bestimmt sich wiederum durch das vorliegende Interesse. Interessiere ich mich beispielsweise für eine Blume nur als Dekoration meiner Wohnung, so genügen Erscheinungen derselben auch bei schwachem Licht oder von einer größeren Distanz. Will ich die Blume jedoch botanisch bestimmen, sind die Grenzen für eine angemessene Erscheinung dementsprechend enger gezogen.

Die perzeptive Teilnahme des Subjekts am Objekt ist demzufolge eine notwendige Bedingung für jede Wahrnehmung, denn ohne eine solch basale Form von Interesse würde die Gegenstandskonstitution *niemals* zu einem Ende gelangen. Wir können das Interesse damit auch als das Telos der Wahrnehmung bestimmen. Ohne Telos wäre sie ziellos und bliebe dazu verdammt dem Ding in seinen mannigfaltigen Verweisungen bis ins Unendliche zu folgen. Schlechterdings ließe sich so auch nie von einem „Motivationszusammenhang“ sprechen, wie Husserl dies an anderer Stelle tut, da die Motivation den Verweisen des Gegenstandes zu folgen immer auch ein Interesse daran voraussetzt.³

Wenn das Interesse, welches derart jede Wahrnehmung leitet, konstitutiv für die Gegenstandsgegebenheit ist, was verhinderte jedoch, dass die Gegenstände sich gemäß den verschiedenen Interessen fragmentierten? Warum behaupten wir mit Recht, dass die Blume des Botanikers im Labor mit jener, die wir auf der Wiese sehen, identisch ist? Und dürfen wir das denn behaupten? Obwohl Husserl sich diese Frage nicht explizit stellt, lässt sich ihr mit der notwendigen Fundiertheit des wissenschaftlichen Objektes in der lebensweltlichen Anschauung entgegenen. Denn jedem besonderen Interesse an einem Gegenstand, sei es wissenschaftlicher, magischer oder auch ökonomischer Art, muss ein allgemeines, lebensweltliches Interesse vorausgehen, das gewissermaßen die Basis dafür bildet und eine Spezifikation der Interessen und korrelativ der noematischen Gegebenheit allererst möglich macht.

³Husserls Konzept des Interesses ließe sich leicht der Kantischen Bestimmung der ästhetischen Haltung als „interesseloses Wohlgefallen“ entgegensetzen. Die Betrachtung eines Gemäldes ohne jedwedes Interesse hätte nämlich keinen Anhaltspunkt zur Entscheidung, ob das wahrgenommene Etwas ein Kunstwerk, eine Ansammlung von Farben oder bloß eine Schicht chemischer Stoffe auf einer Leinwand sei. Man sieht bereits hier die Funktion der Lebenswelt als leitenden Boden für jedes Interesse.

Kapitel 8

Typus

Gegenständliche Bestimmung gründet auf diese Weise also immer in einem leitenden Interesse als ihrem Telos. Und da wir auf die eine oder andere Art für die Gegenstandswahrnehmung immer interessiert sein müssen, ist die völlige Unbestimmtheit eines Gegenstandes undenkbar:

Unbestimmtheit ist nie absolute, völlige Unbestimmtheit, völlige Unbestimmtheit ist ein *nonsens*, sondern in der oder jener Weise umgrenzte Unbestimmtheit. Weiß ich nicht genau, wie die Form der Rückseite ist, so ist es eben doch eine Form, der Körper ist Körper. Weiß ich nicht, wie es damit der Färbung, mit der Rauigkeit oder Glätte, mit Wärme oder Kälte steht, so gehört es doch zum Sinn der Dingauffassung, daß das Ding eine gewisse Färbung, Oberflächenbestimmtheit u. dgl. hat. [...] Zum Wesen dieser Unbestimmtheit gehört Bestimmbarkeit, und zwar Bestimmbarkeit innerhalb einer fest umgrenzten allgemeinen Sphäre, wie Raumbgestalt, Färbung u. dgl. [...] Wir sehen: Nähere Bestimmung gehört so wie Erfüllung leerer Intentionen in die Sphäre der synthetischen Wahrnehmungszusammenhänge [...]. (Hua XVI, 59).

Unbekanntheit ist also jederzeit nur auf einer zugrundeliegenden Bekanntheit denkbar (vgl. EU, §8), sodass Erfahrung nie an einem absolut *neuen* Gegenstand vollzogen werden kann. Dieses fundamentale Wissen, das die Bekanntheit ausmacht, ist jedoch nicht auf der prädikativ-logischen Ebene zu suchen, sondern der Wahrnehmung inhärent, insofern sie ohne dieses nicht Wahrnehmung eines Gegenstandes sein kann.

Wie kommt es jedoch, dass wir in der natürlichen Einstellung gewisse grundlegende Dingbestimmungen immer schon wissen, während deren Spezifikation erst in einer konkreten Erfahrung enthüllt werden muss? Woher kommt die Evidenz, dass wenngleich ich ein Ding nie von seiner Rückseite gesehen und folglich keine Ahnung von ihrer Beschaffenheit habe, dennoch mit Recht voraussetze, sie sei körperlich beschaffen und habe damit eine gewisse mir unbekannte Färbung, eine gewisse Rauheit oder Glätte und eine gewisse Art mit anderen Dingen zu interagieren? Diese *typische* Vertrautheit mit

den Objekten unserer Erfahrung, die darin besteht, dass jeder Gegenstand einen Erfahrungshorizont mit sich bringt, welcher gleichsam den Raum für weitere Bestimmung darstellt, muss selbst auf seine Genese hin untersucht werden, will sie mehr bedeuten, als eine bloß empirisch-psychologische Eigenschaft unseres Verhaltens zur Welt.¹

Wie bereits erörtert, konstituiert sich transzendente Gegenständlichkeit in immanenten Bewusstseinsempfindungen, die, beschränkt man sich abstraktiv rein auf die Gesichtswahrnehmung, ein rein visuelles Bild abgeben. Husserl spricht auch von einem okulomotorischen Feld. Zu einer visuellen Wahrnehmung gehört weiterhin untrennbar auch das System der kinästhetischen Bewegungen, als meine Vermöglichkeiten, mein „Ich kann“. In natürlicher Einstellung gesprochen meint dies die leibliche Bewegung der Augen, des Kopfes oder des ganzen Körpers. Dabei zeigt sich, dass sich bei jeder Veränderung der kinästhetischen Umstände sich auch das zugehörige visuelle Feld entsprechend ändert. Jede kinästhetische Situation korreliert mit einem gewissen Bildfeld, jeder bestimmten Veränderung der Situation entspricht eine bestimmte Veränderung des Bildfeldes. Kehre ich dabei von einer Situation in die vorherige zurück, so ergibt dies eine korrelierende Wendung des Bildfeldes, die bei einer ruhenden Gegenständlichkeit der vorherigen entspricht, sich mit ihr deckt. Das Ding konstituiert sich dabei als das Identische in den kinästhetischen Umständen, aber nicht eines einzigen, sondern aller möglichen Verläufe, die es uns von verschiedenen Ansichten zeigen. Die Dingkonstitution hat, so Husserl, wesentlich die Struktur der Motivation des „wenn - so“, also das Bewusstsein, dass eine gewisse kinästhetische Situation das okulomotorische Feld auf eine bestimmte Art und Weise ausfüllt. Dieses Einheitsbewusstsein, das sich in den verschiedenen kinästhetischen Verläufen durchhält, konstituiert das Ding. Es ist im kinästhetischen Verlauf als motivierte Kontinuität gegeben.

Es ist für unseren Zusammenhang wichtig zu beachten, dass die Konstitution nicht für jedes Ding gesondert verlaufen kann, sondern dass Gegenstände miteinander in einem assoziativen Verhältnis stehen:

Mit jedem neuartigen, (genetisch gesprochen) erstmalig konstituierten Gegenstand ist ein neuer Gegenstandstypus bleibend vorgezeichnet, nach dem von vornherein andere ihm ähnliche Gegenstände aufgefaßt werden.
(EU, 35)

Keine Apperzeption ist deshalb ein punktartiges Ereignis, sondern wird als habitueller Erwerb auf ähnliche Gegenstände, die mit ersterem in eine „Deckungssynthese“ eingehen, übertragen, sodass Konstitution strenggenommen nie Individuen, sondern immer bestimmte Typen von Gegenständen betrifft.

In einer vorprädikativen, passiven Synthesis, die Gleiches mit Gleichem assoziiert, finden wir also den tieferen Grund für die Typizität der Erfahrung. Die oben erwähnte

¹Bekanntlich war es Hume, der diesen Erfahrungshorizont als psychologische Induktion zu bestimmen versuchte und deshalb unausweichlich zu skeptischen Schlussfolgerungen verleitet wurde. Nichtsdestotrotz zählt Husserl David Hume zu seinen wichtigsten Vorläufern.

Gegenstandskonstitution ist deshalb ineins Konstitution des Typus „Gegenständlichkeit überhaupt“. Der einmal konstituierte Typus bringt einen - in der Erfahrung näher zu bestimmenden - Erwartungshorizont mit sich. Husserl bezeichnet diesen auch als eine Art „Vorwissen“ (EU, 27), ohne welches Erfahrung nie Erfahrung von einem Ding sein könnte, insofern sie immer mehr wissen muss, als in ihr selbst zur Gegebenheit kommt. Denn, „die gesehene Seite ist nur Seite, sofern sie ungesehene Seiten hat, die als solche sinnbestimmend antizipiert sind“ (EU, 31).

Auf die fundamentale Konstitution des Typus Gegenständlichkeit überhaupt bauen verschiedene Sondertypen auf.

Die typischen Allgemeinheiten, unter die das Erfahrene geordnet wird, sind von verschiedener Stufe. Z.B. wenn wir die Typen „Tanne“ und „Nadelbaum“, zu denen wir im Verlauf der Erfahrung gelangen, nebeneinander stellen, hat der letztere einen größeren „Umfang“, ist also eine höhere Allgemeinheit. Die Stufen der Allgemeinheit sind bedingt durch die Grade der Gleichheit der Glieder des Umfangs. (EU, 403)

Die Schicht der bloßen Gegenständlichkeit als reines raumzeitliches Objekt sorgt deshalb, aufgrund seiner Funktion als Fundament für alle weiteren Typisierungen, dafür, dass alles, auch die menschliche Seele, Anteil an der Natur hat (vgl. EU, 29). Dem entspricht, dass uns in der natürlichen Einstellung Dinge nicht nur als bloße Gegenständlichkeiten begegnen, sondern auch als Exemplare eines bestimmten Typus: als Pflanze, als Vogel oder als kulturelles Artefakt, wobei diese Sondertypiken auf den Gegenstandstypus im Allgemeinen aufbauen, insofern dessen Eigenschaften für alle Besonderungen gelten. Der Typus der Dinglichkeit überhaupt erweist sich deshalb als der Grund, warum uns alles Seiende als Naturgegenstand begegnet.²

Die fundamentale Grundstruktur unserer Vertrautheit mit der Welt gründet also in der Horizontalität der Erfahrung, dem Innenhorizont, insofern das Ding auf seine ungesehenen Seiten verweist, dem Außenhorizont, insofern das Ding in einem Verweisungszusammenhang mit anderen Dingen steht. Dies jedoch so, dass ungesehenen Seiten nicht unbekannt, sondern in einer typischen Art und Weise vorprädikativ vorausgewusst werden. Die Horizontalität der Erfahrung bildet aber letztlich den Grund für die Bewusstseinsstranzendenz des Gegenstandes. Transzendenz des Gegenstandes meint nämlich, streng phänomenologisch verstanden, nichts anderes als diesen inneren und äußeren Verweisungszusammenhang, der verhindert, dass das Ding dem Bewusstsein je vollständig und damit adäquat (d.h. immanent) gegeben sein kann. Da diese Horizontstruktur jedoch, wie gezeigt, letztlich in der Typizität der Erfahrung gründet, die sich als habituellem Erwerb im Bewusstsein sedimentiert, bildet der Husserlsche Begriff des Typus die letzte Quelle für die Konstitution transzendenter Gegenständlichkeit und damit der Natur, verstanden im Husserlschen Sinne als materielle, raumzeitliche Objektivität.

²Vgl. dazu den in Kapitel 4 des zweiten Abschnittes dargelegten Gedanken Husserls vom schichtweisen Aufbau der Natur

Wie Alfred Schütz gezeigt hat, machen Husserls Überlegungen zum Typus die apriorische Geltung des Eidos als Resultat einer eidetischen Variation fraglich (vgl. Schütz, 1971, 151f.). Als apriorische Erfassung des Wesens darf die Eidetik den Gegenstand nämlich nicht faktisch setzen.³ Zwar geht sie von dem real Vorfindlichen aus, gebraucht dieses aber nur als Ausgangspunkt einer absolut freien Umwandlung. Für sie reicht deshalb allein die Phantasie. In unserem Zusammenhang hat die eidetische Variation des Dinges seine Zeitlichkeit, Ausgedehntheit und Materialität als seine wesentlichen Bestimmungen ergeben. Sie bilden die essentiellen Grenzsteine des Eidos „Ding“. Doch wenn diese Bestimmungen selbst einer typischen Vertrautheit mit den Gegenständen entstammen, kann dann die Eidetik nur im Nachhinein das bestimmen, was durch die Typisierung vorgezeichnet wurde? Müssen wir damit, so fragt Schütz, „bloß einen graduellen Unterschied zwischen Typus und Eidos“ (Schütz, 1971, S. 152) annehmen? In der Tat scheint die eidetische Perspektive nun eine bloß nachgeordnete Position einzunehmen und lediglich dasjenige begrifflich zu enthüllen, was typischerweise bereits vorkonstituiert war. Husserl spricht auch selbst von einem „apriorischen Typus“ (EU, 32), obwohl er doch an anderer Stelle bekennt, er kenne keinen anderen Begriff von „Apriori“ als jenen, der sich durch die Eidetik ergibt (vgl. Hua XVII, 255, Fußnote 1).

Die Typizität der Erfahrung, die für die Horizonthaftigkeit der Gegenstände allererst aufkommt, stellt jedoch nicht nur die apriorische Gültigkeit der Eidetik in Frage, sondern letztlich auch die Transzendentalität des konstituierenden Ego. Diese Zweifel an der Transzendentalität des Ego werden uns im Folgenden noch beschäftigen.

³Vgl. dazu Kap. 3

Kapitel 9

Die Paradoxie des Menschen

Im Zusammenhang mit der doppelten Erscheinungsweise des Ich - einmal als reines, weltkonstituierendes Bewusstsein und einmal als leibliche in der Welt vorfindliche Person - spricht Husserl in der *Krisis* (vgl. Hua VI, 182ff.) von einer gewissen „Paradoxie der menschlichen Subjektivität“. Sie besteht darin, dass das Ich einerseits die Natur konstituiert, sich aber andererseits als Teil derselben vorfindet. Doch die Formulierungen die Husserl diesem augenscheinlichen Widerspruch widmet, täuschen nur allzu leicht darüber hinweg, dass er das Problem im Grunde gelöst zu haben glaubt. Denn es ist eben nicht dasselbe Subjekt, das die Welt konstituiert und das sich als Teil derselben vorfindet, vielmehr muss man - um die erwähnte Paradoxie zu vermeiden - die Differenz beider in aller Strenge anerkennen. Die Transzendentalität des reinen Bewusstseins muss gewährleistet sein, soll nicht dasselbe Subjekt in der selben Hinsicht Welt konstituieren und zugleich als deren Teil vorkommen. Diese Paradoxie, die Husserl etwa bei John Locke ausfindig macht, entsteht nämlich gerade durch eine mangelnde Reinheit in der Scheidung der beiden Subjektivitätsmomente. Letztlich ist das reine Bewusstsein deshalb nicht im wahrhaften Sinne Ich sondern darf nur „durch Äquivokation“ (ebd. 188) so genannt werden, wenngleich diese Äquivokation, aufgrund der erwähnten Intimität, in welcher reines Ich und meditierendes Ich in der Phänomenologie immer schon stehen, in gewisser Weise notwendig scheint. Die Reinheit der Scheidung, die für Husserl damit gefordert ist, hat es verlangt Bewusstsein und Natur und damit auch reines Ich und faktisches Ich strikt zu scheiden und die beiden Sphären nicht zu vermengen. Deshalb steht auf der einen Seite das reine, unwandelbare Ich qua Konstituierendes und auf der anderen die empirische Person qua Konstituierte, die gleichsam solidarisch ist mit der Welt der Objekte.

Die Transzendenz der Objektwelt, als deren tiefste Wurzel sich die Typizität der Erfahrung erwiesen hat, insofern erst sie für die Horizontalität der Dinge aufkommt, und damit den Gegenstand als Verweisungszusammenhang konstituiert, zeigt jedoch bereits das reine, konstituierende Ich in einer gewissen, aber durchaus notwendigen Wandelbarkeit. Auf eine einmalige Stiftung des Typus „Gegenstand“, die zu einem latenten Besitz des Subjektes wird, folgen nämlich assoziative Paarungen, die jeden Gegenstand als

Gegenstand des selben Typus erscheinen lassen. Auf subjektiver Seite entspricht dem Begriff des „Typus“ damit jener des *Habitus*, der eine weitaus zentralere Rolle spielt als ihm noch in den *Ideen I* zugestanden wird. Die Habitualitäten des reinen Ich bilden vor diesem Hintergrund das Kennzeichen der transzendentalen Subjektivität schlechthin und diese Wandelbarkeit, die mit den Habitualitäten des reinen Bewusstseins einhergeht, kommt dem Bewusstsein insofern notwendig zu, als nur durch sie die Konstitution der Gegenstände qua Bewusstseinstranszendenz letztlich erklärbar wird. Da das Ich in jeder Erfahrung de jure mehr als in ihr faktisch aufscheint, wissen muss, um Erfahrung als Gegenstandswahrnehmung möglich zu machen, impliziert dies, dass es immer schon eine Welt bewohnt, mit der es in einem vertrauten Umgang steht. Die natürliche Umgebungswelt des Subjekts wird auf diese Weise in einem primären und konstitutiven Sinne zum Habitat des Bewusstseins¹.

Darüber hinaus hat sich das konstituierende Bewusstsein als ein Subjekt erwiesen, das immer schon an der Objektwelt interessiert ist und die Wahrnehmungsverläufe an gewissen Punkten, die sich allein vom Interesse her bestimmen lassen, einem Ende, einem Telos zulaufen, ohne welche ein Objekt *nie* eine endgültige Form annehmen könnte. Damit steht der abgründigen Verschiedenheit des Subjekts von der Objektwelt ein habituell-konstituierendes Bewusstsein entgegen, das die Welt *bewohnt* und damit immer schon in ihr situiert und engagiert ist. Die Reinheit der Scheidung scheint so nur schwer aufrecht zu halten. Die Habitualitäten zeugen deshalb von der Inhärenz des konstituierenden Bewusstseins in der Welt und unterlaufen letztlich eine bipolare Trennbarkeit des transzendentalen Ich vom leiblich-empirischen sowie im Allgemeinen des konstituierenden Bewusstseins von der konstituierten Natur.

Mit dieser Relativierung der Reinheit des transzendentalen Bewusstseins stellt sich jedoch die Frage nach der Paradoxie der menschlichen Subjektivität von Neuem. Denn, wenn das transzendente Subjekt, das zur Gegenstandskonstitution notwendig Habitualitäten entwickelt und damit selbst einem Wandel unterworfen ist, welcher eine Trennung des empirischen Charakters vom transzendentalen Habitus unmöglich macht, und wenn die Phänomenologie als Haltung eines interesselosen Betrachtens dessen, was in natürlicher Einstellung immer schon gesetzt ist, das *transzendente* Subjekt als lebenspraktisch-interessiertes und nicht als erkenntnistheoretisch-kontemplatives erkennt, so erfordert dies eine erneute Reflexion darauf, was die Begriffe „Transzendentalität“ und „Konstitution“ noch zu bedeuten vermögen.

Typus und Interesse - beide unverzichtbar um dem Bewusstsein transzendente Gegenständlichkeit erscheinen zu lassen - stellen also letztlich die Reinheit des transzendentalen Subjekts in Frage und es war gerade diese Abgeschiedenheit des transzendentalen Bewusstseins, die dem Versuch Natur phänomenologisch zu bestimmen im Wege stand, da die Frage nach der Natur gleichbedeutend ist mit der Herausforderung, das Bewusstsein in einer gemeinsamen Ordnung mit dem Sein zu denken, aus dem es hervorgeht.

¹Der Begriff der „Habitualität“ (vom lat. „habere“ stammend), der als „Erwerb“ das Bewusstsein nach Husserl auszeichnet, verweist schon von sich aus auf das Bewohnen (lat. „habitare“) der Welt.

Teil III

Eine Vergangenheit, die niemals
Gegenwart war: Merleau-Ponty und
die Natur als wildes Sein

Offenbarte sich bereits innerhalb der Phänomenologie Husserls das kritische Verhältnis von Bewusstsein und Natur - da letztere nur als noematische Sinneseinheit denkbar bleibt, während sie uns doch gleichzeitig dazu nötigt, sie auch als das zu verstehen, was uns qua gebürtige Menschen umfasst - als Fundamental-Schwierigkeit, so wird diese ontologische Inkommensurabilität der beiden Sphären für Merleau-Ponty vollends zum Dreh- und Angelpunkt seines Denkens. Die Befragung dieser Achse der abendländischen Philosophie wird dabei jedoch nicht ohne wesentliche Veränderungen an der Phänomenologie auskommen können.

Um der Dichotomie von Subjekt und Objekt zu entgehen, wird sie nämlich zunächst - so zeigt sich bereits auf den ersten Seiten der *Phénoménologie de la perception* - in einen existenzialistischen Kontext versetzt und muss deshalb einige Modifikationen vornehmen. Obwohl Husserls Name dabei nicht immer explizit genannt wird, muss er gleichwohl in eben dem Maße, wie sein Denken einer intellektualistischen Subjektphilosophie verhaftet bleibt, als Ziel der Kritik gelten und wie gesehen, lässt sich bei Husserl in der Tat ein gewisser „Bewußtseinsformalismus“ (PP 260/263), der Dinge aus „Abschattungen“ in distinkten Bewusstseins-Akten konstruiert, ausmachen.

Vor allem der Begriff der Reduktion wird für Merleau-Ponty problematisch, insofern sie - vollständig durchgeführt - das transzendente Bewusstsein von der Welt endgültig trennt.² Sie führt dann nämlich geradewegs zu einer Konzeption des Bewusstseins als reines, universales Ego, das als Konstituierendes außerhalb des natürlichen Kosmos steht und, da die Konstitution als eine Synthesis, also eine intellektualistische Zusammensetzung³ gedacht wird, handelt es sich um ein bloß *denkendes* Bewusstsein und um eine Welt als bloßes *Korrelat* des Denkens. Insofern beispielsweise auch bei Husserl die wirkliche Farbe der erscheinenden entgegengesetzt und aus dieser erklärt wird⁴, handelt es sich auch hier um ein „erkünstelte[s]“ (PP 322/324) und zu analytisches Vorgehen, das nur fixe Qualitäten kennt, während die Wahrnehmung doch oft ambivalent bleibt.

Die Wirklichkeit ist dagegen „zu beschreiben, nicht zu konstruieren oder zu konstituieren. Das will sagen: Wahrnehmung ist nicht den Synthesen des Urteils, der Akte oder der Prädikation zu assimilieren“ (PP IV/6). Gleichzeitig soll das „Problem der Weltkonstitution“ (PP 73/84) jedoch nicht einfach übergangen, sondern vom ontologischen Dualismus von Subjekt und Objekt bereinigt werden.

Aus der allzu intellektualistischen Analyse folgt zudem die Vorstellung eines frontalen Verhältnisses von Bewusstsein und Dingen, die vor dem Bewusstsein ohne jegliche „Dichte“ (*épaisseur*) (PP 236/240) ausgebreitet und deshalb vollkommen transparent sind. Unser Sein löst sich dabei als ein Wissen vom Seienden auf (vgl. PP 76/87). „Das intellektualistische *cogito* läßt sich gegenüber nur ein gänzlich reines *cogitatum*, Besitz des *cogito*, den dieses von Grund auf konstituiert.“ (PP 387f./387f.). Außerdem belässt sie es bei der empiristischen Vorstellung von der Welt als Summe fertig gegebener und

²Zum Problem der phänomenologischen Reduktion bei Merleau-Ponty siehe den letzten Abschnitt der vorliegenden Untersuchung.

³Im Gegensatz dazu steht für Merleau-Ponty die Synopsis, die Zusammenschau (vgl. PP 320/322)

⁴Vgl. Kap. 7 im zweiten Abschnitt der vorliegenden Arbeit

kausal verbundener Gegenstände, denen sodann lediglich der Index „Bewusstsein von ...“ vorangestellt wird (vgl. PP 241/245).

Merleau-Ponty hält dem dagegen, dass mir in der Wahrnehmung der Sinn in ihr selbst instituiert und nicht von mir konstituiert erscheint (PP 305/307) und beschreibt den Blick als das „Genie der Wahrnehmung“ (ebd.), das dem Denken immer schon zugrunde liegt. Nur wenn es „ein Geschehnis mit Schweigen übergeht, das sein Untergrund bleibt“ kann sich das Bewusstsein als universales Konstitutionsvermögen betrachten, nämlich „seine Geburt“ (PP 517/514). Und insofern Merleau-Ponty jede Form von Rekonstruktion ablehnt und sich rein auf eine Deskription des Wahrnehmungsgeschehens, dem für ihn ein absoluter Primat zukommt, beschränkt, muss er als der strengere Phänomenologe gelten.⁵ Die Trennung von Subjekt und Objekt zeigt sich hier nämlich immer erst als ein nachträgliches Reflexionsprodukt, das von der intellektualistischen Philosophie in die Wahrnehmung hinein projiziert wird.

⁵Zum Status der Phänomenologie beim späten Merleau-Ponty vgl. den vierten und letzten Abschnitt

Kapitel 10

Wahrnehmung und Begehren

Da Phänomenologie im Sinne Merleau-Pontys primär die Beschreibung des lebensweltlichen Wahrnehmungsgeschehens meint, das den objektiven Wissenschaften vorausgeht und diese fundiert, insofern sie ohne lebensweltliche Situiertheit nicht denkbar sind, so muss er sich mit aller Entschiedenheit gegen die „Vorurteile des objektiven Denkens“ (PP 370/370) wehren, die selbst Husserl noch in ihren Bann hielten. Merleau-Ponty meint damit eine allzu analytische und zergliedernde Denkweise, die nur bestimmte, positive Größen gelten lassen will und alle unbestimmten und unscharfen Begriffe ausschließt. Unschwer lässt sich hinter dieser naturwissenschaftlichen Vorgehensweise das cartesianische Ideal der *clara et distincta perceptio* erkennen. (Vgl. Métraux, 1986, 222) Man darf Merleau-Pontys Kritik jedoch nicht so verstehen, dass er einer undeutlichen, mit schwammigen Begriffen operierenden Wissenschaft das Wort reden möchte. Vielmehr besteht seine Einsicht darin, dass eine objektivistisch orientierte Wissenschaft unsere perzeptive Erfahrung nicht erklären kann, da diese sich wesentlich durch ihre Ambivalenz auszeichnet und somit letztlich nicht in sauber getrennte Elemente dekomponiert werden kann.

Es war die beständige Funktion dieses objektiven Denkens, alle die Union des Subjekts und der Welt bezeugenden Phänomene einer Reduktion verfallen zu lassen und ihnen die klare Idee des Objekts als An-sich und des Subjekts als reinen Bewußtseins zu substituieren. Es schneidet alle zwischen dem Ding und dem inkarnierten Subjekt bestehenden Bindungen ab und läßt zum Aufbau unserer Welt nur mehr bloße Sinnesqualitäten bestehen, [...] wobei der Vorzug den visuellen Qualitäten gegeben wird, da ihnen ein Anschein der Autonomie eignet, sie minder unmittelbar mit dem Leib verknüpft sind und uns eher noch einen Gegenstand präsentieren als uns in eine Atmosphäre versetzen. (PP 370/370f.)

Dieser Blick auf unsere Erfahrung wird ihr deshalb nicht gerecht. Er lässt sie unter ihrem analytischem Begriffsnetz verschwinden, indem er in der Welt nur kausal geregelte, getrennte Dinge sieht und im Menschen einen Körper unter anderen (Naturwissenschaft)

oder ein reines Bewusstsein (Transzendentalphilosophie), das wahrnimmt. Er ersetzt das Sein durch ein Gedacht-Sein. Merleau-Ponty setzt ihr eine Untersuchung entgegen, die Erfahrung als gelebte, leibliche Erfahrung ernst nimmt und daraus Folgerungen für das Bewusstsein und das Denken zieht: „Erfahrung ist nichts, oder aber sie muß total sein.“ (PP 299/301)

Die Unbestimmtheit, die sich im Wahrnehmungsgeschehen offenbart, soll deshalb als „positives Phänomen“ (PP 12/25) gedacht werden und nirgends zeigt sich diese Unbestimmtheit deutlicher als in Merleau-Pontys Gegenüberstellung der wissenschaftlichen Analyse unserer Wahrnehmung und ihrer phänomenologischen Deskription. Für die wissenschaftliche Analyse der Wahrnehmung besteht unser Gesichtsfeld nämlich aus einer zweidimensionalen Fläche, deren scharfe Konturen gewissermaßen den Umfang dessen darstellen, was als visueller Reiz auf unsere Netzhaut treffen kann. Die Wahrnehmung wird damit in Analogie zur Fotografie gedacht: wir haben es wahrnehmend mit einem Ausschnitt aus der Welt zu tun, der uns eine Auswahl distinkter und unabhängig von uns existierender Gegenstände präsentiert. In weiterer Folge muss Fotografie an Fotografie gereiht werden und es ist sonach die Aufgabe des Bewusstseins diese fotografische Serie zu einer zusammenhängenden Welt zu verbinden. Dabei wird die Tiefe, wie bei den Malern der Renaissance, durch perspektivische Verkürzungen dargestellt: Je weiter ein Gegenstand von uns entfernt liegt, desto kleiner wird er auf der „inneren Fotografie“ dargestellt.

Die Plausibilität, in der uns diese Beschreibung zunächst zu stehen scheint, offenbart jedoch unsere wissenschaftliche Voreingenommenheit auf das Deutlichste, steht doch eine Beschreibung, die sich an den Phänomenen orientiert in einem auffälligem Kontrast dazu: Unser Wahrnehmungsfeld hat nämlich keine scharfen Grenzen, sondern endet im Unbestimmten und in gewisser Weise - so wird noch zu zeigen sein - nehmen wir sogar die uns verborgenen Seiten der Gegenstände, oder das hinter unserem Rücken Seiende wahr. Ein Mensch, wenn er auf großer Distanz gesehen wird, stellt sich nicht kleiner dar, als einer in unserer Nähe. Erst wenn ich meine Wahrnehmung als ein messbares Feld betrachte, es gedanklich in Raster aufteile und zergliedere, kann ich ihm eine scheinbare Größe zuordnen. In der konkreten Situation ist er „weder kleiner noch übrigens gleichgroß: er ist diesseits von Gleich und Ungleich, er ist *derselbe Mensch, aus größerem Abstand gesehen*“ (PP 302/304). Die Dinge in der wahrgenommenen Welt für sich genommen, haben also keine bestimmte Größe und sind aus diesem Grund auch nicht messbar. Die bloßen Sinnesqualitäten sind lediglich das Ergebnis einer wissenschaftlichen Einstellung.

Wiederholt deutet Merleau-Ponty an, dass das klassische, abendländische Denken, das sich an der Dichotomie von Subjekt und Objekt orientiert, nicht zufällig dem Sehen einen Vorrang¹ zuweist. Dem Sehen kann nämlich ein gewisses Haben auf Distanz

¹Merleau-Ponty selbst wird oft vorgeworfen, dass er, gerade weil auch bei ihm die Sicht von zentraler Bedeutung ist, selbst der traditionellen Ordnung verfällt. Indes erhält seine Re-vision der Ontologie ihr Gewicht erst durch die Tatsache, dass er das Sehen von den metaphysischen Altlasten zu befreien versucht. (Vgl. dazu Lefort, 1978, 140-155) Zudem, so werden wir später sehen, nimmt das Sehen beim

zukommen, bei welchem die Gegenstände unaufdringlich und ohne jede Latenz in der Verfügbarkeit des Blickes stehen können und deshalb für den Wahrnehmenden keine Gefahr darstellen, ihn nicht bedrängen. Diese Vorstellung des gebieterischen Blickes wird sich jedoch als ein bloßer Grenzbegriff des Sehens erweisen. In dem Maße wie die klassische Malerei, die die Dinge perspektivisch ordnet und sich so ihrer Aufsässigkeit entledigt, nicht die Wahrheit über das Sehen sagt, sondern nur eine ihrer Möglichkeiten darstellt, zeigt der Blick, gleitet er gleichsam souverän über die Dinge hinweg, ihn nur in einer Form, die sich letztlich nicht vollends realisieren lässt. Der Blick ist nämlich in gewisser Weise immer von seinem Gegenstand eingenommen.

Wir werden uns deshalb davor hüten müssen, die Ausdrücke, die Merleau-Ponty gebraucht, um das Wahrnehmungsgeschehen zu beschreiben, als bloß anthropomorphe Metaphern zu verstehen. Wenn er von „lebendige[r] Kommunikation“ (PP 64/76), „Kommunion“ (PP 246/249), „Paarung“ (PP 370/370) oder „Bezauberung“ (PP 247/251) spricht, so meint er damit, dass die Wahrnehmung kein unidirektionales Verhältnis ist, bei dem Sinn von einem zum anderen Pol transferiert wird. Empfindender und Empfundenes stehen sich nicht äußerlich gegenüber. Und aus diesem Grund kann ihr Verhältnis auch kein bloß epistemologisches Wissensverhältnis sein. Der Wahrnehmende, so wie er sich in der Wahrnehmung erfährt, ist weit entfernt von jenem neutralen Blick der Wahrnehmungsmaschinerie, die die Wissenschaft konstruiert. Sein Geheimnis, so Merleau-Pontys Einsicht, finden wir deshalb nicht auf seiner Netzhaut oder in seinem Gehirn, sondern in seinem *Begehren*. Es ist die Libido, das Begehren als „ursprüngliche Intentionalität“, das uns die Wahrheit über die Wahrnehmung offenbart und ihre „vitalen Wurzeln“ (PP 184/188) freilegt. Wahrnehmung wird nicht auf das Begehren zurückgeführt oder ganz darauf reduziert, aber da das Begehren ein menschliches Existenzial darstellt, das ähnlich wie unsere Endlichkeit unser gesamtes Sein umfasst, kann das Moment des Begehrens in der Wahrnehmung uns von der Befangenheit der klassischen Wahrnehmungstheorie befreien.

Selbstverständlich muss das Begehren, soll es uns die Wahrnehmung originär eröffnen, von seinem Verständnis als bloß biologische Körperfunktion befreit werden. Anhand eines psychopathologischen Falles, in dem eine verminderte Wahrnehmungsfähigkeit mit dem Verlust der sexuellen Dimension einhergeht, versucht Merleau-Ponty deshalb zu zeigen, dass die Libido weniger ein bloß körperlicher Instinkt ist, sondern vielmehr die Fähigkeit bezeichnet, sich seiner Umgebung einzugliedern. Als eine solche „zweideutige Atmosphäre“ (PP 197/202) genommen, durchdringen sich Existenz und Geschlechtlichkeit und das Begehren bezeichnet so unser gesamtes Sein. Bereits die Etymologie des Wortes *Libido* - vom lateinischen *libet*, es gefällt - verweist uns auf den grundlegenden Umstand unserer jeweiligen Gestimmtheit. Und diese Stimmung findet sich nicht allein im Subjekt, sondern in einem Milieu bzw. einer Atmosphäre, die vor aller distinkten Dinggegebenheit zuerst wahrgenommen wird.

späten Merleau-Ponty wesentliche Anleihen am Tastsinn.

Freilich, legen wir das Hauptaugenmerk bei der Untersuchung der Wahrnehmung auf die Wahrnehmung von bloßen Gegenständen, so gelangen wir fast wie von selbst zur Idee eines lediglich epistemologischen Verhältnisses eines Subjekts zu seinem Objekt. Aber, dass wir damit auf szientifische Art und Weise das zugrundeliegende Wahrnehmungsgeschehen bereits übergangen haben, muss erst zu einer philosophischen Einsicht geführt werden. Denn es ist eben ein relativ abkünftiges Vorgehen, das die klassische Wahrnehmungstheorie beschreibt, wenn sie Wahrnehmung als Gegebenheit eines Objekts versteht. Zunächst umfängt und betört uns das Wahrgenommene und hält uns in seinem Bann. Es zieht uns an oder stößt uns ab und lässt uns kaum oder nie gleichgültig. Darüber hinaus müssen wir bedenken, dass es keine isolierten Gegenstände geben kann, sondern dass sie, selbst wenn sie sich in einem sterilen Labor befänden, immer in einem Zusammenhang stehen. Der Gedanke eines einzelnen Objektes erweist sich damit als wissenschaftliche Abstraktion.² Merleau-Ponty wird sich deshalb ungegenständlichen Phänomenen zuwenden: dem Licht, dem Schatten, der Nacht.

Wenn z.B. die Welt der klaren und wohlartikulierten Gegenstände sich auflöst, so zeichnet unser seiner Welt beraubtes wahrnehmendes Sein sich eine Räumlichkeit ohne Dinge vor. Nichts anderes geschieht in der Nacht. Sie ist nicht ein Gegenstand mir gegenüber, sie umhüllt mich, sie durchdringt all meine Sinne, sie erstickt meine Erinnerungen, sie löscht beinahe meine persönliche Identität aus. Ich finde mich nicht mehr auf meinen Wahrnehmungsposten zurückgezogen, von dem aus ich auf Abstand die Profile der Gegenstände vorüberziehen sehe. (PP 328/329).

Es ist also, so könnte man ein bekanntes Sprichwort auf ganz literale Weise auslegend sagen, eine Eigenschaft der traditionellen Wahrnehmungsanalyse, den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr zu sehen. Denn, beschreibt man die Wahrnehmung eines Waldes als eine Synthese von Abschattungen distinkter Baumobjekte, so übergeht man damit doch *ab ovo* die Tatsache, dass uns ein Wald zunächst in einer sinnlichen, jedoch unbestimmten Weise in seine Atmosphäre aufnimmt, uns ängstigt und abschreckt oder uns magisch anzieht.

²Es scheint in der Tat so, dass die wissenschaftliche Art, Wahrnehmung zu denken, der chemischen Vorgangsweise des Isolierens und Präparierens folgt. Jedoch vereitelt bereits die Vorstellung eines isolierten Objekts die gesamte Analyse, insofern ein reines, separiertes Objekt uns in seiner Fremdheit wiederum mit einer Sphäre der Ferne und Kälte umfängt. Es sei in diesem Zusammenhang auf die Untersuchung von George Didi-Huberman verwiesen, der ebendies in einer Analyse der Kunstrichtung der *Minimal Art* aufzeigt. Die eigentümliche Idee dieser Strömung besteht nämlich darin, absolut einfache Objekte zu schaffen, die ohne jedes Narrativum, ohne Symbolik oder Interpretation auskommen sollen. Es handelte sich deshalb vor allem um geometrische, schwarze Quader. Doch selbst diese einfachsten Objekte - bloße schwarze Kuben - erschöpfen sich nicht einfach im bloßen Sehen, sondern schillern geradezu in einem dialektischen Spiel von Nähe und Ferne und suggerieren Nacht, Tod und Trauer. Weit entfernt von einer bloßen Objektivität werden die „bloßen Gegenstände“ zu anthropomorphen Statuen und ihre Humanität zeigt sich selbst noch dort, wo sie ostentativ zurückgewiesen wird. (Vgl. Didi-Huberman, 1999)

Es wäre jedoch ein Missverständnis diese Atmosphäre³, die die Dinge umgibt, als ein subjektives Supplement, gleichsam als eine Gefühlsschicht, die vom Subjekt über das An-Sich des Objekts gelegt wird, verstehen zu wollen. Denn der Wahrnehmung des bloßen Dinges geht seine sphärische Existenz immer schon voraus, es ist ohne sie nicht vorstellbar.⁴ Im Gegensatz zum Empirismus und zur intellektualistischen Transzendentalphilosophie, die beide Welt als eine Summe fertiger Gegenstände betrachten, offenbart die gelebte, leibliche Erfahrung damit die unhintergehbare Einheit von Subjekt und Objekt im Wahrnehmungsgeschehen selbst. Das reine Objekt ist bloß dessen Derivat:

In Wahrheit aber sind alle Dinge Konkretionen eines Milieus und lebt jede explizite Wahrnehmung eines Dinges von der vorgängigen Kommunikation mit einer bestimmten Atmosphäre. (PP 370/371)

Da die Dinge nun aber „Konkretionen“ einer vorgängigen, unbestimmten - und wir können jetzt ohne den Sinn des Begriffes „Konstitution“ maßgeblich zu verändern auch sagen - konstitutiven Sphäre sind, macht es keinen Sinn mehr sie als Ansammlung oder Ganzheit von Eigenschaften zu definieren. Denn *vor* alledem ist das Ding das Ausstrahlen einer „Essenz“ (PP 514/511), oder einfach: ein Seinsstrahl. Das Sein selbst zeigt sich in der Wahrnehmung ekstatisch.

Und gleichzeitig kann das Subjekt kein reines Bewusstsein mehr sein. Die Empfindung einer Farbe beispielsweise ist nicht die Erkenntnis oder Setzung einer identifizierbaren, distinkten Qualität, sondern die Paarung meines Blickes mit der Farbe (vgl. PP 248/251), die in mir Resonanz findet und ertönt, obwohl sie erst *durch* mich zum Sein gelangt. Das Subjekt ist das Zur-Welt-Sein („être-au-monde“)⁵, das sich in dem Maße an die Welt schmiegt und sie umschlingt, wie sich die Dinge mit ihm vermählen.

Dieses Ineinander von Subjekt und Objekt im Wahrnehmungsgeschehen muss als ontologisch ursprünglich betrachtet werden, die Unterscheidung von Subjekt und Objekt als sekundäres Phänomen.

³Zwei neuere Theorien der Atmosphäre finden sich bei Böhme (1995) und bei Didi-Huberman (1999). Beide beziehen ihre Untersuchungen jedoch mehr auf Walter Benjamins Begriff der *Aura*, als auf Merleau-Ponty und stellen ihn deshalb nicht vordergründig in einen ontologisch-konstitutiven Zusammenhang.

⁴Böhme weist darauf hin, dass die Auffassung die Atmosphäre werde auf ein Ding oder eine Landschaft projiziert geradezu „phänomenwidrig“ sei, da „die Heiterkeit eines Tales oder die Melancholie eines Abends gerade dann auffällig werden, wenn man in sie mit einer ganz anderen Stimmung hineingerät und durch diese Atmosphären ergriffen und gegebenenfalls umgestimmt wird“. Die Projektionsthese setze vielmehr eine „Introjektion“ voraus, was sich auch historisch bewahrheitete, da bereits im antiken Griechenland „Gefühle als etwas *draußen* erfahren wurden“. (Böhme, 1995, 30) Die mangelnde Sensitivität für die ontologische Fragestellung zeigt sich bei Böhme jedoch schon darin, dass er, obwohl er auf die „eigentümliche Zwischenstellung des Phänomens der Atmosphäre zwischen Subjekt und Objekt“ (ebd., 28) aufmerksam macht, trotzdem versucht die Atmosphäre „draußen“ zu verorten.

⁵Vgl. dazu die Übersetzernotiz in der deutschen Ausgabe der *Phénoménologie de la perception* (S.7), die unterstreicht, dass es sich im Gegensatz zum Heideggerschen „In-der-Welt-sein“ um einen Dativ handelt, der eine Hingebung des Subjekts an die Welt betont. Vgl. dazu auch Saint Aubert, 2006, 202f.

Kapitel 11

Bewusstsein als ursprüngliche Offenheit

Erwies sich die Wahrnehmung in der geschilderten Weise als ein unbestimmtes Geschehen, in welchem sich Subjekt und Objekt allererst konkretisieren müssen, so bedarf die Husserlsche Grundunterscheidung zwischen Bewusstsein und Gegenstand, die in der Folge zu einem „Abgrund des Sinns“ geführt hatte, einer erneuten Zuwendung. Denn die prinzipielle Scheidung der beiden Sphären, die für Husserl ein direktes Resultat der Weise ihres Gegebenseins darstellt, überlässt der Erfahrung einer atmosphärischen Paarung von Subjekt und Objekt in der Wahrnehmung eine allenfalls empirisch-psychologische Bedeutung und lässt dem Gedanken der Priorität des Wahrnehmungsgeschehens keinerlei konstitutiven Wert zukommen. Merleau-Ponty bemüht sich deshalb, obwohl nur auf wenigen Seiten der *Phénoménologie de la perception* und gleichsam en passant, um eine Beseitigung dieser antithetischen Unterscheidung.

Da sie bei Husserl, wie bereits erwähnt¹, auf der konträren Art des Erscheinens beruht und dort wurzelt, kann sie nur auf dem Boden der phänomenalen Gegebenheit entkräftet werden. Husserls Gegenüberstellung, die in diesem Punkt sehr an Descartes *Meditationen* erinnert, zieht letztlich ihre Wirkung aus der Frage nach der *Gewissheit* des Wahrgenommenen: Da uns die Außenwelt nur über Abschattungen und damit nur inadäquat gegeben ist, die Bewusstseinerlebnisse hingegen in „absoluter Position“, lässt sich an der Realität der ersteren zweifeln, während dies in der reinen Immanenz des Bewusstseins sinnlos bleibt. Sinnendinge sind uns nämlich immer nur einseitig gegeben, sie haben verborgene Seiten und eine nähere Untersuchung des Gegenstandes birgt somit immer die Möglichkeit einer vollständigen Neubestimmung - wie im Falle eines Hauses, das sich als bloße Filmkulisse erweist - oder die Möglichkeit einer Einsicht in die Nichtexistenz des präbendierten Gegenstandes - so z.B. wenn sich ein vermeintliches Ding als bloße Lichtreflexion offenbart. Das Wahrnehmungskontinuum bildet für den frühen Husserl dabei eine Folge distinkter Akte, wobei spätere Akte, die die vorher verborgenen Seiten zu „eigentlicher“ Darstellung gebracht haben, vorhergehende berichtigen und sie

¹Siehe Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit

eventuell als „bloßen Schein“ entlarven.

Im Lichte der veränderten Bestimmung der Phänomenologie, die Merleau-Ponty in der *Phénoménologie de la perception* vornimmt, erscheint diese antithetische Gegenüberstellung Husserls als Resultat eines allzu formalistischen Verständnisses von Bewusstsein und damit letztlich als eine bloße Konstruktion dessen, was in unserer lebensweltlichen Wahrnehmungserfahrung vorgeht. Denn in der Tat finden wir in unserer Wahrnehmung an keinem Punkt die Erfahrung getrennter Akte und selbst die uns verborgenen Seiten der Gegenstände sind uns in gewisser Weise präsent. Ausgehend von einem ekstatischen Verständnis des Seins, das den Wahrnehmenden aufnimmt und umhüllt, sind uns, wenngleich nicht in voller Konkretion, so doch in ihrer sphärischen Anwesenheit, sogar die Gegenstände gegeben, die sich hinter unserem Rücken befinden. Auch sie umgeben uns mit einer jeweiligen Atmosphäre. Wahrnehmung muss damit als ambivalentes Spiel von Nähe und Ferne charakterisiert werden, insofern die Dinge, verstanden als ekstatische Seinsstrahlen nicht greifbar und vollständig sichtbar, aber in diesem Entzug dennoch anwesend bleiben.

Nichtsdestotrotz besteht natürlich in der Wahrnehmung beständig die Möglichkeit einer Täuschung und sie ist deshalb immer der Möglichkeit des Zweifels ausgesetzt. Ein konkretes Ding hat immer seine verborgenen Seiten. In der Husserlschen Akttheorie würde der Zweifel jedoch nur die transzendente Gegenständlichkeit betreffen, nicht jedoch ihr intentionales Bewusstsein, das zum Zeitpunkt der Wahrnehmung unbestreitbar gewiss bleibt und höchstens von einem darauffolgenden Akt, der selbst wiederum absolut gilt, berichtigt werden kann. Für Merleau-Ponty hingegen ist diese Trennung von Bewusstsein und ihrem Gegenstand illegitim, da Wahrnehmung und Wahrgenommenes „notwendig dieselbe Modalität des Daseins“ haben, insofern „von der Wahrnehmung nicht das Bewußtsein zu scheiden ist, das sie hat oder vielmehr ist“ (PP 429/427). Und aufgrund dieser Einheit von Wahrnehmung und ihrem Gegenstand, gibt es keine immanente Sphäre einer absoluten Bewusstseinspräsenz.

[...] es gibt keine transzendierende Interpretation, kein Urteil, das nicht der Konfiguration der Phänomene selbst entspränge - es gibt keine „immanente Sphäre“, keinen Bereich, in dem mein Bewußtsein gänzlich bei sich selbst und vor jeder Gefahr eines Irrtums gesichert wäre. Es ist die Natur der Akte des Ich, sich selbst zu übersteigen. (PP 431/429)

Der Zweifel an der Realität oder der Beschaffenheit der Außenwelt betrifft deshalb immer auch das Bewusstsein dieser, lässt auch das Erlebnis fragwürdig erscheinen. Erweist sich ein Gegenstand anders, als ich ihn zunächst gesehen habe, so habe ich ihn „nicht *wirklich gesehen*“ (PP 430/427), mithin also nur geglaubt wahrhaft zu sehen. Das Erlebnis zu Sehen definiert sich durch die inhärente Gewissheit des Sichtbaren.

Dies gilt selbst für das Bewusstsein als Affektives. Denn man könnte dem Bewusstsein „seinen vollen Selbstbesitz“ (PP 432/430) zurückerstatten, sobald es sich um Gefühle handelt, die zunächst unbezweifelbar scheinen:

[...] sobald ich Liebe, Freude, Trauer empfinde, ist es wahr, daß ich liebe, freudig oder traurig bin, auch wenn der Gegenstand meiner Liebe, Freude oder Trauer in Wirklichkeit - d.h. für andere oder in einem anderen Augenblick für mich selbst - nicht die Bedeutung hat, die ich ihm im Augenblick gebe. (PP 432/430)

Doch selbst scheinbar unbezweifelbare Gefühle können falsch oder illusorisch sein, wie wir ja auch im Alltag zwischen „wahren“ und „falschen“ Gefühlen unterscheiden und somit „Unterschiede der Wirklichkeit in uns so wie außer uns“ (PP 433/431) eingestehen. Gerade in der Liebe, die in so vielen Tönen und Nuancierungen auftritt, erfahren wir unter Umständen Zweifel an der Wirklichkeit unserer Gefühle.

[...] eine wahre Liebe [umfasst] alle Anlagen des Subjekts im Ganzen und geht es als Ganzes an, die unwahre Liebe aber haftet bloß an einer der „Rollen“, die es spielt; als „Mann von vierzig Jahren“, handelt es sich um eine späte Liebe, als „Reisender“, handelt es sich um eine exotische Liebe, als „Witwer“, wenn die unwahre Liebe sich auf eine Erinnerung gründet, als „Kind“, wenn sie auf eine Erinnerung an die Mutter zurückgeht. Eine wahre Liebe erlischt, wenn ich mich wandle oder die geliebte Person sich wandelt; eine unwahre Liebe erweist sich als unwahr, wenn ich zu mir selbst zurückfinde. Der Unterschied ist wesentlich und im fraglichen Gefühl selbst gelegen. Da er jedoch das Verhältnis meines Gefühls im Ganzen meines Zur-Welt-Seins betrifft, die unwahre Liebe aber nur den angeht, der ich im Augenblick, in dem ich sie erlebe, zu sein glaube, da ich also, um ihre Unwahrheit zu durchschauen, einer Selbsterkenntnis bedürfte, die gerade nur die Zerstörung der Illusion mir verschaffen kann - bleibt eine Zweideutigkeit; und eben diese ist es welche die Illusion erst ermöglicht. (PP 434f./432)

Bei aller Schwierigkeit, die der zitierten Stelle und also dem Versuch eine „wahre“ von einer „falschen“ Liebe zu unterscheiden, natürlich anhaftet, ist sie jedoch im Allgemeinen der Idee geschuldet, die Phänomenologie müsse unsere Erfahrung - so wie sie sich uns gibt und ohne jede szientifische Konstruktion - beschreiben und ernst nehmen. Die Untersuchung endet daher mit einem Befund, dem wir als Menschen indes leicht zustimmen können: „Seiend in einer Situation, sind wir eingekreist, unfähig, uns selbst transparent zu werden; unausweichlich ist unser Bezug zu uns selbst äquivok“ (PP 437/435).

Das Bewusstsein ist für Merleau-Ponty damit der einfache *Vollzug* des Wahrnehmens, also die ursprüngliche Offenheit, die mein Sein zugleich mit dem Sein der Welt erschließt. Da es sich deshalb im Gesehenen entrückt, kann es sich auch *selbst* nur zweideutig und unbestimmt erfassen.

Kapitel 12

Das cogito und sein Schweigen

Da die Wissenschaft mit ihrem reflexiven Begriffsraster also, wie gesehen, das Wahrnehmungsgeschehen vielmehr verdeckt als erklärt ist es die Aufgabe der Phänomenologie ihr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Dazu reicht es jedoch allem Anschein zum Trotz nicht, einfach „die Augen zu öffnen und uns dem Leben zu überlassen, um sie ergründen zu können“ (C 11/13), sondern es bedarf großer Behutsamkeit und es ist für Merleau-Ponty vor allem das Verdienst der Malerei, auf die Geheimnisse der Wahrnehmung aufmerksam gemacht zu haben. Die Wissenschaft hingegen entwertet die Wahrnehmung: die wahre Welt, das sind für sie nicht „die Lichter, die Farben, das ist nicht das Schauspiel des Leiblichen, das meine Augen mir bieten“, sondern vielmehr „die Wellen und die Korpuskeln“, die sie hinter den „Phantasmen der Sinne“ (C 12/14) findet. Zur wahren Natur der Dinge zu gelangen, besteht für sie deshalb darin, die Erfahrung der Sinne zu ignorieren.

Der konsequenteste Ausdruck einer rationalistischen Wahrnehmungstheorie findet sich bei Descartes, dessen „Klugheitsregel“ eben in genau jenem Misstrauen der Sinneserfahrungen bestand. In der berühmten Analyse der Wahrnehmung eines Stück Wachses¹, dessen Identität aufgrund von Zustandsänderungen fraglich wird, gelangt er zum Schluss, das Sehen sei bloßes „denken zu sehen“. Da das Wachs seine Erscheinung kontinuierlich verändern kann, ist seine einzige wirkliche Eigenschaft seine Ausgedehtheit. Das eigentliche Wachs ist deshalb nicht mit bloßen Augen sichtbar, sondern erfordert ein Denken, das die verschiedenen Erscheinungsweisen durchdringt und es so erst an sich greifbar macht. Die Wahrnehmung ist für Descartes „nur der Anfang einer noch konfusen Wissenschaft“ (C 14/15).

Im Kontrast zur Verworrenheit der sinnlichen Erfahrung steht für Descartes hingegen bekanntlich das *cogito*, das sich von seiner eigenen Existenz selbst zweifelsfrei überzeugen kann, da bereits der Zweifel seine Existenz voraussetzt. Dieses reflexive cogito Descartes' beschreibt Merleau-Ponty in der *Phénoménologie de la perception* als ein „ausgesprochenes cogito“ (*cogito parlé*). Jenseits diesem, das „in Aussagen und Wesenswahrheiten umgesetzt ist“ (PP 462/459; Übersetzung leicht verändert, L. E.), gibt es

¹Vgl. dazu die zweite der *Meditationes de Prima Philosophia*

jedoch die vorgängige „Erfahrung meiner selbst durch mich selbst“, das „stillschweigende cogito“ (*cogito tacite*), das als vorsprachliches und unreflektiertes Sein bei der Welt die Voraussetzung für jede Versprachlichung bildet.

Das *cogito tacite* ist als sinnliches, unartikuliertes Erfassen der Welt untrennbar mit dem Leib verbunden. Auf ein Beispiel Sartres zurückgreifend, kontrastiert Merleau-Ponty deshalb das cartesische Beispiel der Wahrnehmung eines Stück Wachses mit der Wahrnehmung von Honig:

Es gibt sogar sehr viele Qualitäten in unserem Erfahrungsbereich, die fast keine Bedeutung haben, wenn man die Reaktionen unberücksichtigt lässt, die sie aufseiten unseres Leibes hervorrufen. Etwa das Heuchlerische des Honigs (*le mielleux*). Der Honig ist eine langsam zerlaufende Flüssigkeit; er besitzt zwar eine gewisse Festigkeit, er lässt sich greifen, doch dann fließt er heimtückisch zwischen den Fingern hindurch und sammelt sich wieder. Er zerläuft nicht nur, sobald man ihn gefasst hat, sondern in Umkehrung der Rollen ist er es, der sich der Hände bemächtigt, der sich seiner bemächtigen wollte. Die lebendige, erkundende Hand, die den Gegenstand zu beherrschen glaubte, wird von ihm angezogen und bleibt an der äußeren Realität kleben. (C 26/26)

Wahrnehmung, so zeigt das Beispiel, lässt sich nicht anders verstehen als durch einen gewissen Widerstreit von Leib und Gegenstand. Jede seiner Eigenschaften - die Süße oder Klebrigkeit des Honigs - bezeichnet ein gewisses Verhältnis des Dinges uns gegenüber. Die Einheit des Honigs liegt aber deshalb auch nicht hinter seinen Eigenschaften, sondern durch „jede von ihnen wird sie neu bestätigt, jede von ihnen ist das vollständige Ding“ (C 27/27). Unser Verhältnis zu den Dingen ist somit also kein sprachliches Wissensverhältnis, wie Descartes glaubte, sondern auf eine vorsprachliche Art sprechen sie unseren Leib an und sind mit menschlichen Eigenschaften versehen, sind uns fremd und feindlich oder vertraut und angenehm. „Der Mensch ist von den Dingen besetzt und die Dinge sind besetzt von ihm“. (C 28/29; Übersetzung leicht verändert, L. E.)

Die sinnliche Wahrnehmung der Dinge, die sich damit als ein maßgeblich leibliches Geschehen erwiesen hat, das dem sprachlichen Ich (*cogito parlé*) vorausgeht und dieses trägt, muss aus diesen Gründen als anonymes Geschehen charakterisiert werden. Personalität ist zusammen mit Sprache auf die vorgängige, zugrundeliegende Offenheit angewiesen, die uns allererst einer Welt überantwortet. Diese „Kommunikation mit der Welt, die älter ist als alles Denken“ (PP 294/296) ist ein anonymes, vorrationales Leben, das mich als Person allererst ermöglicht. Die Wahrnehmung findet deshalb in einer Sphäre von Allgemeinheit und Anonymität statt. Ich kann mich ihr nie entziehen:

Wollte ich infolgedessen die Wahrnehmungserfahrung in aller Strenge zum Ausdruck bringen, so müßte ich sagen, daß *man* in mir wahrnimmt, nicht, daß ich wahrnehme. Jede Empfindung trägt in sich den Keim eines

Traumes und einer Entpersönlichung: wir erleben es an dem Betäubungszustand, in den wir geraten, wenn wir uns gänzlich einem Empfinden überlassen. [...] Durch die Empfindung erfasse ich am Rande meines personalen Lebens und meiner eigentlichen Akte ein gegebenes Bewußtseinsleben, aus dem jene erst auftauchen, das Leben meiner Augen, meiner Hände, meiner Ohren, die ebensoviele natürliche Ich sind. Bei jeder Erfahrung einer Empfindung erfahre ich, daß sie nicht eigentlich mein eigenes Sein angeht, dasjenige wofür ich verantwortlich bin und worüber ich entscheide, sondern ein anderes Ich, das sich je schon der Welt übereignet, gewissen unter ihren Aspekten erschlossen und mit ihnen synchronisiert hat. Zwischen mir und meiner Empfindung liegt die Dichte eines *ursprünglichen Erwerbs*, die mir eine gänzlich sich selber klare Erfahrung verweigert. (PP 249f./253f.)

Wie meine Geburt oder mein Tod entzieht sich das Wahrnehmen folglich meiner bewussten Verfügbarkeit: meine Ohren, meine Augen sind der Welt und dem Sinn deshalb ausgeliefert und diesem ambivalenten, sinnlichen Geschehen kann nicht immer ein eindeutiger Sinn abgewonnen werden. Vor allem die Kunst nährt sich, so Merleau-Ponty, von dieser vieldeutigen Welt der Sinne in der Synästhesien und Übertragungen keine Ausnahme darstellen.

Bereits in der *Phénoménologie de la perception* finden wir also jenen Anspruch, dem die Phänomenologie für Merleau-Ponty gerecht werden muss, nämlich als radikale Reflexion auch ihr Unreflektiertes zu bedenken (vgl. PP 334/336), das, so Merleau-Ponty in *Le Primat de la perception* aber, *zugleich* mit der Reflexion entsteht (Pr.P 78/59). Diese Einsicht in den gemeinsamen Ursprung von Reflektiertem und Unreflektiertem, von *cogito parlé* und *cogito tacite*, deren Konsequenzen hier noch nicht gezogen werden, deuten einen Wandel im Denken Merleau-Pontys an, der ihn bis zu seiner letzten, unveröffentlichten Schrift *Le visible et l'invisible* beschäftigen wird. Denn, wenn der schweigende Untergrund des Bewusstseins nur gemeinsam mit seinem reflexivem Widerpart entstehen kann, ist das Verhältnis kein hierarchisches mehr: Zwar dient das *cogito tacite* dem *cogito parlé* als weltöffnender Untergrund, von dem die Worte allererst ihren Sinn beziehen, aber für *sich* genommen, könnte es kaum als *cogito* bezeichnet werden, da es diesseits jeder Bedeutung läge. Da es damit unweigerlich auf das *cogito parlé* angewiesen ist, ist es auch immer schon auf die Sprache angewiesen. (Vgl. Dupont, 2000)

Aus diesem Grund findet sich unter den Arbeitsnotizen zu *Le visible et l'invisible* auch ein diesbezüglicher Vermerk:

Was ich schweigendes Cogito nenne, ist unmöglich. Um die Vorstellung von „Denken“ (im Sinne des „Denkens zu sehen und zu empfinden“) zu haben, um die „Reduktion“ auszuführen, um zur Immanenz und zum Bewußtsein von ... zurückzugelangen, bedarf es notwendigerweise der Worte. Durch das Kombinieren von Worten [...] konstituiere ich das konstituierende Bewußtsein. Die Worte verweisen nicht auf positive Bedeutungen und am Ende auf

den Fluß der Erlebnisse als das Selbstgegebene. Mythologie eines Selbstbewußtseins, auf die das Wort „Bewußtsein“ zurückverweist [...] (VI 224f./222)

Neben der Selbstkritik, die hier offensichtlich auch zur Kritik an der Phänomenologie Husserls wird, insofern beide einem Mythos des Selbstgegebenen² unterliegen, findet sich bereits ein Hinweis auf eine neue Ausarbeitung des Problems. An der „Welt des Schweigens“ will Merleau-Ponty nämlich trotzdem festhalten, wenngleich „nicht *positiv*“ (ebd.), also ohne die Bedeutungen positivistisch in einem präreflexiven Bereich anzusiedeln, der sich als bloße Projektion der Vernunft offenbart hat.

Merleau-Pontys Kritik am primordialen cogito trifft sich hier mit Überlegungen, die sich in einem noch unübersetzten Text mit dem Titel *La Natur ou le monde de silence* befinden und *grundsätzlich* den Begriff der Natur betreffen. Die Schrift beginnt mit einem Zweifel an der Sinnhaftigkeit des Konzepts der Natur im Allgemeinen, denn es scheint so, dass uns die Natur *an sich* - ist unsere Naturerfahrung doch immer schon sprachlich und historisch vermittelt - nicht gegeben sein kann. Diese Natur an sich kann offenbar nur hinter der Maske der Sprache vermutet werden. Die „Natur“, von der wir sprechen, wäre aber damit „nicht nur das Artefakt eines uninteressierten wissenschaftlichen Bewusstseins, sondern [...] ein Mythos, in welchem die Subjekte der Geschichte ihre Konflikte projizieren und verstecken.“ (NMS 45; Übersetzung, L. E.) Wenn die „Natur“ und ihre Wahrnehmung damit aber immer schon von der jeweiligen symbolischen Ordnung bestimmt ist und so zum bloßen Mythos wird, dann scheint eine philosophische Fassung ihres Begriffes undenkbar. Aufgrund einer noumenalen Jenseitigkeit der Natur könnten wir dann nämlich lediglich unser Unvermögen, über sie jemals etwas sagen zu können, ausdrücken.

Gleichwohl erlauben diese Argumente für Merleau-Ponty nicht, die Natur als bloßes „Kapitel der Anthropologie“ (ebd.; Übersetzung, L.E.) abzuhandeln. Der „Sinn des natürlichen Seins“ ist nämlich nicht „durch seine symbolischen Transkriptionen hindurch versiegt“, sondern muss lediglich „diesseits seines Gesetzt-Seins“ (*être-posé*) (NMS 46; Übersetzung, L. E.) gesucht werden. Was diesseits des Gesetzt-Seins liegen soll, bleibt hier indes noch unbestimmt.

²Vgl. hierzu den letzten Abschnitt der vorliegenden Untersuchung.

Kapitel 13

Das wilde Sein

Im Vorwort der *Phénoménologie de la perception* hatte Merleau-Ponty die „Unmöglichkeit der *vollständigen* Reduktion“ (PP VIII/11) festgestellt. Ausgehend von der leiblichen Verfasstheit des menschlichen Seins, also dem *Leib*, von dem Husserl geschrieben hatte, er sei ein „merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding“ (Hua IV, 159), wird ihm die Reduktion, obwohl er ihre zentrale Stellung in der Phänomenologie bekräftigt, fraglich. Denn die phänomenologische Reduktion - uneingeschränkt durchgeführt - macht nicht nur die transzendente Leiblichkeit unverständlich, sondern ist auch für jenen „Abgrund des Sinns“ verantwortlich, der Subjekt und Objekt endgültig voneinander trennt. Sie führt dann nämlich unweigerlich zu einem akosmischen, absoluten Subjekt, dessen wesentliches Prädikat im Denken zu finden ist, und dessen Korrelat die Welt als Gewusst-Sein, als Noema ist. Sie erweist sich damit als der tiefere Grund für die dualistische Ontologie Husserls und ihr stellt Merleau-Ponty hier noch das Bewusstsein als Existenz und eine Reduktion, die bei der Leiblichkeit einhält (und also unvollständig bleibt), gegenüber.

Merleau-Pontys Untersuchungen zum sprachlichen Ausdruck, deren Spuren in der unveröffentlichten Schrift *La prose du monde* zu finden sind, führten in der Folge aber zur Einsicht in die sprachliche Verfasstheit des *cogito tacite*, des nur *vermeintlich* schweigenden Untergrunds des versprachlichten cogito. Schon die Wahrnehmung ist nämlich bei genauerer Betrachtung in die symbolische Ordnung einbezogen, bereits sie *spricht*: das schweigende cogito hatte immer schon geflüstert. So findet man beispielsweise bei Malern schon in ihrer bloßen Wahrnehmung der Welt, das, was man später als den Stil in ihren Werken bezeichnen wird, sodass dieser weniger eine bewusste Art zu malen ist, sondern vielmehr eine unbewusste Weise die Welt zu sehen (vgl. PM 85f./80f.). Und aus demselben Grund müssen wir auch die klassische Malerei und sogar die Zentralperspektive der Renaissance, die immer vorgab die Welt in exakt derselben Weise abzubilden, wie sie an sich beschaffen ist, als menschliche Schöpfungen, als kulturelles Artefakt begreifen.¹ Es gibt, so schreibt Merleau-Ponty deshalb in *La prose du monde*, „fast nichts in der menschlichen Wahrnehmung, das durch und durch sinnlich ist, das Sinnliche ist

¹Vgl. dazu Merleau-Pontys letzte veröffentlichte Schrift *L'Œil et l'esprit*.

unauffindbar“ (PM 151/125; Hervorhebung, L. E.).

Wenn Merleau-Ponty nun in *Le philosophe et son ombre*, also jenem Aufsatz, der ausgehend von den *Ideen II* Husserls zur grundlegend ontologischen Dimension durchbricht, zunächst auf das Thema der phänomenologischen Reduktion zurückkommt und von ihr behauptet, dass sie nicht mehr als eine Art Vorspiel zur Phänomenologie zu begreifen sei, sondern in gewisser Weise die Phänomenologie insgesamt *ist*, so müssen seine darauffolgenden Ausführungen zum „wilden Sein“ auch im Lichte der Reduktion verstanden werden. Mithin müssen wir uns also fragen, ob das wilde Sein nicht als die letzte Antwort Merleau-Pontys auf das Problem der Reduktion zu gelten hat, glaubt er doch, den Sinn *in statu nascendi* hier originär verwurzeln zu können. Doch was ist das „wilde Sein“, wenn es nicht einfach die Welt der Wahrnehmung sein kann, da diese ja bereits mit Sprache durchzogen und damit kultiviert ist?

Im Gegensatz zur „progressiven“ Analyse (vgl. Barbaras, 2001, 80) der *Phénoménologie de la perception*, die von der sinnlichen Wahrnehmung zu ihrer Versprachlichung, vom *cogito tacite* zum *cogito parlé* voranschreiten will, nimmt Merleau-Ponty in seinem Spätwerk den umgekehrten Weg der „Archäologie“ (S 208/241): ausgehend von der Sprache und der Kultur befragt er ihre originäre Grundlage, den Ursprung jeden Ausdrucks. Indem der Sinn damit nachträglich nach seiner Herkunft befragt wird, die, wie gesehen, kein positiv Gegebenes mehr sein kann, zeigt er sich erstmals von jener Seite, die Merleau-Ponty seinen „wilden Geist“ nennen wird.

Während Husserls *Ideen I*, eine „Entzweiung von Natur und Geist“ (S 205/237) in aller Strenge vorführen, findet Merleau-Ponty in den *Ideen II* „eine dritte Dimension, [...] in der diese Unterscheidung problematisch wird“ (S 205/238). Hier unterläuft Husserl, so Merleau-Ponty, die Dichotomie der bloßen Sachen und des reinen Ich und zeigt ihre relative Herkunft aus der leiblichen Verbindung mit der Welt. Die Korrelation ist ein fundiertes Resultat eines tieferliegenden ontologischen Milieus, das sich in der menschlichen Leiblichkeit manifestiert. Zunächst sind die Dinge nämlich keine Natur an sich und das Problem der Ontologie der bloßen Sachen besteht darin, dass sie eine abkünftige, theoretische Einstellung verabsolutiert: die Vorstellung einer Natur der bloßen Sachen folgt nämlich wie von selbst aus der Idee einer rein theoretischen Subjektivität. Es muss aber nach ihrer Grundlage, nach ihrem Ursprung gefragt werden. Eine Bewusstseinsphilosophie kann deshalb immer nur die halbe Wahrheit sein, da ihr das verborgen bleibt, was ihr vorausgeht und sie ermöglicht. Die Phänomenologie ist daher letztlich weder materialistisch, noch idealistisch, sondern sie muss jene vorthoretische Schicht aufdecken, die den beiden einseitigen Idealisierungen vorausgeht. Sie muss „ihren Bezug zur *Nicht*-Phänomenologie“ (S 225/260; Hervorhebung, L. E.) verstehen.

Wenn die klassische Phänomenologie nun jene Wissenschaft ist, die sich die Frage nach der Weise der bewusstseinsmäßigen *Gegebenheit* stellt, dann ist das, was jenseits ihrer liegt und damit *nicht* in die Phänomenologie gehört, *jener* Bereich, der sich *nicht* originär zeigt und den kein Bewusstsein je zu konstituieren vermöchte. Er ist jene unvordenkliche Sphäre des Seins, die der Welt der gesetzten, distinkten Objekte und der

sozial geregelten Ordnung der Subjekte vorausgeht, das, was sich ihnen entzieht. Dieses Sein kann deshalb niemals zu einem gegebenen Objekt oder zu einem Konstitutionsprodukt eines transzendentalen Subjekts werden, sondern liegt beiden je schon voraus. Es wäre erst wahrhaft jene „Vergangenheit [...], die niemals Gegenwart war“ (PP 280/283), die schon in der *Phénoménologie de la perception* anklingt.

Merleau-Ponty bringt sie mit Begriffen Husserls in Zusammenhang - die „Sphäre des Urpräsentierbaren“, die „Urdoxa“ oder „Urempfindung“ - und deutet mit ihnen die *Vorzeitigkeit* dieses Seins an. Nichtsdestotrotz stehen wir mit diesem „Mysterium einer Weltthese vor allen Thesen“ (S 207/239) aber in einer engen Verbindung, wenn wir es auch immer schon „vergessen“ haben. Sollte sich dieses Ur-Sein jedoch zugleich als Ur-Sprung des Sinns erweisen, so wäre dieser damit keine präsente Sinneserfahrung mehr, sondern gäbe sich als konstitutive Abwesenheit. Es wäre ein originärer *Entzug*, von welchem her der Sinn allererst käme und den wir *Natur* nennen müssten.

Merleau-Ponty begreift die Natur damit also nicht mehr als das Unmittelbare, sondern als dasjenige, das *nicht* instituiert ist, das einen Sinn hat, der nicht gesetzt zu werden braucht. (Vgl. Barbaras, 2000, S.51f.) Er vergleicht sie deshalb mit der Lebenswelt, die Husserl in der *Krisis* beschrieben hatte und die für ihn den Boden, die *arché* aller menschlicher Institutionen darstellt.² Diese Lebenswelt wird von Merleau-Ponty jedoch stets mit einem kürzeren Manuskript Husserls in Zusammenhang gebracht, das den Titel *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*³ trägt. Hier versucht Husserl einen phänomenologischen Begriff der Erde zu skizzieren, die sich im Gegensatz zum kopernikanischen Himmelskörper jedoch nicht bewegen kann, da sie gleichsam der Boden und die Grundlage für alle Erfahrung ist. Sie liegt deshalb jenseits von Ruhe und Veränderung. Flögen wir zu einem anderen Planeten, so bedeutete dieser für uns nicht einen anderen Erfahrungsboden, eine neue Heimstätte unseres Lebens, sondern lediglich die Erweiterung unserer heimischen „Ur-Arche“. Diese ist damit keine bloß dingliche Umgebung, sondern der verborgene, uns tragende Boden des Seins. Es ist dies eine Erde, die nicht von den bloßen Sachen abgeleitet werden kann, die sich der Objektivität entzieht: „die Wiege [...] aller Erfahrung“ (HN, 227; Übersetzung, L. E.). Und in den Vorlesungen zum Begriff der Natur heißt es dazu: „Man kann von ihr nicht sagen, daß sie endlich oder unendlich ist, sie ist kein Objekt unter anderen Objekten, sondern die Schicht, in der die Objekte erzeugt werden.“ (N 110/117) Da sie damit jeder menschlichen „Stiftung“ vorausgeht und diese trägt, ist sie in gewisser Weise die fundamentale „Ur-Stiftung“ der Gegenstände, da sie diese aber nur erscheinen lässt, indem sie sich entzieht, können wir uns ihr nur indirekt und nachträglich, also ausgehend von den Dingen, annähern.

Merleau-Ponty versucht in dieser vorreflexiven aber unzugänglichen Dimension den Ursprung des Sinns zu finden. Wurde dieser in der *Phénoménologie de la perception*

²Vgl. dazu auch den dritten Abschnitt der vorliegenden Untersuchung.

³Veröffentlicht in Farber (1940). Der Text wird gelegentlich auch mit dem Titel *Die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* überschrieben.

noch in der leiblichen Wahrnehmungserfahrung festgemacht, so scheint er nun seine Wurzeln in den unvordenklichen Tiefen des Seins zu haben. Da auch das *cogito* letztlich aus ihm hervorgeht, nennt Merleau-Ponty es nun das *cogito vertical*, das im Gegensatz zum *cogito horizontal*, also dem erscheinenden, bewussten *cogito*, sich nur *als abwesendes* manifestiert. Es ist ein latentes, schweigendes *cogito*, aber nicht mehr als ein Zugriff zum Sinn als positive Selbstgegebenheit, sondern als Offenheit zu einem Sein, das sich in den Dingen gibt und zugleich entzieht. Insofern Horizontalität und Vertikalität getrennt voneinander nicht denkbar sind, deutet Merleau-Ponty ihre intrinsische Zusammengehörigkeit an.

Aber ist dieses „wilde Sein“, das dem Gegeben-Sein der Objekte vorausgeht, nun nicht genau jene *noumenale* Natur, von der weiter oben die Rede war? Wie sollten wir zu ihr je einen Zugang haben? Die Natur, das „barbarische Prinzip“, wie Merleau-Ponty es in Anlehnung an Schelling⁴ auch nennt, entzieht sich doch der Objektivität und der Sprache und kann so nie von einer direktem Thematisierung vereinnahmt werden, sondern läge dieser immer wieder voraus.

⁴Zur Interpretation des Schellingschen Werkes bei Merleau-Ponty vgl. Vallier (2000)

Kapitel 14

Leiblichkeit und Reflexion

Häufig wird die Philosophie Merleau-Pontys als eine „Phänomenologie des Leibes“ bezeichnet. So zutreffend dieser Titel auch sein mag, so darf er aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Leiblichkeit für Merleau-Ponty immer zusammen mit der Wahrnehmung gedacht wird. So heißt es beispielsweise in *Le visible et l'invisible*: „mein Leib [...] ist gleichsam um die Wahrnehmung herum gebaut“ (VI 24/24). Und weiters darf der Begriff der Wahrnehmung nicht eingeschränkt werden, denn diese ist nicht einfach ein Registrieren der Außenwelt, sondern hängt wesentlich mit dem menschlichen Handeln zusammen. Wenn der Leib deshalb auf die Dinge hin polarisiert ist, so ist diese Polarisierung verbunden mit einer Aufgabe, mit der Handhabung eines Dinges, mit dem Umgang mit einer Welt. Der Leib ist ein „Vermögen bestimmten Tuns“ (PP 122/131), meine Umgebung seine möglichen Angriffspunkte. Die leibliche Motorik ist sogar, so Merleau-Ponty, eine „ursprüngliche Intentionalität“ (PP 160/166). Wenn die Dinge damit primär die Pole meiner Handlungen und deshalb unzertrennlich mit meiner Leiblichkeit verbunden sind, so werden auch sie nicht unangetastet bleiben, sollte sich der Leib der Dichotomie von Subjekt und Objekt entziehen. Wenn Merleau-Ponty also von einer „ontologischen Rehabilitierung des Sinnlichen“ (S 210/243) spricht, so meint dies zugleich die wahrgenommenen Gegenstände sowie den wahrnehmenden Leib.

Die wahrgenommene Welt muss immer in ihrem Bezug zum Leib gedacht werden: „für uns muß die Natur in uns [...] einen Bezug zur Natur außer uns haben, die außerhalb von uns liegende Natur muß sogar von der Natur, die wir sind, enthüllt werden.“ (N 267/281) In der leiblichen Erfahrung zeigt sich der Gegenstand aber nicht als bloße Sache, sondern als „Moment der fleischlichen Einheit meines Leibes“ (N 107/113), denn durch meinen Leib bewohne ich auch die Sache. Und damit ist die Natur auch kein gesondertes Thema, das sich einzeln angehen und in der Art der Metaphysik „unter dem Blick Gottes“ (N 267/281) aufgliedern ließe, sondern sie ist nur im „nexus“ oder „vinculum“ von Mensch und Natur zu finden (vgl. N 265/279) und offenbart sich damit in der leiblichen Erfahrung.

Die spezifische Leiblichkeit des Menschen, die nicht als eine andere Substanz oder als ein Bewusstsein, das auf einem Leib-an-sich gesetzt ist, missverstanden werden darf, ist

für Merleau-Ponty ein „Zwischensein“ (N 269/284). Dieses „Zwischen“ meint dabei jedoch nicht ein Sein inmitten der Dinge, sondern ein besonderes Verhältnis des Leibes zu sich selbst. Der Leib ist nämlich nicht einfach ein räumliches Ding, das *zusätzlich* noch Empfindungen hat. An einigen Stellen¹ erwähnt Merleau-Ponty deshalb ein genauso amüsanter wie erhellendes Beispiel Husserls aus den *Ideen III*: Empfände ein Bewusstsein Sättigung, jedes Mal, wenn der Tank einer Lokomotive sich mit Wasser füllte oder ein angenehmes Gefühl von Wärme, wenn sie geheizt wird, so wäre es trotzdem nicht das Bewusstsein der Lokomotive, bzw. jene nicht sein Leib (vgl. Hua V, 117). Denn, so Merleau-Ponty, was der Lokomotive zur Leiblichkeit fehlte, wäre ihre Selbstbezüglichkeit, also jene „Art von Reflexion“, die Husserl in der Berührung meiner beiden Hände ausmachte.

Berühre ich nämlich mit meiner linken Hand meine rechte, so habe ich nicht nur die Wahrnehmung meiner so und so geformten rechten Hand, die ich an den Fingerspitzen der linken Hand empfinde, sondern zugleich habe ich auch Tastempfindungen der linken Hand in meiner rechten. Es geschieht hier eine Art von Verdoppelung der Empfindung, in der jeder Teil der Hand zugleich physisches Ding unter Dingen *und* empfindender Leib ist, und in der schon Husserl (vgl. Hua IV, 144-147) die Konstitution des Leibes ausfindig machte: „es wird Leib, es empfindet“ (Hua IV 145). Für Merleau-Ponty allerdings wird diese Reflexion des Leibes zum ontologischen Ereignis schlechthin, denn hier konstituiert sich nicht einfach ein Leib für ein transzendentes Bewusstsein², sondern es geschieht die grundlegende Öffnung zum Sein überhaupt.

Bereits in der *Phénoménologie de la perception* hatte Merleau-Ponty darauf hingewiesen, dass es ein gewisses Alternieren zwischen der linken und rechten Hand, also zwischen Berühren und Berührtem gibt, denn zu keiner Zeit erfahre ich beide Empfindungen in eins. Entweder ich spüre die Berührung meiner linken Hand auf der rechten - Husserl spricht in diesem Zusammenhang von einer „Lokalisierung“ der Empfindung - oder aber ich empfinde die Beschaffenheit der rechten Hand, ihre Glätte oder Rauheit, ihre Wärme oder Kälte. Beides zugleich zu verspüren bleibt unmöglich und deshalb bleibt die Empfindung eine „zweideutige Organisation“ (PP 109/118).³ Die Umkehrbarkeit der Empfindung, ihre „Reversibilität“, die in *Le visible et l'invisible* als „Grundphänomen“ (VI 203/202) und „letzte Wahrheit“ (VI 204/203) bezeichnet wird, tritt jedoch in ihrer wahrhaften Bedeutung erst hervor, sobald sich ein physischer Gegenstand einschleibt. Denn nur hier zeigt sich der Zusammenhang zwischen der unabschließbaren Ein-Faltung des Leibes und der Eröffnung einer Welt⁴:

¹z.B. in HN 221 oder in S 253/211

²So zumindest könnte man die erwähnten Passagen zur Leibeskonstitution in den *Ideen II* verstehen. Merleau-Pontys Interpretation Husserls versucht indes jedoch stets Husserl entlang seiner eigenen Gedanken zu lesen und betont deshalb die irreduzible Leiblichkeit des transzendentalen Bewusstseins. Zum Verhältnis von Merleau-Ponty zu Husserl vgl. den letzten Abschnitt der vorliegenden Arbeit.

³Die selbe Situation wird erneut zu Beginn von *Le visible et l'invisible* beschrieben (vgl. VI 24/24).

⁴Die Veränderung der Anordnung dieses Husserlschen „Experiments“ im Werk von Merleau-Ponty ist anscheinend nicht bemerkt worden. Meist wird nur von einer „ontologischen Bedeutung“ gesprochen, die es im Spätwerk erhält. Indes ist eben die „Reversibilität“, also jener ontologische Wert nur verständlich, wenn es kein bloßes Alternieren von Berührendem und Berührten gibt, sondern zusätzlich einen Bezug

Meine linke Hand ist immer nahe daran, meine rechte Hand zu berühren, *die gerade dabei ist, die Dinge zu berühren*, aber es kommt niemals zu einer Koinzidenz; sie entgleitet im Augenblick ihres Entstehens, und es geht immer um das eine oder das andere: entweder wird meine rechte Hand wirklich zur berührten Hand, doch dann wird ihr Zugriff auf die Welt unterbrochen, - oder aber sie bewahrt diesen, doch dann berühre ich nicht wirklich *sie*, sondern betaste nur die äußere Hülle meiner linken Hand. [...] Dieses unablässige Ausweichen, dieses Unvermögen, zwischen beidem - zwischen dem Berühren von Dingen mit meiner rechten Hand und dem Berühren ebenderselben rechten mit der linken Hand [...] - eine völlige Deckungsgleichheit herzustellen, bedeutet kein Mißlingen: denn wenn diese Erfahrungen sich nie genau decken, wenn sie immer in dem Augenblick entweichen, wo sie aufeinandertreffen, wenn es zwischen ihnen immer etwas „Verwackeltes“, einen „Abstand“ gibt, so gerade deshalb, weil meine beiden Hände Teile desselben Leibes sind. (VI 194/193f.; Hervorhebung, L. E.)

Es gibt also einen maßgeblichen Abstand, einen *Hiatus*, der das Selbstverhältnis meines Leibes zu sich selbst auszeichnet: ich muss den Weltbezug abrechnen um mich zu berühren bzw. ich kann nur auf eine Welt zugreifen, wenn ich aufhöre mich selbst zu berühren. Eine Koinzidenz der Empfindungen ist unmöglich. Da es mir damit nie gänzlich gelingt mich in meinem Berühren zu berühren, geht die Reflexion - vom lat. *re-flexio*; wörtl. Rück-wendung oder Rück-biegung - über ihren *bevorstehenden* Zustand nie hinaus. Es ist ein immer aufgeschobenes Zusammenfallen und derart organisiert die Selbst-Empfindung keine Identität sondern einen merkwürdigen Entzug des Selbst. Im Empfinden ist meine Selbstgegenwart immer auch Selbstabwesenheit. Merleau-Ponty nennt es auch „Nicht-Differenz mit sich“ (VI 257/261).

Wäre diese leibliche Reflexivität nun jedoch ein bloßer Vorgang in der Welt der Objekte, so bedeutete sie höchstens eine anthropologische Besonderheit.⁵ Für Merleau-Ponty hingegen bedeutet sie, wie erwähnt, in gewisser Weise das ontologische Ereignis schlechthin, öffnet sich doch erst durch sie gewissermaßen Welt. Da Leib und Bewusstsein für Merleau-Ponty nämlich untrennbar zusammengehören, kann es sich für ihn nicht um eine einfache Leibeskonstitution für ein dahinterstehendes reines Bewusstsein handeln. Vielmehr müssen Leib und Bewusstsein aus einer gemeinsamen Wurzel heraus entspringen: dem Ereignis der Reflexion. Da es aber *vor* dieser Reflexion kein Bewusstsein gibt, ist es deshalb nicht das Selbst, das sich reflektiert, sondern das *Sein*, das dadurch zu sich selbst kommt, sich auf sich selbst zurückwendet und unsere nachträgliche Selbstberührung bloß dessen Nachvollzug, den wir immer wiederholen können. Merleau-Ponty spricht deshalb vom Subjekt auch - und wir müssen diesen Ausdruck wörtlich nehmen - als von einer „Falte im Sein“.

auf ein äußeres Objekt.

⁵Sie bedeutet diese natürlich *auch*. Vgl. dazu den Text von Maria Villela-Petit über Identität und Selbstentzug bei Merleau-Ponty in Villela-Petit (2008)

Da es in der leiblichen Selbstberührung aber zu der erwähnten Distanz von mir zu mir kommt, also jenem Abstand, der sich dadurch ergibt, dass ich mich bei meiner Berührung nicht berühren kann, wird sich diese Falte nicht verschließen können, sondern offen bleiben müssen für die Welt, für den Anderen. Welt ereignet sich für Merleau-Ponty damit durch und in jenem *Zwischen*, das durch den Hiatus des berührend-berührten Leibes entsteht. Reflexivität des Leibes und Offenheit für die Welt sind gleichbedeutend. Die Welt - das „es gibt“ oder das „il y a“, also die Phänomenalität der Phänomene überhaupt - gründet in dieser gleichzeitigen Welt- und Selbst-Öffnung. Die leibliche Reflexion erweist sich damit als jener paradoxe Vorgang, in dem das Sein sich auf sich selbst wendet, sich selbst bewusst wird, sich selbst befragt. Sie ist die Geburt des Bewusstseins (vgl. N 271/286), wobei „Geburt“ hier nicht im empirischen, sondern im transzendentalen Sinn verstanden werden muss.⁶

Insofern hier keine andere Ordnung - etwa des Geistes, der Seele - involviert ist, sondern das Sein sich selbst zuwendet, spricht Merleau-Ponty auch von einem grundlegenden, ontologischen „Narzißmus“ (VI 183/183) und von einer „Psychoanalyse der Natur“, ohne die jede Theorie der menschlichen Psyche bloße Anthropologie bliebe. Da nämlich die Rückwendung des Seins nicht vollständig, sondern bloß aufgeschoben ist und damit ein Hiatus zwischen dem berührend-berührten Leib besteht, wird dieser nicht aufhören können sein Begehren der Welt und dem Anderen zuzuwenden. Wir finden hier also die ontologische Wurzel für jene „libidinöse Struktur“ (N 272/288) der Wahrnehmung, von der weiter oben⁷ die Rede war: die imminente Koinzidenz des Leibes mit sich ist der Grund für die Ausweitung des Begehrens und den Einbezug einer Welt. Dadurch ist der Leib nämlich „in der Lage, sich auf etwas anderes als seine eigene Masse zu beziehen, seinen Kreislauf über dem Sichtbaren, dem äußeren Empfindbaren zu schließen“ (N 270/286). Er ist die „zur ‚Realität‘ hin offene ‚Lust‘“ (N 281/298).

Der Leib, der derart „zwischen sich und sich die Welt einschiebt“ (N 273/288), kann, so sagten wir, nur ausgehend von der Wahrnehmung verstanden werden, die Natur nur als wahrgenommene. Dies jedoch nicht in dem Sinn, dass die Natur aus anwesenden Objekten besteht, die von einem bloß anwesenden Subjekt geschaut würden. Der Leib als Wahrnehmender offenbart nämlich vielmehr in seiner Selbstwahrnehmung, das was *nicht* wahrgenommen werden kann, das was *in* der Wahrnehmung abwesend ist. Merleau-Ponty nennt es: das Unsichtbare. Denn, wenn ich mich berühre, aber dabei die Berührung nicht *zugleich* empfinden kann, dann ist das, was beide zusammenhält, was ihr Alternieren letztlich ermöglicht und hält, ein inneres Scharnier, ein „unsichtbare[s] Gerüst“ (N 286/304) des Empfindens. Die unmögliche Koinzidenz des berührend-

⁶Merleau-Ponty bezieht die leibliche Selbstreflexion vordergründig auf den Tastsinn, findet aber dieselbe Struktur auch in anderen Sinnen: So kann sich das Auge zwar nicht *so* sehen, wie eine Hand die andere *berührt*, sie benötigt jedoch lediglich eine Spiegel dafür. Deshalb ist aber hier zwischen dem Sehen und dem Gesehenen der Hiatus und damit die Reichweite viel größer als beim Tastsinn. Das Auge ist „subtileres, nervöseres Fleisch“, aber, so fährt Merleau-Ponty fort, „wenn es nicht sichtbar wäre, würde es nicht sehen“ (N 286/303). Insgesamt findet er eine Aufteilung der Sinnesarten jedoch „zu grobschlächtig“ (VI 176/176).

⁷Vgl. Kapitel 10 dieser Untersuchung

berührten Leibes mit sich selbst enthüllt für Merleau-Ponty deshalb die „zentrale Leere“ oder „natürliche Negativität“ (N 286/304) um die herum der Leib aufgebaut ist.⁸

Die Selbstwahrnehmung ist deshalb eine Wahrnehmung, die mir in gewisser Weise ein „Nicht-Urpräsentierbares“ in einer „Urpräsentation“ gibt bzw. die „Sichtbarkeit des Unsichtbaren“ (vgl. N 271/286; VI 308/320). Es wird uns in der Folge darum gehen müssen, inwiefern dieses unsichtbare Scharnier, das sich erstmals in der Selbstwahrnehmung gezeigt hat, auch die Welt der Objekte trägt. Denn „dieses erste Paradox wird nicht aufhören weitere zu erzeugen“ (OE 19/280; Übersetzung leicht verändert, L. E.).

⁸Vgl. Merleau-Pontys bereits zitierte Aussage, der Leib sei „um die Wahrnehmung herum“ gebaut. Die Wahrnehmung meint damit also jene konstitutive Leerstelle des Leibes.

Kapitel 15

Die Architektur des Seienden

„Durch die Natur in uns können wir *die* Natur erkennen“ (N 267/281; Hervorhebung, L. E.), sagt Merleau-Ponty in seinen Vorlesungen zum Begriff der Natur. Diese Erfahrung einer Natur in uns hatte sich jedoch bereits als eine reflexive, also gewissermaßen artikulierte Erfahrung erwiesen. Die leibliche Selbstreflexion zeigte nämlich die wesentliche Nicht-Koinzidenz des Leibes mit sich selbst, den Abstand von sich und sich. Der Leib ist deshalb nicht ein anwesender Körper im Raum über den ich eigenartigerweise Verfügung hätte, sondern ein Verhältnis des Seins zu sich selbst. Meine Verfügbarkeit über den Leib beruht nicht auf einem Selbstbesitz, sondern auf einem grundlegenden Entzug, der sich in der immanenten Selbstberührung manifestiert. Das Selbst wurzelt in der Differenz des Leibes mit sich, also in einer anonymen, prä-egologischen Dimension (vgl. Villela-Petit, 2008, 107).

Die Selbsterfahrung - „die Natur in uns“ - ist deshalb weit mehr als die bloße Erfahrung meiner natürlichen Leiblichkeit, die Merleau-Ponty noch in der *Phénoménologie de la perception* erörtert hatte. Sie bedeutet nicht bloß die sinnliche Wahrnehmung meiner Umgebung oder meine Orientierung im Raum, sondern offenbart in der Erfahrung der leiblichen Reflexion ein ontologisches Gefüge. Da nämlich der Leib und mit ihm Bewusstsein in dieser grundlegenden Reflexion entspringt, muss seine tiefere Struktur ein Seinsverhältnis sein. Das Scharnier, um das herum der berührend-berührte Leib angeordnet ist, *muss*, da es doch diesen ermöglicht, eine ontologische Bedeutung besitzen. Die Natur in uns zeigt uns deshalb bereits das, was Merleau-Ponty das „Fleisch der Welt“ nennen wird: „Das Fleisch des Leibes läßt uns das Fleisch der Welt verstehen.“ (N 280/297).

Die Welt der Sinne als eines schweigenden, präreflexiven Unterbaus, das als Reich der anonymen Erfahrung der Rationalität vorausgehen soll, hatte sich als eine bloße Projektion der Vernunft enthüllt.¹ Nur durch Worte, durch die Arbeit der Sprache, können wir ein vorgängiges Reich der Sinne entdecken und es war die Naivität der *Phénoménologie de la perception* die Konstruktion, die damit einhergeht, zu übersehen. Da selbst die Wahrnehmung kulturell geprägt ist, macht es keinen Sinn ein *schweigendes*

¹Vgl. dazu das Kapitel 12 der vorliegenden Untersuchung.

cogito zu konzipieren, mit welchem das *reflexive* cogito in einer Adäquation stehen solle, um die Wahrheit zu sprechen. Die „Beschreibung des Schweigens“ beruht doch „selber ganz und gar auf der Kraft der Sprache“ (VI 233/232) und es ist ein metaphysischer Traum mit dieser vermeintlich vorgängigen Welt zu koinzidieren. Beim Menschen ist alles genauso natürlich wie kulturell und der Gedanke eines Ursprungs erweist sich als Mythos der Vernunft: der Ursprung ist immer schon „zersprungen“ (vgl. VI 165/165).

Nichtsdestotrotz erschöpft sich das Sein jedoch nicht im empirischen Objekt-sein und die Suche nach dem Ursprung nicht in der Feststellung ihrer Unmöglichkeit. Die Natur, also jene „Vergangenheit, die niemals Gegenwart war“, darf als Ursprung nicht im *zeitlichen* Sinne verstanden werden. In Anspielung auf ein Wort Hegels merkt Merleau-Ponty an, die Natur sei zwar „am ersten Tag“², fügt allerdings hinzu: „da ist sie immer“ (VI 320/335). Es handelt sich also nicht um eine Rückkehr oder den Versuch einer Koinzidenz mit dem Ursprung, sondern um die Einsicht, dass das Ursprüngliche „nicht von ehemals“ (ebd.), sondern in der Gegenwart ist und diese durchwirkt und von innen heraus trägt. Der Ursprung ist, so Merleau-Ponty in einer Kritik am Evolutionismus, vielmehr „ein einziges Zerspringen des Seins, das für immer ist“ (VI 318/333); eine „existenzielle Ewigkeit“ (VI 321/335). Und spricht man deshalb mit Merleau-Ponty von einer Vergangenheit, die niemals Gegenwart war, so ist diese immer auch zugleich eine Gegenwart, die niemals vergangen ist. Das „vor-empirische“, „vor-objektive“ Sein muss zugleich als das Gerüst des Seienden verstanden werden.

Das erwähnte Scharnier, das wir in der Reflexion des berührend-berührten Leibes erfahren, geht nämlich dem objektiven Sein voraus und trägt es von innen, gleichsam als sein inneres, verborgenes Gerüst: seine „Infrastruktur“ (N 282/299). Merleau-Ponty nennt es auch das „architektonische Sein“. Der Ausdruck „Architektur des Seins“ erweist sich dabei zum Verständnis seiner Ontologie insofern als lehrreich³, als der Begriff der Architektur in sich sowohl den Begriff der ἀρχή, also den griechischen Ausdruck für Ursprung oder Anfang als auch die τέχνη, die Kunst oder Technik vereint. Zudem oszilliert der Ausdruck zwischen den Begriffen des *tectum*, dem lateinischen Wort für Gebäude, der Tektonik und der Textur und deutet damit also eine Art innerer, tragender Gliederung an. Er legt damit nahe, den Ursprung nicht in der Vergangenheit zu suchen, sondern ihn als dasjenige zu verstehen, das die Welt trägt und strukturiert.

Merleau-Ponty sucht also immer noch das Sein *vor* der reflexiven Spaltung in Subjekt und Objekt, nur dürfen wir das „vor“ nicht mehr zeitlich verstehen. Es ist merkwürdigerweise die Sprache - die ja in jeder naiven Vorstellung einer „Rückkehr zur Natur“ eben diese Rückkehr verhindert - welche Merleau-Ponty zur Explikation eines Seins „diesseits seines Gesetzt-Seins“ (être-posé) (NMS 46; Übersetzung, L. E.) führt, also

²Vgl. dazu die Übersetzernotiz von Bernhard Waldenfels in VI 269, die auch auf die Nähe auf einen Vers von Goethe aufmerksam macht. Es handelt sich dabei um den „Prolog im Himmel“ aus *Faust I*, wo es heißt: „Die Sonne tönt, nach alter Weise / In Brudersphären Wettgesang, / Und ihre vorgeschriebne Reise / Vollendet sie mit Donnergang. / Ihr Anblick gibt den Engeln Stärke, / Wenn keiner sie ergründen mag; / Die unbegreiflich hohen Werke / Sind herrlich wie am ersten Tag.“

³Auf die Idee einer „Architektur“ des Seins bei Merleau-Ponty wurde meines Wissens noch nicht eingegangen.

eines Seins, das uns erlaubt Natur so zu denken, dass ihr Sinn sich nicht in den jeweiligen Projektionen der Menschheit erschöpft. Die Sprache ist nämlich „keine Maske, die dem Sein aufgesetzt ist, sondern - wenn es gelingt, sie mit all ihren Wurzeln und ihrem ganzen Laubwerk zu erfassen - der zuverlässigste Zeuge des Seins“ (VI 167/167). Damit die Sprache jedoch vom Sein zeugt, müssen wir auch sie nach ihrer inneren Gliederung untersuchen. Merleau-Pontys entdeckt diese im Gedanken eines diakritischen Zeichensystems, das er bei Saussure findet: damit die Zeichen in einem System, das aus lauter Differenzen besteht, einen Sinn erhalten können, müssen sie einem inneren Differenzierungsprinzip gehorchen. Dieses Prinzip, das selbst kein Wort oder Begriff sein kann, da es die Möglichkeit von Begrifflichkeit überhaupt darstellt, liegt dem Gewebe der Differenzen somit voraus.⁴ Seine Auseinandersetzung mit der strukturalistischen Sprachtheorie zeigt jedoch zugleich, dass er bei aller Zustimmung immer betont, dass die Struktur „gelebte Struktur“ sein muss und nicht als platonische Idee verstanden werden darf. (Vgl. etwa S 188f./167f.) Darüber hinaus hatte Merleau-Ponty unablässig vor einer Verabsolutierung der Sprache - also einer Gleichsetzung von Sprache und Welt oder Sprache und Wahrnehmung - gewarnt. Eine solche rein „semantische Philosophie“ vermöchte nämlich nicht zu erklären, wie es möglich sein soll, dass der Mensch einmal nicht spricht und dass er als Kind allererst in die Sprache eintritt (vgl. VI 316/330). Die Sprache ist für ihn deshalb nicht das Geheimnis des Seins, sondern ist selbst ein „Sein in zweiter Potenz“ (VI 132/131), das jedoch einen universellen Seinsstil offenbart: Ist die Struktur nämlich immer gelebt, so gibt sie sich nicht nur in der Sprache, sondern sie wird in unserer gesamten Erfahrung zu finden sein.

Auch die wahrgenommene Welt besteht deshalb nicht aus einer Vielzahl distinkter Präsenzen, sondern ist strukturiert wie eine Sprache.⁵ Sie wird getragen von einem „Gewebe [...] das sie unterfüttert, sie trägt, sie nährt und das selbst nicht Ding ist, sondern Möglichkeit, Latenz und *Fleisch* der Dinge“ (VI 175/175). Da der Sinn deshalb bereits in der Wahrnehmung nicht Identität ist, sondern immer Abweichung oder Differenz, kann diese nicht der Sprache gegenübergestellt werden: „Das Schweigen umhüllt die Sprache weiterhin“ (VI 230/228). Die „vertikale“ oder „architektonische Vergangenheit“ von der Merleau-Ponty also spricht - das „barbarische Prinzip“ von dem Schelling gesprochen hatte - offenbart sich damit bereits in der Wahrnehmung, in der Erfahrung des Sehens. Wie der Leib ist auch die wahrgenommene Welt, insofern sie ihre unsichtbare Struktur

⁴Ohne Zweifel nimmt Merleau-Ponty damit vieles davon, was Derrida später mit dem Begriff der *différance* zu beschreiben versucht, vorweg. Die Ähnlichkeiten, deren Untersuchung in der vorliegenden Arbeit jedoch unmöglich bleibt, gehen hin bis zu den Formulierungen. So spricht Derrida etwa vom „schweigende[n] Unterpfand“ (Derrida, 1990, 94), das ich bezahlen muss, um zu sprechen. Merleau-Ponty hingegen schreibt, das Fleisch habe „in keiner Philosophie einen Namen“ (VI 193/193). Derrida findet eine Ähnlichkeit seiner Überlegungen mit der negativen Theologie, Merleau-Ponty spricht explizit von einer negativen Philosophie (vgl. VI 233/233), insofern er das Sein ausgehend vom Seienden sucht und es als Ur-Differenz identifiziert. Wenn Derrida dem Bewusstsein jedoch bloß den Status einer Funktion bzw. eines Effektes zukommen lässt, finden wir bei Merleau-Ponty hingegen die Idee, das Bewusstsein sei qua *leibliche* Reflexion in gewisser Weise die *différance* selbst.

⁵Merleau-Ponty erwähnt in diesem Zusammenhang auch Lacan, welcher bekanntlich im Unbewussten eine sprachliche Organisation ausmachte. (Vgl. VI 168/167)

ahmen lässt, die „Urpräsentation des Nichturpräsentierbaren“ (VI 270/277).

Der Ursprung der Sprache ist damit ein Mythos. Es muss vor jeder Sprache bereits eine latente Sprache geben. Dieser „Logos der natürlichen Welt“ (N 282/299) ist die universelle, diakritische Struktur der Welt, also ihr Fleisch. Die Wahrnehmung und die Sprache stehen deshalb in einem chiasmatischen Verhältnis: schon die wahrgenommene Welt will immer etwas sagen und die Sprache ist durchzogen vom Schweigen der Wahrnehmung. Die Sprache oder die Kultur ist damit „eine zweite Natur“ (N 290/308), da sie den schweigenden λόγος ἐνδιάρθετος bloß ausspricht zum λόγος προφορικός (vgl. N 274/290, VI 224/221). Streng genommen ist es deshalb vielmehr der Logos, der sich *in uns* ausspricht, als dass wir ihn besäßen und da er als ein unsichtbares Sein das Sichtbare trägt, ist er keine andere Positivität, sondern Archi-tektonik des Seienden.⁶

Wenn der Begriff der Natur für uns deshalb eine Bedeutung haben soll, wenn er nicht einfach das Reich der noumenalen Jenseitigkeit bezeichnen soll, zu dem uns sprachlichen Wesen der Zutritt versagt ist, so kann er nur jener Logos sein, der die Dinge von innen heraus trägt und nicht von ihnen ablösbar ist. Die Ausdrücke „wildes Sein“, „wilder Sinn“, das „Fleisch der Welt“, das „architektonische Sein“ sind lauter Versuche der Umschreibung dessen, was letztlich unsagbar bleibt, da es als Logos selbst noch jede Rede trägt, die ihn aussagen will. Der Sinn von Natur kann somit nie durch die symbolischen Transkriptionen hindurch versiegen, da diese letztlich von ihr getragen werden. Wir können deshalb aber nicht anders, als dieses Sein „indirekt“⁷, also ausgehend vom Seienden zu suchen. Das Fleisch, so Merleau-Ponty ist nämlich das, was „in keiner Philosophie einen Namen“ (VI 193/193) hat.

⁶Der Begriff des „Fleisches“ bedarf, um seine Angemessenheit dem deutschen Leser zu rechtfertigen, eine Erläuterung. Zunächst und vor allem ist das Fleisch (frz. „chair“) ein Scharnier („charnier“) des Seienden. Es steht in einer engen Beziehung zum Leib („en chair et en os“) und zur erotischen Lust („le plaisir de la chair“). Da Fleisch ein Gewebe ist, das von einer inneren Maserung, einer Textur getragen ist, und Merleau-Ponty eine solche Struktur als universellen Seinsstil begreift, liegt es jenseits der Unterscheidung zwischen ideell und materiell. Es umfasst sowohl das Denken des Menschen, die Sprache in ihrer diakritischen Struktur als auch die Wahrnehmung. „Um es zu bezeichnen bedürfte es des alten Begriffes 'Element' in dem Sinne, wie man ihn früher benutzt hat [...], d.h. im Sinne eines generellen Dinges, auf halbem Weg zwischen dem raum-zeitlichen Individuum und der Idee, als eine Art inkarniertes Prinzip, das einen Seinsstil überall dort einführt, wo ein Teil davon zu finden ist.“ (VI 184/183f.) An einer Stelle in *Le visible et l'invisible* (VI 321/335) drückt Merleau-Ponty zusätzlich die Fertilität des Fleisches durch die Anlehnung an den Begriff der „Mutter“ (frz. „mère“), der sich auf das Fleisch („chair“) reimt, aus.

⁷Es ist dies der Grund, warum Merleau-Ponty die Philosophie des späten Heidegger und dessen Versuch einer „direkten“ Seinsgeschichte ablehnt. (Vgl. dazu Saint Aubert, 2006, 101-149)

Kapitel 16

Chiasmata

Der „niemals vollendete[n] Differenzierung“ und der „stets zu erneuernde[n] Öffnung zwischen Zeichen und Zeichen“ (VI 201/201) liegt also das Fleisch als universelles Seinsprinzip zu Grunde. Es ist das Scharnier in dem alle Dinge - Sinnlichkeit und Sinn - übereinkommen und sich trennen: das Sein differiert. Aus diesem Grund ist das Sein in gewisser Weise alles, aber - es ist ausschließlich *im* Seienden - nichts für sich selbst. Die Verschiedenheit von Sein und Seiendem kann nur als ihre Identität begriffen werden: indem das Sein *nichts* außerhalb des Seienden ist, bewahrt es seine Differenz von diesem (vgl. Barbaras, 2001, 351). Stets Identität und Differenz, Einheit und Vielheit zugleich, findet sich im Fleisch deshalb auch der Auslöser für einen Stil des Seienden, den Merleau-Ponty in Anlehnung an eine rhetorische Figur Chiasmus¹ nennt.²

Die Reflexion im cartesianischen Sinne beruht auf der Trennung, auf der Reinheit der Gegensätze: das Subjekt ist reines Subjekt, das Objekt reines Objekt - dazwischen kann es nichts geben. Ein solches Denken widerspricht jedoch auf eklatante Weise der Erfahrung. Diese ist nämlich, so hatte Merleau-Ponty schon in der *Phénoménologie de la perception* festgestellt, immer ambivalent und diese inhärente und unabweisbare Ambiguität der lebensweltlichen Erfahrung, gepaart mit dem Denken in reinen Gegensätzen, führte zu jener „ontologischen Diplopie“, die unsere Zeit für Merleau-Ponty charakterisiert, und die im Wesentlichen als eine Aufspaltung von Denken und Erfahrung beschrieben werden könnte. Wir finden einerseits ein Leben in „unscharfen“, „verworrenen“ Erfahrungen und andererseits ein Denken, das in *reinen* Begriffen operiert und sich deshalb aus ersterer zurückzieht. Merleau-Ponty nennt es zuweilen auch das „Regime der Reflexion“ (VI 172/172).³

¹Aus dem griech. χιάσμος für Überkreuzen

²„Chiasma“ benennt in der Genetik auch die Überkreuzung zweier Chromatiden und in der Biologie („chiasma opticum“) die Sehnervenkreuzung, also die Stelle, in der die Nerven des rechten und linken Auges, die zur jeweils entgegengesetzten Gehirnhälfte verlaufen, sich treffen. Obwohl Merleau-Ponty aufgrund seiner Auseinandersetzung mit der Biologie mit den erwähnten Konzepten sicherlich vertraut war, gibt es keinen Hinweis darauf, dass sie eine Rolle für ihn spielen. (Vgl. Toadvine, 2009, 110)

³Ein solches „logizistisches“ Denken fordert natürlich jederzeit als sein Gegenstück die Diskreditierung der vermeintlich irrationalen Lebenswelt. Wir werden noch sehen, inwiefern Merleau-Ponty gerade an diesem Punkt den historischen Auftrag der Phänomenologie sieht.

Im Gegensatz dazu erlaubt Merleau-Pontys Idee des Fleisches der Welt die Verbindungen zwischen den Dingen zu denken, bzw. fordert dies sogar. Wir finden sie bereits beim Leib, der in seiner archetypischen Reflexion die Kategorien des Subjektiven und des Objektiven ein für allemal durcheinanderbringt. Dieser Leib - „ein zweiblättriges Wesen“ (VI 180/180) - zeigt uns nämlich das „konstitutive Paradox“ (VI 179/179), das dem Sein insgesamt zukommt: er ist ein Subjekt, das auf sich selbst als Objekt zurückkommt, ein Innen, das sich nur berühren kann, indem es zum eigenen Äußeren wird. Er ist phänomenaler und objektiver Leib zugleich und seine intentionale, seine geistige Seite hat er nicht trotz, sondern immer nur zugleich mit seiner objektiven. Er könnte nicht sehen, wäre er nicht sichtbar, könnte das Sichtbare nicht besitzen, wäre er nicht „besessen“ (VI 178/177).⁴

Diese Verflechtungen, für Merleau-Ponty ein Synonym für Chiasmus, finden wir auch in den Dingen. Da sie nicht als für sich seiende Einheiten *partes extra partes* bestehen - „weniger [...] Ding als Differenz zwischen Dingen“ (VI 175/175) - lassen sie zwischen sich verborgene Verbindungen erahnen. Diese sind indes weniger nebulös und rätselhaft als sie oft in Kommentaren dazu erscheinen:

Zuerst muß verständlich werden, daß dieses Rot vor meinen Augen nicht, wie es immerzu heißt, ein *quale* ist, eine Haut des Seins ohne Dichte, eine unentzifferbare und evidente Botschaft, die man empfangen oder nicht empfangen hat [...]. Sie erfordert eine, wenn auch kurze, Blickeinstellung, sie taucht empor aus einer undeutlicheren und allgemeineren Röte, die meinen Blick gefangenhielt und in die er versunken blieb [seine „atmosphärische Existenz“; L. E.], bevor er das *quale fixierte*, wie man so trefflich sagt. [...] Die Farbe ist im übrigen Spielart innerhalb einer anderen Dimension des Variierens, nämlich in der Dimension ihrer Beziehungen zur Umgebung: dieses Rot gewinnt seine Eigenart nur dadurch, daß es von seinem Platze aus mit anderen Rottönen der Umgebung in eine Verbindung tritt und mit diesen eine gewisse Konstellation bildet oder auch mit anderen Farben, die es dominiert oder von denen es dominiert wird, die es anzieht oder von denen es angezogen wird, die es abstößt oder von denen es abgestoßen wird. Kurz, es bildet einen gewissen Knoten im Gefädel des Simultanen und des Sukzessiven. Es ist eine Konkretisierung der Sichtbarkeit und kein Atom. Um so mehr gehört das rote Kleid mit all seinen Fasern dem Webstoff des Sichtbaren und dadurch auch einem Webstoff des unsichtbaren Seins an. [...] Und streng genommen bleibt sich die Röte des Kleides nicht gleich, sondern verändert sie sich je nachdem, ob sie in dieser oder in einer anderen

⁴Diese Beschreibung des Sehens steht in eklatantem Widerspruch zu jener Darstellung, die Descartes davon gegeben hatte. Als „denken zu sehen“ ist der Sehende bei Descartes nicht ausgedehnt, also außerhalb des Raumes und selbst nicht sichtbar. Die Dichotomie von Subjekt und Objekt wiederholt sich in Descartes Beschreibung des Sehens deshalb in einem Dualismus des Sehenden und des Sichtbaren: Einerseits gibt es etwas, das sichtbar ist und nicht sehend, auf der anderen Seite etwas, das sehend ist, aber nicht sichtbar. (Vgl. Waldenfels, 2000, 257)

Konstellation auftritt [...]. (VI 173f./174)

Man mag das Beispiel trivial finden, eine Geringschätzung der beschriebenen Interaktion der Farben untereinander als bloß psychologischer Zusatz zum „eigentlich“ Gegebenen, zeugt jedoch lediglich von der erwähnten Spaltung zwischen dem, wie wir von der Welt denken und dem, wie wir sie erleben. Nimmt man letzteres nämlich ernst, so zeigt sich, dass ein Seiendes nie einzeln auftritt, sondern unablässig und unausweichlich als Universelles fungiert, da es immer schon in Kommunikation mit anderem steht: die roten „Dachziegel“ mit den „Fahnen der Grenzwärter“, der „Revolution“ und „gewissen Böden bei Aix oder auf Madagaskar“ (ebd.). Die Erfahrung kann deshalb nicht dem Denken, die Faktizität nicht der Eidetik gegenübergestellt werden, denn wahrnehmbar sein, bedeutet in Verbindung sein, bedeutet eine allgemeine Dimension zu besitzen. Wesen und Faktum, Essenz und Existenz sind folglich ineinander verschränkt: die Tatsachen erscheinen als Exemplare eines Wesens, das Wesen ist aber nur in den Tatsachen zu finden.⁵

Das Fleisch als das Gewebe, das die Dinge trennt, kann also nicht aufhören die Dinge aufeinander zu beziehen. Es erlaubt keinen Abgrund zwischen den Dingen und keinen Abgrund zwischen mir und der Welt. Wenn das Problem der Natur deshalb jenes ist, zu verstehen, wie die Dinge, die nur denkbar sind als wahrgenommene, *zugleich* unabhängig von uns existieren und uns vorausgehen, so wird es sich nun darum handeln zu verstehen, wie Welt und Bewusstsein ineinander verschränkt existieren können. Denn die Verflochtenheit beider lässt sich mit der verräumlichenden Ausdrucksweise - der Leib ist *in* der Welt oder die Welt ist *in* meinem Kopf - nicht lösen. Wir verhalten uns zum Sein nicht wie der Gegenstand zur Schachtel, in der er enthalten ist.

Auch können wir keine Synthese anstreben, die die beiden entgegengesetzten Ansichten dialektisch vermitteln würde. Die Dialektik lässt das Denken für Merleau-Ponty nämlich gewissermaßen erstarren, da sie Seinserfahrungen in feste gegensätzliche Bedeutungen bzw. Thesen verwandelt. Nur wenn die Dialektik sich ständig selbst kritisiert und sich davor hütet sich von der Welt in der Form von Thesen und univoken Aussagen zu verabschieden, ist sie in der Lage Kontakt zu halten zum Sein, es nicht zu verfälschen. (Vgl. VI 126/126) Und so findet man im Wahrnehmungsglauben des natürlichen Menschen in der Tat beide Ansichten zugleich: die Überzeugung, dass die Wahrnehmung uns die Dinge selbst gibt, *und* dass wir es nur mit unserem jeweiligen Sehen des Dinges zu tun haben. (Vgl. VI 23/23f.) Formuliert man diesen ambivalenten Glauben als These oder Aussage, wird er widersprüchlich und kann nur mehr in einer Synthese vermittelt werden. Wenn Merleau-Ponty fordert, das Denken müsse den Erfahrungen Gerechtigkeit widerfahren lassen, so meint er damit, es müsse verstehen, worin der zweideutige Glaube gründet, was ihn trägt und letztlich im Alltag mühelos lebbar macht.

⁵Das Beispiel zeigt bereits, dass, wollen wir den Gedanken der chiasmatischen Struktur der Welt ernst nehmen, wir nicht von *vier* wesentlichen Chiasmata (Barbaras) sprechen können, sondern dass sich dieses Übergreifen als Seinsprinzip überall finden lassen muss. Eher noch ließe sich von *einem* Grundchiasmus (Toadvine) sprechen, müssten wir nicht letztlich die hierarchisierende Redeweise insgesamt verdächtigen.

Es lässt sich hier auch der Punkt festmachen, an dem Husserl unserer Erfahrung eben nicht gerecht wurde, wenn er die Natur als Konstitutionspol eines transzendentalen Bewusstseins beschreibt. Denn schon im alltäglichen Umgang mit der Welt befinden wir uns in einer grundsätzlich paradoxen Situation, insofern wir die Dinge zwar nur als wahrgenommene denken können, diese aber trotzdem ihre Distanz und Andersartigkeit bewahren. Dieses „Paradox der Immanenz und der Transzendenz“ (Prim 49/34) kann deshalb nicht einseitig gelöst werden, denn das hieße unsere lebendige Erfahrung zu missachten.

Die paradoxe Situation der Wahrnehmung findet bei Merleau-Ponty deshalb ihren Grund letztlich im Paradox des Leibes, welches zugleich das Paradox des Seins ist. Wenn der Leib sich nämlich durch das Aufklaffen von Innen und Außen zweiteilt und der sehende Leib den Sichtbaren umgreift, genauso wie der Sichtbare den Sehenden, sodass immer nur ein *sichtbares* Sein zum Sehenden wird, dann sind beide dasselbe Sein, das sich sieht. Ein bestimmtes Sichtbares, der Leib, bezieht sich auf sich zurück und dadurch auf alles Sichtbare oder Berührbare. Doch das Sichtbare entsteht erst mit dem Sehen und der Leib kann nur sehen, wenn er selbst sichtbar ist, kann nur berühren unter der Bedingung, dass er selbst berührbar ist.

Weit entfernt von einem *reinen* Subjekt, das sich einen Leib als Mittler konstituiert, handelt es sich bei Merleau-Ponty also vielmehr um das Erscheinen von Sinn und Sinnlichkeit zugleich. Berühren ist deshalb in gewisser Weise immer Selbstberührung, die Dinge das Mittel um die immer aufgeschobene Berührung meiner selbst zu schließen. Doch genauso ist mein Leib Teil der Welt, ist es doch das uns umfassende Sein, das sich durch mich einfaltet. Insofern Welt und Bewusstsein, Natur und Leib von derselben Seinsstruktur umfasst werden, sind sie wechselseitig eingelassen und untrennbar miteinander verflochten. Sie sind damit, so Merleau-Ponty, vom selben Fleisch: „Naturwerdung des Menschen“ bedeutet zugleich „Menschwerdung der Natur“ (VI 239/239).

Die Reversibilität, „die das Fleisch definiert“ (VI 189/189), gibt deshalb in letzter Konsequenz zu verstehen, warum die Welt uns zugleich vorausgeht, uns umfasst und trotzdem ein menschliches Gesicht trägt. Sie bedeutet damit nicht nur, dass der Sehende sich als Sichtbaren sieht, sondern auch, dass er sich gesehen fühlt von den Dingen, die sogar unseren Rücken faktisch zum Gesehenen machen, da wir ihn gleichsam durch die Augen der Dinge hinter uns sehen. Das Fleisch - das tragende Differenzprinzip des Seienden - ist nämlich deshalb „letzte Wahrheit“ (VI 204/203), weil es uns entgegen dem Denken in reinen Gegensätzen, die unaufhörliche Verknüpfung und Verflochtenheit alles Seienden zeigt.

Teil IV

Der wilde Sinn und die Phänomenologie

Mit dem Fleisch der Welt entwickelt Merleau-Ponty also eine Ontologie des Sinns *und* der Sinnlichkeit zugleich. Den Begriff der Natur und seine klassischen Ausformulierungen als Ausgangs- und Abstoßpunkt nehmend, sucht Merleau-Ponty damit einen Weg „das Sein von innen und nicht mehr von außen“ (N 282/299f.) zu bestimmen. Er versucht unserer Erfahrung von ihr gerecht zu werden und nicht gleichsam von oben, aus Vernunftgründen die Natur zu klassifizieren und einzuteilen. Unübersehbar sind dies Motive, die Merleau-Ponty von Husserl, einem Denker, der ihn wie kein anderer beeinflusste, übernimmt.

Nichtsdestotrotz scheinen wir, betrachten wir allein die Titel, die Merleau-Ponty für seine Gedanken findet, sehr weit von den Gründungsschriften der Phänomenologie entfernt: „Fleisch der Welt“, „Reversibilität“ oder „Chiasmus“, lauter Begriffe, die bei Husserl unvorstellbar scheinen. Umso befremdender ist es deshalb zunächst, wenn Merleau-Ponty selbst noch in seinen letzten erhaltenen Arbeitsnotizen versucht, einen Zusammenhang, wenn nicht ein Verhältnis direkter Konsequenz zwischen Husserl und sich selbst herzustellen. Dabei muss gewiss die Tatsache der Transfigurationen durch die französischen Übersetzungen berücksichtigt werden - das „Fleisch“ (frz. „chair“) Merleau-Pontys beispielsweise vom Husserlschen „leibhaftig“ (frz. „en chair et en os“) - doch die Verbindungen liegen weit tiefer. Sie betreffen selbst grundlegende Überzeugungen, etwa, dass allein die Philosophie in der Lage ist, das Fundament zu einer Erneuerung einer Kultur abzugeben, die, aufgrund der Vorherrschaft der Naturwissenschaft und ihrem Selbstverständnis, in die Krise geraten ist. Der Begriff der Natur muss auch deshalb für die Phänomenologie von einem vordergründigen Interesse sein.

Wenn die vorliegende Arbeit jedoch eine Untersuchung darüber ist, warum der Begriff der Natur in der Phänomenologie selbst problematisch wird, insofern sie in ihrer klassischen Formulierung Natur nur als Noema zu fassen vermag und dadurch außer acht lässt, dass im Begriff der Natur inhärent beschlossen liegt, dass sie das Subjekt umfängt und trägt, so muss sie auch die Frage nach der Stellung Merleau-Pontys innerhalb der Phänomenologie beantworten. Denn sollte Merleau-Ponty die Grenzen der Phänomenologie ein für allemal überschritten haben, so wird seine Ontologie auch nicht als Lösung des phänomenologischen Problems der Natur gelten dürfen.

Kapitel 17

Natur und Lebenswelt

Die Frage nach dem Verhältnis Merleau-Pontys zur Phänomenologie erlaubt insofern keine einfache Antwort, als sie zunächst zu klären erforderte, was *Phänomenologie* allererst bedeuten soll. Da diese Bestimmung jedoch niemals endgültig festgelegt sein kann, weil die phänomenologische Strömung unentwegt einem Wandel ausgesetzt ist und mehr Bewegung, denn Lehrgehalt darstellt, werden die folgenden Überlegungen eine bloß kursorische Gültigkeit beanspruchen können. Wir lehnen deshalb letztlich auch die Frage in ihrer binären Ausschließlichkeit ab, die Renaud Barbaras am Ende eines Aufsatzes stellt, nämlich, ob die Philosophie der Natur, die sich beim späten Merleau-Ponty findet, „das Zeichen einer Abkehr von der Phänomenologie“ oder hingegen der „Modus ihrer anspruchsvollsten Erfüllung“ (Barbaras, 2000, 60, Übersetzung, L.E.) darstellt. Unsere Frage lautet außerdem nicht, ob Merleau-Ponty ein „Husserlianer“ war - ein Prädikat, das ihm gewiss nicht zukommt - sondern eher inwiefern seine späte Ontologie der sich ständig wandelnden phänomenologischen Tradition verpflichtet bleibt und was Phänomenologie für ihn bedeutet.¹

Die Schwierigkeiten erwähntes Verhältnis zu bestimmen, zeigt sich bereits darin, dass bisweilen schon dem Merleau-Ponty der *Phénoménologie de la perception* die phänomenologische Relevanz abgesprochen wird, insofern sein Standpunkt nicht der Forderung nach reiner Bewusstseinsimmanenz der beschriebenen Erfahrung gerecht werde. (Vgl. Melle, 1983, 120-130) Damit sei sein Begriff des wahrnehmenden Bewusstseins „kontaminiert von einer Aussenbetrachtung“ (Melle, 1983, 130). Dieser Einschätzung kann entgegnet werden, dass das Erfahrungsbewusstsein in absoluter Reinheit betrachtet, der Erfahrung einer uns tragenden Natur nie gerecht werden kann, und dass dieses selbst zudem seine absolute Reinheit unmöglich macht. Um in reiner Immanenz eine Dingwelt - eine Natur im Husserlschen Sinne - konstituieren zu können, wird das Wahrnehmungsbewusstsein zum habituellen In-der-Welt-sein, insofern der zur Konstitution der Wahrnehmungswelt notwendige Typus einen damit korrelierenden *Habitus* des transzendent-

¹Für einen chronologischen Überblick von Merleau-Pontys Husserl-Lektüre und den Stellen in seinen Schriften, die auf Husserl verweisen, vgl. Toadvine (2002)

len Bewusstseins voraussetzt.² Das Bewusstsein ist damit immer schon „kontaminiertes Bewusstsein“ und aus diesem Grund ergibt sich schon aus der Transzendentalphänomenologie Husserls die Notwendigkeit ein situiertes, mit der Welt in einem vertrauten Umgang stehendes Bewusstsein zu denken.

Eine aufschlussreiche Bestimmung der Phänomenologie von Merleau-Ponty selbst findet sich in einer Diskussion, die dieser nach der Vorstellung der Grundzüge seiner Untersuchungen zur Wahrnehmung vor der *Société française de Philosophie* im Jahre 1946 führte. Auf die Frage, ob denn unsere Wissenschaft existierte, gäbe es die Phänomenologie schon seit der Antike, entgegnet Merleau-Ponty, diese Hypothese sei unsinnig. Die Phänomenologie konnte sich nämlich weder *vor* den anderen philosophischen Ideen, noch *vor* der Entstehung der Naturwissenschaften ausbilden, da sie ein „Maß für den Abstand unserer Erfahrung von dieser Wissenschaft“ (Prim 75/57) ist, da sie also die Distanz allererst misst, die zwischen Lebenswelt und Wissenschaft besteht. Sie befindet sich deshalb immer in einem gewissen Verhältnis der Nachträglichkeit den Wissenschaften gegenüber und kann deshalb *nicht* als eine eigenständige Form von Wissen gelten. Sie ist, so Merleau-Ponty einige Jahre später, vielmehr ein Ge-wissen (frz. „conscience“), sicherlich aber keine Wissenschaft (frz. „science“) im herkömmlichen Sinn.³ „Die Philosophie“, so Merleau-Ponty hier, ist „die Wachsamkeit, die uns die Quelle allen Wissens nicht vergessen läßt“ (S 138/157). Doch während Husserl diesen Rückgang zur Lebenswelt für eine vorläufige Aufgabe gehalten hatte, die dem wahrhaft philosophischen Ziel vorausgeht, soll sie für Merleau-Ponty im Zentrum stehen.

Diese Einstellung den Wissenschaften gegenüber, die von jener Husserls signifikant abweicht, bildet also den tieferen Grund dafür, warum Merleau-Ponty eine akttheoretische Rekonstruktion des Bewusstseinslebens seit der *Phénoménologie de la perception* abgelehnt hatte. Diese kann die Spannung zwischen Lebenswelt und Wissenschaft nicht beseitigen, sondern führt sie auf ihre eigene Art und Weise lediglich fort, indem sie die wissenschaftliche Methode auch auf das Bewusstsein anwendet. Will die Phänomenologie die „ontologische Diplopie“, von der weiter oben die Rede war, überwinden, muss sie es aber vermeiden das Bewusstseinsgeschehen nach Art der Naturwissenschaften zu konstruieren, d.h. zunächst in Elemente zu zerlegen, die anschließend synthetisch vereinigt werden.

Zudem lässt sich an dieser Stelle bereits der gesamte zweideutige Umgang mit Husserl erkennen. Einerseits will Merleau-Ponty nämlich seine eigenen Gedanken als Weiterführung der Phänomenologie Husserls verstanden wissen, andererseits löst er aber gewissermaßen die Art des Husserlschen Denkens vom geschriebenen Werk. Bezeichnend sind hierfür die ersten Zeilen aus dem Aufsatz *Sur la phénoménologie du langage*, wo Merleau-Ponty davon spricht, dass es nicht darum gehe, Husserls Thesen zu wiederholen, sondern seine Bemühungen, also die Bewegung seiner Reflexionen wieder aufzunehmen. (Vgl. S 136/117)

²Vgl. dazu den zweiten Abschnitt der vorliegenden Arbeit.

³Man könnte im Deutschen vielleicht von einer „Gewissenschaft“ sprechen.

In *Le philosophe et son ombre* gibt Merleau-Ponty seinem Umgang mit Husserl eine interpretationstheoretische Rechtfertigung. Er schreibt:

Tradition ist Vergessen der Ursprünge, sagte der späte Husserl. Gerade wenn wir ihm viel verdanken, sind wir außerstande, genau zu erkennen, was eigentlich ihm gehört. [...] Wenn man glaubt, die Interpretation sei entweder eine Nötigung bzw. eine Entstellung oder eine wortwörtliche Wiederholung, dann unterstellt man, daß die Bedeutung eines Werkes ganz und gar positiv sei und einer legitimen Inventarisierung unterzogen werden könnte, die genau festlegt, was es enthält und was nicht. Doch dann täuscht man sich über das Werk und über das Denken. [...] Seit dem Lebensende Husserls gibt es ein Ungedachtes, das Husserl eindeutig zugehört und das sich dennoch auf anderes hin öffnet. Denken heißt nicht, Gegenstände des Denkens zu besitzen, sondern durch sie einen Bereich des zu Denkenden, den wir also noch nicht denken, zu umschreiben. Wie die wahrgenommene Welt [...] besteht auch das Werk und das Denken eines Philosophen aus bestimmten Verknüpfungen *zwischen den gesagten Dingen* [...] (S 201f./233f.; Hervorhebung L. E.)

Das Denken Husserls bedeutet für Merleau-Ponty also nicht in erster Linie den manifesten Gehalt seiner Schriften, sondern den latenten und verborgenen Beweggrund, das sein Philosophieren beseelt. Mit Merleau-Ponty könnte man es auch seinen *Stil* nennen, versteht er doch darunter eine umfassende Weise des „Zur-Welt-Seins“, die sich überall manifestiert. Wenn nun aber das, was sich bei Husserl *zwischen* dem Gesagten befindet, jener Bereich ist, den Merleau-Ponty weiterdenken möchte, so sind wir berechtigt zu behaupten Husserl friste im Werk Merleau-Pontys ein *wildes* Dasein in eben jenem Sinn, wie die wahrgenommene Welt ihren wilden Geist nur *zwischen* den Dingen („objets-posés“) enthält. Wir müssen jedoch verstehen, warum das „Ungedachte“, das Merleau-Ponty ausgehend von Husserl entdeckt und das wir nunmehr als das Fleisch der Welt identifiziert haben, gerade das Ungedachte *Husserls* ist.⁴

Es ist zunächst nämlich sehr überraschend, dass Merleau-Ponty seinen Gedanken des Fleisches der Welt gerade als Weiterführung der Husserlschen Lebenswelt aus der *Krisis* verstanden wissen will. Die Belege dafür sind jedoch unmissverständlich. So schreibt Merleau-Ponty etwa in einer Arbeitsnotiz aus *Le visible et l'invisible* explizit: „[...] wir verfassen eine Philosophie der Lebenswelt“ (VI 224/221) und bezeichnet sie etwas später als „universelle[s] Sein“ (ebd.) und als „Natur“ (vgl. VI 228/226).

„Lebenswelt“ kann jedoch für Merleau-Ponty nicht mehr die uns umgebende Welt der Dinge, also unsere alltäglichen Erfahrungsgegenstände *selbst* meinen, wie es dies noch bei Husserl der Fall zu sein scheint. Die Lebenswelt Husserls als wahrgenommene

⁴Der eben erwähnte interpretatorische Ansatz eröffnet nämlich keineswegs die Möglichkeit einer absolut beliebigen Exegese. Vielmehr wird für Merleau-Ponty eine Interpretation erst dann seinem Gegenstand gerecht, wenn sie sich *zwischen* Beliebigkeit und vollkommener Texttreue als Wiederaufnahme oder Wiederholung der Denkbewegung versteht. (Vgl. VI 251/254)

Umgebungswelt des Alltags partizipiert nämlich am Mythos des Selbstgegebenen. Da sich unsere Wahrnehmungswelt aber immer schon sprachlich präfiguriert gezeigt hatte - also selbst schon *gestiftet* ist - und das rein Sinnliche deshalb unauffindbar bleibt, so kann sie letzten Endes kein Fundament für die menschlichen Stiftungen mehr sein. In eben dem Maße, wie das anonyme, schweigende Cogito der *Phénoménologie de la perception*, also die rein leibliche Sinnlichkeit eine bloße Projektion der Vernunft war, ist auch das so verstandene Selbstgegebene - die Dinge in ihrer reinen Präsenz - nichts als ein positivistischer Mythos. Dieser Positivismus der Dinglichkeit führt in der Folge zur Definition der Wahrheit als Koinzidenz, in welcher Merleau-Ponty den Keim der Metaphysik ausmacht (vgl. VI 169/168).

Da unsere Stiftungen aber nichtsdestotrotz auf einen *Ursprung* verweisen, dieser somit in den wahrgenommenen Dingen unauffindbar ist, ist die Versuchung groß, ihn in eine *Vorzeit* zu legen, zu dem uns jedoch kein Zugang mehr gestattet ist. Diese Vorzeit ist *wiederum* eine Projektion der Vernunft, die uns aber deshalb notwendig scheint, da wir die Vorstellung eines Ursprungs nicht einfach aufgeben können, insofern wir ohne ihn in der Sphäre der Sprache gleichsam ohne Außen eingeschlossen blieben.⁵ Diese Vorzeit erweist sich genau als jener fiktive Naturzustand, den auch Rousseau oder Hobbes angenommen hatten, um die soziale Ordnung erklären zu können und der wie von selbst den Traum einer illusorischen „Rückkehr zur Natur“ hervorruft.

Wenn „Ursprung“ für uns also überhaupt noch eine Bedeutung haben soll, dann wird er das Sein *zwischen* den Dingen bezeichnen müssen, also jenen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\delta\iota\acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$, der sich jederzeit in unserer natürlichen Welterfahrung bekundet. Es ist der immer schon zersprungene Ursprung, die die Architektur des Seienden ist. Und in der Tat erfüllt die Natur als dieser wilde Sinn, der sowohl die Welt der Wahrnehmung als auch die ideellen Gebilde durchzieht und von innen heraus trägt, genau jene Funktion, die Husserl der Lebenswelt zugeschrieben hatte: Sie *ist* die Welt der Wahrnehmung, insofern sie sich hier zuallererst offenbart. Sie ist zudem ein Sinnfundament, insofern jede Stiftung, also auch die naturwissenschaftliche Forschung, auf ihr beruht. Sie ist deshalb die „Urstiftung“, von der jedwedes Denken zehrt und die deshalb auf einer höheren Ebene wiederkehrt. Sprache, Wissenschaft, Philosophie, jede menschliche Tätigkeit kann nicht anders als den „Logos der ästhetischen Welt“ (Hua XVII, 297) zu wiederholen. Denken ist damit immer eine „Iteration der Lebenswelt“ (VI 224/221) und genauso wie es in der *Krisis* das Kennzeichen der Naturwissenschaften ist, ihre Herkunft aus der Lebenswelt vergessen zu haben, haben wir für Merleau-Ponty unseren Ursprung im fleischlichen Logos der Natur immer schon vergessen, vielleicht gerade *weil* er uns so nahe liegt und wir nicht anders können, als ihn beständig zu iterieren.

Die Lebenswelt in diesem Sinne ist auch der Grund für die *Einzigkeit* unserer Welt, die Husserl in dem kurzen Text zur Erde als „Ur-Arche“ beschrieben hatte, denn selbst

⁵Eine solche rein „semantische Philosophie“, so hatten wir bereits gesehen, ist insofern phänomenwidrig, als sie nicht verstehen kann, wie es möglich ist, dass der Mensch als Kind *nicht* spricht und mit der Zeit in eine Sprache eintritt. Führt sie nicht zur Ansicht der Mensch sei *wesentlich* ein sprachlicher Geist und damit zu einem radikalen Abgrund zwischen Mensch und Tier?

wenn ich auf einen anderen Planeten reiste, könnte ich sie nie verdoppeln sondern lediglich ihre Reichweite vergrößern, insofern sie der Erfahrungsboden ist, auf dem verschiedene Planeten allererst unterschieden werden können. Die Erde ist deshalb nicht ein Planet bestehend aus einer Vielzahl an Dingen oder Lebewesen, sondern, so folgert Merleau-Ponty, vielmehr dieses inkarnierte Prinzip, das als archontisches Sein alles trägt, was ist und dem wir als ewigen Ursprung nicht entkommen werden können: ein „Seinstypus, der alle späteren Möglichkeiten enthält und ihnen als Wiege dient“ (N 110/117).

Die Aufgabe der Phänomenologie wird es für Merleau-Ponty deshalb sein, diesen Ursprung wieder aufzuzeigen und damit die Kontinuität von Lebenswelt und allem, was daraus entspringt, erkennbar zu machen. Die Fundierung des Denkens im inkarnierten Logos der Natur darf also als Merleau-Pontys Antwort auf jene *Krisis* der Kultur gelten, die Husserl beschrieben hatte und die in der ökologischen Krise der letzten Jahrzehnte eine neue Zuspitzung erfahren hat.

Darüber hinaus zeigt sich Merleau-Pontys Bemühung um eine Revision unserer Ontologie noch in einem weiteren Punkt dem Denken Husserls verpflichtet: die Ontologie Merleau-Pontys *muss* nämlich grundsätzlich als ein Versuch betrachtet werden, ein Sein zu fassen, das sich aus der Erfahrung ergibt, denn in der Erfahrung liegt „die letzte ontologische Kraft [...]“ (VI 148/148). Wenn Merleau-Ponty also davon spricht, dass die Ergebnisse der *Phénoménologie de la perception* einer „ontologischen Auslegung“ (VI 237/237) unterzogen werden, so heißt dies nicht, dass die Ontologie ohne Bezug auf die natürliche Erfahrung wird auskommen müssen. Die Wendung von der frühen Philosophie Merleau-Pontys zur späteren Ontologie kann deshalb kein radikaler Bruch sein⁶, sondern vielmehr eine tiefere ontologische Grundlegung, die sich exemplarisch an der leiblichen Reflexion nachvollziehen lässt. In dieser *Erfahrung* der Selbstberührung, die nie vollständig zu einer Deckung führt, hatte Merleau-Ponty erstmals jenes Scharnier gefunden, das als universelles Prinzip der Einheit des Seins die Differenz des Seienden organisiert.

Erfahrung meint in *Le visible et l'invisible* aber auch den Wahrnehmungsglauben des natürlichen Menschen, der als Urdoxa alle Wissenschaft trägt und eine Inhärenz im Sein offenbart, die keine Sinnestäuschung je zum Verschwinden bringen könnte. Da an die Stelle jeder Illusion sofort ein neues Seiendes tritt, das erstere im Husserlschen Sinne „durchstreicht“, zeugt bereits unsere alltägliche und lebendige Erfahrung von unserer Besessenheit vom Sein. Sie ist die Urdoxa, die unsere Verwobenheit mit dem Logos der Natur offenbart und auf der deshalb alle unsere Stiftungen gründen.

⁶Eine solche Interpretation, die radikal auf die Perspektive der gelebten Erfahrung verzichten will, findet sich etwa in Barbaras (2001). Eine Philosophie, so Barbaras, die „die originäre Erfahrung diesseits des Intellektualismus beschreiben will“, muss auf die „Perspektive des Bewusstseins“ (Barbaras, 2001, Übersetzung, L. E.) verzichten. Wäre dies in der Tat so, dann müsste die Ontologie Merleau-Pontys, gerade die Erlebnisse, die zu ihr führten nachträglich, als unmöglich erklären, beispielsweise die Horizontstruktur, in der die Erfahrung erscheint (vgl. Behnke, 2002, 47f.). Es scheint deshalb so, als müsste die Perspektive des Bewusstseins mit jener der Ontologie zusammen gedacht werden, als müsste sie als Ausgangspunkt ihr relatives Recht dennoch bewahren. (Vgl. Taminiaux, 1977, 72-89)

Kapitel 18

Natur und Reduktion

Jenes Motiv, das Merleau-Ponty jedoch *im Zentrum* der Phänomenologie Husserls findet, und das für ihn bei Husserl „niemals aufgehört hat, eine rätselhafte Möglichkeit zu sein“ (S 203/235f.), ist selbstverständlich die phänomenologische Reduktion. Hatte er von ihr in der *Phénoménologie de la perception* noch behauptet, sie lasse die menschliche Existenz als „In-der-Welt-sein“ erst in Erscheinung treten, könne aber deshalb nicht vollständig durchgeführt werden (vgl. PP IX/11), da sie sonst zu einem reinen Bewusstsein und der Welt als seinem reinen Korrelat führe¹, so finden sich in seinem Spätwerk Andeutungen, die über diese Reduktion auf halbem Wege hinauszuversuchen.² In einer Arbeitsnotiz vom Februar 1959 schreibt Merleau-Ponty auf die erwähnte Stelle der *Phénoménologie* Bezug nehmend, die „Unvollständigkeit der Reduktion (‘biologische Reduktion’, ‘psychologische Reduktion’, ‘Reduktion auf die transzendente Immanenz’ und schließlich ‘fundamentales Denken’)“ sei „kein Hindernis für die Reduktion“, sondern „die Reduktion selbst“ als „Wiederentdeckung des vertikalen Seins“ (VI 232/231).

Die zitierte Anmerkung bleibt aufgrund ihrer Knappheit leider etwas kryptisch. Zumindest lässt sich für unseren Zusammenhang jedoch zweierlei entnehmen: erstens, handelt es sich für Merleau-Ponty nicht um *die* phänomenologische Reduktion, sondern er spricht von verschiedenartigen Reduktionen, sogar von einer „biologischen Reduktion“, was auch immer sie bedeuten mag, ist die Rede. Und zweitens, führen all diese Reduktionen - vielleicht sollte man eher von reduktiven Tätigkeiten sprechen - zur Sphäre des „vertikalen Seins“, also dem Sein als archontischem Prinzip. Auffällig ist auch, und dies wird für uns in der Folge von Bedeutung sein, dass sogar die „Reduktion auf die transzendente Immanenz“, also jene hinter welcher man unschwer den Husserl der *Ideen I* erkennen kann, zu jenen Reduktionen gezählt wird, die *unvollständig* sein sollen.

¹In *Le philosophe et son ombre*, also bereits zu Beginn der Arbeiten zu *Le visible et l'invisible*, schreibt Merleau-Ponty: „In der Ordnung der ‘Reduktion’ gibt es nur noch das Bewußtsein, seine Akte und die intentionalen Objekte.“ (S 204f./237) Man beachte aber die Anführungszeichen, unter die der Begriff der „Reduktion“ hier von Merleau-Ponty gesetzt wird.

²In den Kommentaren zu Merleau-Ponty wird diese Entwicklung stets übersehen. Man belässt es deshalb bei einem ständigen Wiederholen des Zitats der „Unmöglichkeit einer vollständigen Reduktion“ aus der *Phénoménologie de la perception*. Natalie Depraz schreibt beispielsweise: „Since Merleau-Ponty, most phenomenologists have shared such a *leitmotiv* of the constitutive incompleteness of the transcendental reduction“ (Depraz, 2002, 118).

Wenn für Merleau-Ponty aber damit selbst die Reduktion auf die reine, transzendente Bewusstseinsimmanenz unvollständig ist, so ist es unmöglich bei ihm selbst noch von einer „unvollständigen Reduktion“ zu sprechen. Denn, welche Reduktion wäre denn diejenige, die als vollständige gewisserweise das Maß abgäbe, um von einer unvollständigen Reduktion allererst sinnvoll sprechen zu können?

Im Anhang zu *Le visible et l'invisible* findet sich ein kurzer Text, in welchem ein Kapitel in der Tat mit „Reduktion auf das Vorobjektive“ (VI 207/204)³ betitelt ist. Beginnen die Überlegungen zunächst noch mit einer Art von *epoché* was die naturwissenschaftlichen Erklärungen und das Vorurteil einer objektiven Welt betrifft, und beharren mit einer an Husserl erinnernden Geste auf das, was sich in der Erfahrung wirklich *gibt*, so deutet er in der Folge doch an, es handle sich dabei vielleicht um mehr als nur Seiendes:

Wir befragen unsere Erfahrung gerade deshalb, weil wir wissen wollen, wie sie uns dem öffnet, was wir nicht sind. *Es ist dadurch nicht einmal ausgeschlossen, daß wir in ihr eine Bewegung finden, die auf das aus ist, was uns in keinem Falle selbst gegenwärtig sein kann und dessen unwiderrufliche Abwesenheit deshalb unseren originären Erfahrungen zugerechnet werden müßte.* Doch damit wir diese Ränder der Gegenwart sehen, diese Beziehungen unterscheiden, sie prüfen oder befragen können, müssen wir unseren Blick zuerst auf das richten, was uns augenscheinlich *gegeben* ist. (VI 211/208)

Die „Reduktion auf das Vorobjektive“ führt Merleau-Ponty hier also geradewegs zu jenem Sein, das sich *in* der Erfahrung entzieht, das sich nur an ihren Rändern zeigt, also zu dem Sein, das als „wilder Geist“ oder „Fleisch“ die Erfahrung durchzieht. Doch welcherart ist diese Reduktion, die zum Sein als Abwesenheit führt?

In den *Ideen I* hatte Husserl die Reduktion als schrittweise Ausschaltung der „Generalthesis“ der natürlichen Einstellung bzw. als Einklammerung der Geltung der natürlichen Welt gekennzeichnet, als deren „Residuum“ das reine Bewusstsein als phänomenaler Fluss übrig blieb. Diese „Ausschaltung der natürlichen Welt“ (Hua III/1, 122) ist jedoch selbstverständlich kein reiner Selbstzweck, sondern erlaubt allererst die Phänomenologie als „Wissenschaft der Ursprünge“ (ebd.), denn die Welt der Natur wird in der Folge auf das konstituierende Bewusstsein zurückgeführt.⁴ Als „Einheit des Sinns“ findet sie ihren Ursprung in einer transzendentalen Konstitution. Dementsprechend folgerichtig ist es deshalb, wenn Merleau-Ponty in der *Phénoménologie de la perception* schreibt, die Phänomenologie fasse den Sinn von Welt *in statu nascendi* (PP XVI/18). Denn dies bringt lediglich zum Ausdruck, sie sei gewissermaßen die Suche nach der Wiege des Sinns und die Aufgabe der Reduktion besteht deshalb darin den Ursprung allererst in Sicht zu bringen.

³Der Herausgeber macht darauf aufmerksam, dass der Text, aufgrund der Paginierung wahrscheinlich nicht in das Buch aufgenommen worden wäre.

⁴„Die Ausschaltung der Natur, war für uns das methodische Mittel, um die Blickwendung auf das transzendental reine Bewußtsein überhaupt zu ermöglichen.“ (Hua III/1, 122)

Der deutlichste Text, in dem der *späte* Merleau-Ponty sein Verhältnis zu Husserl beschreibt, bleibt aber trotz allem der Aufsatz *Le philosophe et son ombre*. Wir werden an ihn anknüpfen müssen um zu verstehen, warum die *vollständige* Reduktion für Merleau-Ponty nicht mehr zum transzendentalen Bewusstsein führen *kann*. Nachdem Merleau-Ponty hier bei Husserl eine Bewegung ausmacht, die „dieses Tête-à-tête zwischen dem reinen Subjekt und den bloßen Sachen“ (S 206/238) zu umgehen versucht und sich damit jenseits von Materialismus und Idealismus ansiedelt, fragt er sich: „Wie wird diese Infrastruktur, das Geheimnis aller Geheimnisse, diesseits unserer Thesen und unserer Theorie seinerseits auf *Akten* des absoluten Bewußtseins beruhen können?“ (S 208/241). Bei Husserl selbst findet er für diese Frage jedoch keine eindeutige Antwort, sondern lediglich einige Hinweise⁵, und deshalb findet sich erst am Ende des Textes eine Antwort Merleau-Pontys:

Das konstituierende Bewußtsein konstituieren wir nur mit Hilfe seltener und diffiziler Anstrengungen. Es ist das präsumtive oder vorausgesetzte Subjekt unserer Versuche. Der Autor, sagte Valéry, ist derjenige, der ein Werk, das langsam und mühevoll entstand, augenblicklich denkt - und dieser Denkende ist nirgendwo. Wie der Autor für Valéry eine Hochstapelei des Schriftstellers ist, so ist das konstituierende Bewußtsein die berufliche Hochstapelei des Philosophen. (S 227/262)

Der Gedanke, dass das konstituierende Bewusstsein selbst wiederum das Produkt einer Konstitution ist, findet sich auch in einer bereits zitierten Stelle aus *Le visible et l'invisible*. Um die Reduktion auszuführen, heißt es hier, und zur Bewusstseinsimmanenz zurückgelangen zu können, „bedarf es notwendigerweise der Worte“ und durch das „Kombinieren von Worten“ wird das „konstituierende Bewußtsein“ allererst konstituiert (Vgl. VI 224f./222).

Das Problem der klassischen, transzendentalen Reduktion besteht demzufolge also darin, nicht beachtet zu haben, dass bereits das Bewusstsein mitsamt seinen Korrelaten auf Operationen der Sprache beruht. Dieser Mangel an Sensibilität für die Sprache hatte in der Folge zu einem gewissen phänomenologischen Positivismus geführt, der von der Selbstgegebenheit des Bewusstseins und der Phänomene ausgeht. Husserl und Merleau-Ponty selbst zur Zeit der *Phénoménologie de la perception* sind diesem Mythos erlegen. Das Bewusstsein ist aber nicht der Ort, wo die Phänomene von selbst gegeben sind und die Sprache ein Supplement, das gleichsam von außerhalb dazukommen und das Geschehen neutral beschreiben würde. Ist das Bewusstsein deshalb vielmehr selbst schon sprachlich konstituiert, so muss die Reduktion auch hinter es zurückgehen um *vollständig* sein zu können.

Wenn die Phänomenologie deshalb wahrhaft die „Wissenschaft des Ursprungs“ sein will, dann kann sie nicht ein Konstituiertes einfach voraussetzen, sondern muss dort anfangen, wo Sprache, Bewusstsein *und* Welt gleichermaßen gründen. Die vollständige

⁵Diese sind die Begriffe der „vortheoretischen Konstituierung“ und der „Vorgegebenheit“ (S 208/241).

phänomenologische Reduktion wird uns deshalb zu jenem „Gefüge und Gerippe des Seins“ führen müssen, „das sich durch den Menschen erfüllt“ (S 228/264), denn nur hier kann der Sinn letztlich *in statu nascendi* gefunden werden.

Literaturverzeichnis

- Barbaras, Renaud:** Merleau-Ponty. Paris: Ellipses, 1997
- Barbaras, Renaud:** Merleau-Ponty et la nature. In **Barbaras, Renaud et al. (Hrsg.):** Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty, Bd. II. Mailand, Paris, Memphis: Vrin, Mimesis, University of Memphis, 2000, S.47–62
- Barbaras, Renaud:** De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty. 2. Auflage. Grenoble: Millon, 2001
- Behnke, Elizabeth A.:** Merleau-Ponty's Ontological Reading of Constitution in Phénoménologie de la perception. In **Toadvine, Ted/Embree, Lester (Hrsg.):** Merleau-Ponty's Reading of Husserl. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002, S.31–50
- Bernet, Rudolf:** The Subject in Nature: Reflections on Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. In **Burke, Patrick/Veken, Jan van der (Hrsg.):** Merleau-Ponty in Contemporary Perspective. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, S.53–68
- Bernet, Rudolf:** Was kann Phänomenologie heute bedeuten? In Information Philosophie. Band 4, Lörrach: Claudia Moser Verlag, 2010
- Bernet, Rudolf/Kern, Iso/Marbach, Eduard:** Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. 2. Auflage. Hamburg: Meiner Verlag, 1996
- Biemel, Walter:** Sartre. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1964
- Boehm, Rudolf:** Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Den Haag: Nijhoff, 1968
- Böhme, Gernot:** Atmosphäre. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995
- Brisart, Robert:** La phénoménologie de Marbourg ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de Sein und Zeit. Brüssel: Facultés universitaires Saint-Louis, 1991
- Brisart, Robert:** Das Unreduzierbare in phänomenologischer Hinsicht. In **Kühn, Rolf/Staudigl, Michael (Hrsg.):** Epoché und Reduktion. Formen und Praxis

der Reduktion in der Phänomenologie. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2003

Broekman, Jan M.: Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentes Ego bei Edmund Husserl. Den Haag: Nijhoff, 1963

Claesges, Ulrich: Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution. Den Haag: Nijhoff, 1964

Claesges, Ulrich: Intentionalität und Transzendenz. Zur Konstitution der materiellen Natur. In **Tymieniecka, Anna-Teresa (Hrsg.):** Analecta Husserliana. Band I, Dordrecht: D. Reidel, 1971, S.91–99

Collingwood, Robin G.: Die Idee der Natur. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005

Dastur, Françoise: Merleau-Ponty et la pensée du dedans. In **Saint Aubert, Emmanuel de (Hrsg.):** Maurice Merleau-Ponty. Paris: Hermann Éditeurs, 2008, S.125–144

Depraz, Natalie: What about the praxis of Reduction? Between Husserl and Merleau-Ponty. In **Toadvine, Ted/Embree, Lester (Hrsg.):** Merleau-Ponty's Reading of Husserl. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002, S.115–125

Derrida, Jacques: Die différance. In **Engelmann, Peter (Hrsg.):** Postmoderne und Dekonstruktion. Stuttgart: Reclam, 1990, S.76–113

Descartes, René: Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie. Stuttgart: Reclam, 1986

Didi-Huberman, George: Was wir sehen blickt uns an. Zur Metapsychologie des Bildes. München: Wilhelm Fink Verlag, 1999

Dupont, Pascal: Du cogito tacite au cogito vertical. In **Barbaras, Renaud et al. (Hrsg.):** Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty, Bd. II. Mailand, Paris, Memphis: Vrin, Mimesis, University of Memphis, 2000, S.281–300

Dupont, Pascal: Le vocabulaire de Merleau-Ponty. Paris: Ellipses, 2001

Evans, Fred: Chaosmos and Merleau-Ponty's View of Nature. In **Barbaras, Renaud et al. (Hrsg.):** Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty, Bd. II. Mailand, Paris, Memphis: Vrin, Mimesis, University of Memphis, 2000, S.63–82

Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): Husserl-Lexikon. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010

- Graeser, Andreas:** Die Vorsokratiker. In **Böhme, Gernot (Hrsg.):** Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule. München: C. H. Beck, 1989
- Günther, Hans-Christian:** Grundfragen des griechischen Denkens: Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie in Griechenland. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001
- Heidegger, Martin:** Die Grundprobleme der Phänomenologie [GA 24]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975
- Heidegger, Martin:** Wegmarken [GA 9]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976
- Heidegger, Martin:** Heraklit [GA 55]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979
- Heidegger, Martin:** Sein und Zeit [SuZ]. Tübingen: Max Niemeyer, 2001
- Heinämaa, Sara:** From Decisions to Passions: Merleau-Ponty's Interpretation of Husserl's Reduction. In **Toadvine, Ted/Embree, Lester (Hrsg.):** Merleau-Ponty's Reading of Husserl. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002, S.127–146
- Heinimann, Felix:** Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Basel: Friedrich Reinhardt, 1965
- Husserl, Edmund:** Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur. In **Farber, Marvin (Hrsg.):** Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1940
- Husserl, Edmund:** Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften [Hua V]. Den Haag: Nijhoff, 1952a
- Husserl, Edmund:** Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution [Hua IV]. Den Haag: Nijhoff, 1952b
- Husserl, Edmund:** Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie [Hua VI]. Den Haag: Nijhoff, 1954
- Husserl, Edmund:** Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge [Hua I]. Den Haag: Nijhoff, 1973a
- Husserl, Edmund:** Ding und Raum. Vorlesungen 1907 [Hua XVI]. Den Haag: Nijhoff, 1973b

- Husserl, Edmund:** Formale und transzendente Logik [Hua XVII]. Den Haag: Nijhoff, 1974
- Husserl, Edmund:** Logische Untersuchungen [Hua XVII]. Den Haag: Nijhoff, 1975
- Husserl, Edmund:** Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie [Hua III/1, Hua III/2]. Den Haag: Nijhoff, 1976
- Husserl, Edmund:** Aufsätze und Vorträge [Hua XXV]. Den Haag: Nijhoff, 1987
- Husserl, Edmund:** Erfahrung und Urteil [EU]. 7. Auflage. Hamburg: Meiner Verlag, 1999
- Ingarden, Roman:** Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls. Tübingen: Max Niemeyer, 1998
- Jaap, Mansfeld (Hrsg.):** Die Vorsokratiker. Stuttgart: Reclam, 1999
- Kapust, Antje:** The So-called Barbarian Basis of Natur and its Secret Logos. In **Barbaras, Renaud et al. (Hrsg.):** Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty, Bd. II. Mailand, Paris, Memphis: Vrin, Mimesis, University of Memphis, 2000, S.167–184
- Kelly, Sean Dorrance:** Seeing Things in Merleau-Ponty. In **Carman, Taylor/Hansen, Mark (Hrsg.):** The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 74–110
- Kummer, Christian (Hrsg.):** Was ist Naturphilosophie und was kann sie leisten? Freiburg/München: Alber, 2009
- Landgrebe, Ludwig:** Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963
- Lefort, Claude:** Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty. Paris: Gallimard, 1978
- Marbach, Eduard:** Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls. Den Haag: Nijhoff, 1974
- Marx, Werner:** Die Phänomenologie Edmund Husserls. München: Wilhelm Fink Verlag, 1987
- Melle, Ulrich:** Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Den Haag: Nijhoff, 1983
- Merleau-Ponty, Maurice:** Phénoménologie de la perception [PP]. Paris: Gallimard, 1945 (deutsch: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin: Walter de Gruyter, 1965)

- Merleau-Ponty, Maurice:** Signes [S]. Paris: Gallimard, 1960 (deutsch: Zeichen, Hamburg: Meiner, 2007)
- Merleau-Ponty, Maurice:** Le visible et l'invisible [VI]. Paris: Gallimard, 1964 (deutsch: Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen, 3. Aufl., Wilhelm Fink, München: 2004)a
- Merleau-Ponty, Maurice:** L'Oeil et l'Esprit [OE]. Paris: Gallimard, 1964 (deutsch: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, Hamburg: Meiner, 2003)b
- Merleau-Ponty, Maurice:** La prose du monde [PM]. Paris: Gallimard, 1969 (deutsch: Die Prosa der Welt, München: Fink, 1993)
- Merleau-Ponty, Maurice:** Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques [Prim]. Lagrasse: Verdier, 1996 (deutsch: Das Primat der Wahrnehmung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003)a
- Merleau-Ponty, Maurice:** Notes de Cours 1959-1961. Paris: Gallimard, 1996b
- Merleau-Ponty, Maurice:** Sens et non-sens [SNS]. Paris: Gallimard, 1996 (deutsch: Sinn und Nicht-Sinn, München: Fink, 2000)c
- Merleau-Ponty, Maurice:** Husserl et la notion de nature. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty [HN]. In *Parcours deux 1951-1961*. Lagrasse: Verdier, 2000a, S.215–234
- Merleau-Ponty, Maurice:** Natur: Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956-1960 [N]. München: Fink, 2000b
- Merleau-Ponty, Maurice:** Causeries [C]. Paris: Éditions du Seuil, 2002 (deutsch: Causerien 1948. Radiovorträge, Köln: Salon Verlag, 2006)
- Merleau-Ponty, Maurice:** La Nature ou le monde du silence [NMS]. In **Saint Aubert, Emmanuel de (Hrsg.):** Maurice Merleau-Ponty. Paris: Hermann Éditeurs, 2008, S.41–53
- Métraux, Alexandre:** Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys. In **Métraux, Alexandre/Waldenfels, Bernhard (Hrsg.):** Leibhaftige Vernunft. München: Wilhelm Fink Verlag, 1986, S.218–235
- Moran, Dermot:** Making sense: Husserl's phenomenology as transcendental idealism. In **Malpas, Jeff (Hrsg.):** From Kant to Davidson. Philosophy and the idea of the transcendental. London, New York: Routledge, 2003
- Mutschler, Hans-Dieter:** Naturphilosophie. Stuttgart: Kohlhammer, 2002

- Philipse, Herman:** Transcendental Idealism. In **Barry Smith, David Woodruff Smith (Hrsg.):** The Cambridge Companion to Husserl. Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- Pöltner, Günther:** Die Welt-offenheit des Menschen. In **Pöltner, Günther/Vetter, Helmuth (Hrsg.):** Leben zur Gänze. Das Leib-Seele-Problem. Wien, München: Herold Verlag, 1986, S.9–26
- Richir, Marc:** Der Sinn der Phänomenologie in Das Sichtbare und das Unsichtbare. In **Métraux, Alexandre/Waldenfels, Bernhard (Hrsg.):** Leibhaftige Vernunft. München: Wilhelm Fink Verlag, 1986, S.86–110
- Ricoeur, Paul:** Jenseits von Husserl und Heidegger. In **Métraux, Alexandre/Waldenfels, Bernhard (Hrsg.):** Leibhaftige Vernunft. München: Wilhelm Fink Verlag, 1986, S.56–63
- Ritter, Joachim (Hrsg.):** Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 6, Basel: Schwabe Verlag, 1971
- Robert, Franck:** Science et ontologie. Pour un concept renouvelé de nature. In **Saint Aubert, Emmanuel de (Hrsg.):** Maurice Merleau-Ponty. Paris: Hermann Éditeurs, 2008, S.359–398
- Saint Aubert, Emmanuel de:** Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty. Paris: Vrin, 2006
- Sartre, Jean-Paul:** L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943 (deutsch: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, 10. Aufl., Rowohlt Taschenbuch, Reinbek bei Hamburg: 2004)
- Sartre, Jean-Paul:** La transcendance de l'ego [TE]. Paris: J. Vrin, 2003 (deutsch: Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939, Reinbek: Rowohlt, 1982)
- Schirren, Thomas/Zinsmaier, Thomas (Hrsg.):** Die Sophisten. Ausgewählte Texte. Reclam, 2003
- Schütz, Alfred; Schütz, Ilse (Hrsg.):** Gesammelte Aufsätze III. Studien zur phänomenologischen Philosophie. Nijhoff, 1971
- Seel, Martin:** Eine Ästhetik der Natur. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991
- Stoller, Silvia:** Wahrnehmung bei Merleau-Ponty. Studie zur Phänomenologie der Wahrnehmung. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995
- Taminiaux, Jacques:** Le regard et l'excédent. Den Haag: Nijhoff, 1977

- Taminiaux, Jacques:** Merleau-Ponty auf dem Weg von der Dialektik zur Hyperdialektik. In **Métraux, Alexandre/Waldenfels, Bernhard (Hrsg.):** Leibhaftige Vernunft. München: Wilhelm Fink Verlag, 1986, S.64–85
- Taminiaux, Jacques:** Merleau-Ponty's Reading of Heidegger. In **Babich, Babette E. (Hrsg.):** Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God. Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 2002
- Toadvine, Ted:** Nature and Negation: Merleau-Ponty's Reading of Bergson. In **Barbaras, Renaud et al. (Hrsg.):** Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty, Bd. II. Mailand, Paris, Memphis: Vrin, Mimesis, University of Memphis, 2000, S.107–118
- Toadvine, Ted:** Merleau-Ponty's Reading of Husserl: A Chronological Overview. In **Toadvine, Ted/Embree, Lester (Hrsg.):** Merleau-Ponty's Reading of Husserl. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002, S.227–286
- Toadvine, Ted:** Merleau-Ponty's Philosophy of Nature. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2009
- Vallier, Robert:** Être sauvage and the barbaric principle: Merleau-Ponty's reading of Schelling. In **Barbaras, Renaud et al. (Hrsg.):** Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty, Bd. II. Mailand, Paris, Memphis: Vrin, Mimesis, University of Memphis, 2000, S.83–106
- Villela-Petit, Maria:** Le soi incarné. Merleau-Ponty et la question du sujet. In **Saint Aubert, Emmanuel de (Hrsg.):** Maurice Merleau-Ponty. Paris: Hermann Éditeurs, 2008, S.79–123
- Waldenfels, Bernhard:** Das Zerspringen des Seins. Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfaden der Malerei. In **Métraux, Alexandre/Waldenfels, Bernhard (Hrsg.):** Leibhaftige Vernunft. München: Wilhelm Fink Verlag, 1986, S.144–161
- Waldenfels, Bernhard:** Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000
- Zahavi, Dan:** Internalism, externalism and transcendental idealism. In *Synthese* 160/3. o. O.: Springer, 2008
- Zielinski, Agata:** La notion de "transcendance" dans *Le Visible et l'invisible*: de l'indétermination au désir. In **Saint Aubert, Emmanuel de (Hrsg.):** Maurice Merleau-Ponty. Hermann Éditeurs, 2008, S.217–249

Anhang

Abstract

Die Spaltung von Mensch und Natur, von Subjekt und Objekt oder φύσις und νόμος bildet eine Konstante des abendländischen Denkens, die sich von der griechischen Sophistik bis zu Denkern wie Heidegger oder Sartre durchzieht und deren Herkunft es kritisch zu hinterfragen gilt.

Da die Phänomenologie in den Schriften ihres Gründers Edmund Husserl die Gegenstände als „Einheiten des Sinnes“ für das Bewusstsein betrachtet, wird Natur auch für sie problematisch, fordert sie uns doch auf, einen Kosmos zu denken, der uns umfasst und aus dem wir qua gebürtige Wesen hervorgehen. Für Husserl meint „Natur“ jedoch lediglich die Ordnung der konstituierten Gegenstände in Raum und Zeit, die kausalen Gesetzen unterworfen sind. Folglich besteht für ihn eine wesentliche Inkommensurabilität zwischen Bewusstsein und Natur, die er als direkte Folge der Art ihrer Gegebenheit ansieht: während bewusstseinsstranszendente Gegenstände sich notwendig nur durch Abschattungen zeigen können, gelten immanente Bewusstseinserebnisse absolut und sind unbezweifelbar. Diese Trennung scheint aus der phänomenologischen Perspektive fundamental und unumstößlich zu sein. Eine Untersuchung der Konstitution von Gegenständlichkeit vermag diesen Befund allerdings nur bedingt zu erhärten. Betrachtet man nämlich die zur Gegenstandskonstitution notwendigen Momente, so entsteht ein anderes Bild einer transzendentalen Subjektivität, und zwar einer solchen, die mit der Welt in einem habituellen Umgang stehen und immer schon Interesse an ihr haben muss.

Im Gegensatz zu Husserl steht für Maurice Merleau-Ponty, der sich als sein direkter Nachfolger betrachtet, die Frage nach der Natur im Zentrum des Denkens. Diese äußert sich zwar bereits in seiner frühen *Phénoménologie de la perception* und den darin enthaltenen Analysen der Wahrnehmung, die das lebensweltliche Wahrnehmungsgeschehen stärker in einen Kontrast zur wissenschaftlichen Herangehensweise stellen, wird aber erst im Spätwerk in den Mittelpunkt gerückt. Seine späte Ontologie des „Fleisches“ kann nicht ohne ihren Bezug zur Naturphilosophie verstanden werden. Hier erhält das Denken der Natur zusätzlich eine Bedeutung, die über den rein phänomenologischen Kontext hinausgeht, da Merleau-Ponty die grundsätzliche Möglichkeit eines sprachlich geprägten Zugangs zu ihr hinterfragt und in der Folge über die klassischen Dichotomien von Subjekt und Objekt, Natur und Kultur hinauszugehen versucht.

Trotz allem muss jedoch die eigentümliche Stellung Merleau-Pontys innerhalb der Phänomenologie, an deren Rändern er sich zusehends bewegt, beachtet werden. Denn obgleich er selbst behauptet, die von Husserl gestiftete Tradition weiterzuführen, scheint er dennoch oft weit entfernt von den Gründungsschriften der Phänomenologie. Es ist allerdings die Einsicht in die sprachliche Vermitteltheit der menschlichen Wahrnehmung, die Merleau-Ponty zu einer Kritik an einer positivistischen Phänomenologie Husserlscher Prägung und letztlich zum Versuch ihrer Neubestimmung führt.

Curriculum Vitae

Lukas Egger

Geboren am 30. Mai 1983 in Brixen (Südtirol, Italien)

Aufgewachsen in Villanders (Südtirol, Italien)

Derzeit wohnhaft in Wien und Villanders

Ausbildung

- 2002 - 2012 Studium der Philosophie an der Universität Wien
(Wahlfächer in den Bereichen Soziologie und Germanistik)
- Juli 2002 Reifeprüfung
- 1997 - 2002 Realgymnasium „J. Ph. Fallmerayer“ in Brixen/Bressanone
Neusprachliche Fachrichtung
- 1994 - 1997 Mittelschule in Klausen/Chiusa
- 1989 - 1994 Grundschule in Villanders/Villandro

Sprachkenntnisse

- Deutsch Muttersprache
- Italienisch fließend
- Englisch fließend (CAE)
- Französisch fließend (DALF C1)
- Spanisch gute Kenntnisse in Wort und Schrift