

Werner Müller

Philosophie und Humanwissenschaften

Merleau-Pontys Phänomenologie der gelebten Erfahrung

Die französische Philosophie der Nachkriegszeit besitzt heute sicherlich nicht mehr jene unmittelbare Aktualität, welche ihr einst unter dem Reiztitel „Existentialismus“ auch im deutschen Sprachraum beschert war. Die überaus lebhaft, von mehreren „Parteien“ an den verschiedensten Fronten geführte geistige Auseinandersetzung um diese philosophisch-politisch-literarische Strömung ist inzwischen abgeebbt. Es gibt jedoch Anzeichen dafür, daß nunmehr eine ruhigere und genauere Bemühung um dieses turbulente Kapitel der Philosophiegeschichte eingesetzt hat. Es liegt immerhin noch nicht so weit zurück, daß seine Probleme und Themen schon als museal abgetan werden könnten; eine genauere Analyse könnte sogar zeigen, daß in den gerade à la mode befindlichen Fragestellungen die scheinbar überwundenen untergründig vorhanden sind¹. Diese sind auch, obwohl die spezifisch französische Kriegs- und Nachkriegssituation als Hintergrund nicht zu übersehen ist, keineswegs so völlig außerhalb des deutschen Fragehorizonts angesiedelt, daß eine Besinnung auf die bleibende und überregionale, d. h. europäische Bedeutung dieser Denkströmung überflüssig wäre.

Der Versuch, aus einigem Abstand ein angemessenes Verständnis der französischen Nachkriegsphilosophie zu gewinnen, sollte sich von den Einengungen freimachen und die Versäumnisse nicht wiederholen, die beim ersten Anlauf vielleicht noch entschuldigbar waren. Auch wenn man nicht der Meinung Jean Améry's² ist, daß das deutsch-französische Verhältnis auf der geistig-kulturellen Ebene grundlegend vom Mißverstehen geprägt ist, wird man nicht die Hindernisse übersehen, die einer gelingenden wechselseitigen Rezeption entgegenstehen. Will man diese allmählich abbauen – und man kann ein politisch geeintes Europa nicht ohne gefestigte geistige Beziehungen zwischen den Partnerländern wollen³ –, dann ist zunächst eine ganz simple, aber umfassende Kenntnisnahme der jeweils anderen „Tradition“ vonnöten; im vorliegenden Fall also eine erschöpfende Bekanntschaft mit dem, was sich unter dem Etikett „Existentialismus“ verbirgt⁴. In der deutschen Diskussion beherrschten hier bisher die beiden Protagonisten J.-P. Sartre und A. Camus weithin das Feld, allenfalls noch ergänzt bzw. kontrapunktiert von S. de Beauvoir und G. Marcel. Dabei wurde einem größeren deutschsprachigen Publikum ein Philosoph kaum bekannt, der die geistige Situation Frankreichs nach dem Krieg wesentlich, wenngleich nicht auf spektakuläre Weise beeinflusst hat. Gemeint ist Maurice Merleau-Ponty, dessen Namen, abgesehen von Fachphilosophen, höchstens einige an Erkenntnistheorie interessierte Psychologen

und neomarxistische Theoretiker kennen dürften. Erst in jüngster Zeit scheint auch bei uns in anderen Nachbardisziplinen der Philosophie ein Interesse an diesem Denker wach zu werden, während er z. B. in der holländischen Theologie schon vor Jahren breite Beachtung gefunden hat. Für den englischen Sprachraum gar fungierte er als einer der entscheidenden Vermittler der Husserlschen Phänomenologie und ist dementsprechend in der aktuellen Diskussion präsent:

Die Bedeutung eines fast übersehenen Philosophen

Was auch die Gründe für die höchstens marginale Präsenz Merleau-Pontys im deutschen Bewußtsein sein mögen, entscheidend ist die Frage, welches Interesse man überhaupt daran haben kann, sein *Œuvre*, dessen Schwerpunkte über dreißig Jahre zurückliegen und dessen deutsche Gesamtausgabe noch gar nicht abgeschlossen ist⁵, heute mit Verspätung zu rezipieren. Zunächst geht es, wie gesagt, um eine möglichst getreue Kenntnis der tatsächlichen geistigen Verhältnisse im Nachbarland Frankreich. Dabei darf Merleau-Ponty, der den vielleicht stärksten Beitrag zum philosophisch-politischen Selbstverständnis des Existentialismus geleistet hat⁶, einfach nicht übersehen werden. Er war der eigentlich politische Kopf dieser Denkströmung, die ihre Breitenwirkung jedoch auf literarischem Feld erzielte. In diesem Umstand liegt m. E. sowohl der tiefste Grund für die dürftige Resonanz, die Merleau-Pontys Werk in Deutschland gefunden hat, als auch der Ansatzpunkt für eine heute mögliche Umkehrung dieser Entwicklung. Die Tatsache, daß dieses Werk unbeschadet seiner thematischen Vielfalt und seines philosophischen Tiefgangs seine Pointe in einer politischen Ethik hat, macht es in aufregender Weise aktuell. Unter dieser Rubrik werden ja jene Fragen verhandelt, die sich inzwischen zu Überlebensfragen der ganzen Menschheit ausgewachsen haben. So ist es nicht verwunderlich, daß W. Schulz, der gerade in der Entwicklung einer „Fernethik“ den eigentlichen und allein haltbaren Sinn der „Philosophie in der veränderten Welt“ sieht, Merleau-Pontys Gedankengänge „zum Besten“ zählt, „was über das Verhältnis von Politik und Ethik heute gesagt wird“⁷.

Worin genau liegt nun die aktuelle Relevanz dieses in einer politischen Ethik kulminierenden Denkens? Es wäre kurzschlüssig, suchte man sie in einzelnen inhaltlichen Aussagen. Sie betrifft vielmehr die grundsätzliche Verhältnisbestimmung von Philosophie und (Human-)Wissenschaften, wie sie Merleau-Ponty konzipiert, vor allem aber wie er sie in seinem Werk durchgeführt hat.

Eine politische Ethik hat zu ihrer inneren Voraussetzung eine Anthropologie⁸, die ihrerseits nicht unabhängig von den Humanwissenschaften gewonnen werden kann. Insofern ist die in der Gegenwart feststellbare Hochkonjunktur der Wissenschaften vom Menschen nicht allein auf theoretische Neugier rückführbar, sondern steht in einem folgerichtigen Zusammenhang mit den enorm angewachsenen praktischen Menschheitsproblemen. Doch alle diese einzelwissenschaftlichen Bemühungen müssen

auf die Dauer wirkungslos bleiben, ja können noch nicht einmal das theoretische Bedürfnis nach vertieftem Wissen vom Menschen befriedigen, wenn eine umfassende anthropologische Perspektive fehlt. Erst eine solche erlaubt, die verschiedenen Sprachspiele der Humanwissenschaften und der Philosophie – und wohl auch der Theologie – aufeinander zu beziehen und somit einen sinnvollen interdisziplinären Dialog zu führen. Der herkömmliche Weg, diesem Desiderat zu entsprechen, daß nämlich ein vorgängiges Wissen um das „Wesen des Menschen“ den partikularen Anthropologien ihren jeweiligen Platz anweist, ist wegen des darin implizierten Überlegenheits- und Totalitätsanspruchs *einer* Sichtweise nicht mehr gangbar. Gefordert ist vielmehr ein Modell, das die Integration des anthropologischen Wissens von den verschiedenen, prinzipiell gleichberechtigten Forschungserfahrungen her anzielt. Die Integration kann weder von einem rein apriorischen Einheitspunkt aus gedacht werden, weil dann alle aposteriorische Erfahrung und damit auch alle Wissenschaft im Grund überflüssig wäre, noch kann sie als eine bloß nachträgliche Integration, im Sinn einer Synthese alles verfügbaren Wissens, vorgestellt werden, weil diese gar nicht wissen könnte, *was* sie synthetisiert.

Auf diese Problemkonstellation einer die Einzelwissenschaften vom Menschen ernstnehmenden und dennoch umfassenden Anthropologie vermag Merleau-Pontys Philosophie insofern eine Antwort zu geben, als sie genau die genannte falsche Alternative zu vermeiden und einen Mittelweg einzuschlagen versucht. Was eine philosophische von jeder einzelwissenschaftlichen Anthropologie unterscheidet, ist der Gebrauch, den sie von der Tatsache macht, daß es Menschen sind, die über „den Menschen“ Aussagen machen, d. h. daß der Mensch nicht nur Gegenstand, sondern zugleich Subjekt der Anthropologie ist. Entscheidend allerdings ist, wie diese Subjektivität – so kann man diese eigentümliche, nicht auflösbare Selbstbezüglichkeit anthropologischer Aussagen fachterminologisch ausdrücken – in Anschlag gebracht wird. Wird sie als Prinzip verstanden, das die Gesamtheit der Gegenstände, d. h. die Welt, immer schon in sich enthält, dann liegt das idealistische Extrem der genannten Alternative vor; wird sie dagegen aufgefaßt als nachträgliche Bezeichnung für eine Reihe von Gegenständen bzw. Vorgängen in der Welt, dann befindet man sich auf der empiristischen Seite der Alternative. Indem Merleau-Ponty den Menschen definiert als „Zur-Welt-Sein“ (*Etre-au-monde*), setzt er die Subjektivität weder vorgängig noch nachträglich zu ihren Weltbezügen an, sondern sozusagen auf gleichem Niveau mit ihnen: Der Mensch als Subjekt bildet sich *im Kontakt mit der Welt*. Eben dieses Verhältnis der Gleichheit muß dann auch herrschen zwischen der theoretischen Fassung der Subjekthaftigkeit des Menschen, der Philosophie also, und jener seiner vielfältigen „Welthaftigkeit“ in den empirischen Humanwissenschaften.

Von hier aus müßte nun Merleau-Pontys gesamtes Denken entwickelt werden, will man es für die angesprochene Grundlagenproblematik der Anthropologie fruchtbar machen. Dies kann hier natürlich nicht geschehen. Es kann lediglich ein Durchblick durch Merleau-Pontys Werk gegeben werden, der dessen Grundintention und innere

Struktur verdeutlichen und gleichzeitig über einige Vorgänge im französischen Geistesleben der jüngeren Vergangenheit informieren will. Abschließend soll das Ausgangsproblem wieder aufgegriffen und Merleau-Pontys Position zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft präzisiert werden.

Biographische Daten⁹

Maurice Merleau-Ponty wurde am 14. März 1908 in Rochefort-sur-Mer an der französischen Atlantikküste geboren. Nach dem frühen Tod des Vaters siedelte die Familie nach Paris über, wo Merleau-Ponty das Lyzeum und später (1926–1930) die Ecole Normale Supérieure besuchte. Nach der Agrégation in Philosophie absolvierte er seinen Militärdienst und nahm dann eine Unterrichtstätigkeit auf, zunächst als Philosophielehrer an verschiedenen Lyzeen, später als Repetitor an der Ecole Normale Supérieure. Während dieser Zeit, die lediglich unterbrochen wurde durch seinen Einsatz als Leutnant im 5. französischen Infanterieregiment 1939/40, bereitete er seine beiden Doktoratsthesen vor, von denen die erste mit dem Titel „*La Structure du comportement*“ 1938 abgeschlossen, aber erst 1942 veröffentlicht wurde; die zweite, „*Phénoménologie de la perception*“, erschien 1945. Durch diese beiden Arbeiten wurde er dem französischen philosophisch interessierten Publikum ziemlich schnell bekannt. Seine akademische Karriere begann er als Lehrbeauftragter an der Universität von Lyon; 1948 wurde er ordentlicher Professor; 1949 nahm er einen Ruf an die Sorbonne auf den Lehrstuhl für Kinderpsychologie und Pädagogik an. Von 1945 bis 1952 war er leitender Mitarbeiter der Zeitschrift „*Les temps modernes*“, die er mit Sartre u. a. gegründet hatte. 1952 schließlich wurde Merleau-Ponty auf den Philosophie-Lehrstuhl am Collège de France gewählt, auf jenen Lehrstuhl, dessen erster Inhaber Henri Bergson war und dessen Renommee Merleau-Ponty mit seiner berühmt gewordenen Antrittsvorlesung „*Eloge de la philosophie*“ sicherlich noch erhöht hat. Merleau-Ponty hatte damit sozusagen den Gipfel der akademischen Philosophie in Frankreich erreicht.

Ab 1959 etwa setzte eine Neuorientierung in seinem Denken ein, die aber wegen seines überraschenden Todes am 3. Mai 1961 keinen in seiner Bedeutung mit den beiden Doktorthesen vergleichbaren Niederschlag mehr finden konnte.

Merleau-Pontys Verhältnis zu Sartre

Merleau-Ponty gehörte zu der brillanten Universitätsgeneration der Vorkriegszeit, die in ihren Reihen Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Simone Weil, Georges Politzer, Emmanuel Mounier, Raymond Aron, Jean Hyppolite, Claude Lévi-Strauss u. a. sah. Die meisten kannten sich schon von der Sorbonne und der Ecole Normale Supérieure her. Es wäre sicherlich reizvoll, etwa Merleau-Pontys Verhältnis zu S. de

Beauvoir zu schildern, in deren „Mémoires d'une jeune fille rangée“ er unter dem Pseudonym Pradelle einen beachtlichen Platz einnimmt, oder etwa zu Lévi-Strauss, der mit ihm von 1930 an bekannt war. Weil der Ertrag für das Verständnis des Werks recht dürftig ausfallen dürfte, soll auf die Ausbreitung dieser eher privaten biographischen Hintergründe verzichtet werden. Ebenso kann Merleau-Pontys Verhältnis zu E. Mounier und seiner Bewegung, der er als „ami d'Esprit“ zeitweise nahestand, nur erwähnt werden, obwohl sich darin in gewisser Weise sein Verhältnis zum Christentum insgesamt widerspiegelt. Ausführlicher soll Merleau-Pontys Freundschaft mit Jean-Paul Sartre zur Sprache kommen, da diese die private Ebene überschritten und bemerkenswerte Spuren im Werk beider Philosophen hinterlassen hat.

Sartre hat die Geschichte ihrer Freundschaft in einem Nachruf erzählt, der allein schon seiner literarischen Qualität wegen zu den „klassischen“ Texten der modernen französischen Literatur zählt und dessen Besonderheit sich in einem bei Sartre sonst selten anzutreffenden Pathos anzeigt¹⁰. Sartre bringt darin sein Verhältnis zu Merleau-Ponty auf die Formel: „Wir waren einander ebenbürtig, Freunde, aber nicht gleichartig“ (152). Er nimmt diese Formel später wieder auf, wenn er die Verschiedenheit ihrer politischen Einstellungen zu erklären versucht: „Die Wahrheit ist, daß wir nach unseren Fähigkeiten rekrutiert wurden: Merleau, als Zeit für Nuancen war, ich, als die Zeit der Mörder kam“ (206). Worin lag diese Verschiedenheit, die jeden der beiden in einer anderen geschichtlichen Situation zum Zug kommen ließ?

Die Schulbekanntschaft zwischen Sartre und Merleau-Ponty verwandelte sich während des Zweiten Weltkriegs und der deutschen Besetzung in eine Zusammenarbeit, die zunächst innerhalb der gemeinsamen Zugehörigkeit zur Résistance-Gruppe „Sozialismus und Freiheit“ stattfand. Auch nach der frühzeitigen Auflösung dieser Gruppe blieben beide in Kontakt miteinander. „Die wesentlichen Worte fielen: Phänomenologie, Existenz; wir erkannten, was uns wirklich am Herzen lag. Zu individualistisch, um unsere Forschungen gemeinsam zu betreiben, ergänzten wir uns, getrennt, gegenseitig“ (155). Die Ergänzung bezog sich zunächst auf die Phänomenologie Husserls, die jeder unabhängig vom andern als Denkinstrument für seine jeweilige Problematik entdeckt hatte: „Husserl wurde unser Abstand und unsere Freundschaft“ (156). Mit dem Ende des Krieges bekam ihre Beziehung zusätzlich eine praktische Dimension, als Sartre und Merleau-Ponty zusammen mit Simone de Beauvoir, Raymond Aron und Albert Ollivier die literarisch-politische Zeitschrift „*Les temps modernes*“ gründeten, als deren Herausgeber Sartre fungierte – was er übrigens noch heute ist –, während Merleau-Ponty Chefredakteur und politischer Leiter wurde, „ohne daß er es gewünscht und ohne daß jemand es überhaupt gemerkt hätte“ (168).

Diese Aufgabe fiel Merleau-Ponty wie selbstverständlich zu, weil er den größeren politischen Scharfblick hatte, weil er – nach den Worten Sartres – „die Geschichte gelernt hatte: Ich befragte noch immer die Tatsachen, als er schon versuchte, die Ereignisse sprechen zu lassen“ (166). Das von Merleau-Ponty formulierte Programm der Zeitschrift zielte auf eine Klärung der politischen und geistigen Situation im Nach-

kriegsfrankreich, die durch die Niederlage von 1940 und die Résistance gekennzeichnet war. Merleau-Ponty selbst trug dazu durch eine Reihe von Artikeln bei, in denen er politisch eine der kommunistischen Partei nahestehende, aber nicht in allen Fragen mit ihr identische Position vertrat und in der beginnenden „querelle de l'existentialisme“ (vgl. SNS 123–143)¹¹ kritisch-abwägend für Sartre Partei ergriff.

In diesen überaus lebhaften und produktiven Diskussionen, die alle insofern einen politischen Hintergrund hatten, als es darum ging, das Erlebnis der Résistance und ihres schnellen Zerfalls nach Kriegsende zu verarbeiten, versuchte Merleau-Ponty eine Vermittlerrolle einzunehmen zwischen den kommunistischen Intellektuellen und dem liberalen Bürgertum. Sartre charakterisiert diese Funktion folgendermaßen: „Er ‚machte die Politik der kommunistischen Partei‘ und weigerte sich doch, das kulturelle Erbe der Bourgeoisie in Bausch und Bogen zu verdammen. Dank dieser Bemühung, die beiden Extreme miteinander zu verbinden, hörte der Ideenaustausch in Frankreich niemals ganz auf . . . Die Doppelsinnigkeit seines heuristischen Marxismus, von dem er in einem Atemzug sagte, daß er nicht genüge und daß wir nichts anderes hätten – sie hat, glaube ich, Begegnungen und Diskussionen gefördert, die nicht aufhören werden. So hat er für sein Teil die Geschichte dieser Nachkriegszeit geprägt, soweit ein Intellektueller sie überhaupt prägen kann“ (195).

Ein mehr privates, aber für die Beziehung Sartre–Merleau dennoch wichtiges Detail ist Merleau-Pontys Weigerung, als Mitherausgeber der Zeitschrift in Erscheinung zu treten. Sartre, der die Gründe dafür nie klar erfahren hat, kann in seinem Nachruf den Sinn dieser Weigerung nur darin erkennen, daß Merleau-Ponty sich in Ahnung kommender tiefergehender Differenzen einen Rückzug ohne öffentliches Zerwürfnis offenhalten wollte. Nach seiner Meinung hat dies ihre Freundschaft über den späteren Bruch hinweg gerettet (vgl. 172). Dieser bahnte sich an, als Merleau-Ponty beim Ausbruch des Korea-Kriegs seine „abwartende marxistische Haltung“ (AD dt. 275), die im Kommunismus trotz Moskauer Prozesse und stalinistischer Arbeitslager die einzige geschichtliche Hoffnung sah, nun endgültig aufgab und in den kommunistischen Regimen nur noch die andere Version des Imperialismus erblicken konnte. Merleau-Ponty, der damit mehr als nur eine politische Hoffnung verloren hatte, sondern – wie Sartre interpretiert – die Hoffnung, das Paradies seiner Kindheit wiederzufinden, zog sich daraufhin von politischen Fragen zunächst ganz zurück. Da Sartre seinerseits sich entschiedener als bisher auf die Seite der Kommunisten stellte, kam es zu politischen und auch persönlichen Auseinandersetzungen. Ihre Differenzen kamen auf politischem Gebiet zum Ausbruch, waren aber bereits in ihrer jeweiligen Philosophie angelegt, die Sartre wiederum sozusagen psychoanalytisch aus ihren verschiedenen Kindheitserlebnissen zu verstehen sucht.

In diesem Zusammenhang ist bedeutsam, was Merleau-Ponty trotz seines grundsätzlichen Bekenntnisses zum Existentialismus bereits 1945 in einer ausführlichen Besprechung von Sartres Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“ gegen diesen einwandte. Er kritisierte zweierlei: erstens die antithetische Erstarrung von „Für-sich“ und „An-sich“

und zweitens ein mangelndes Verständnis der Intersubjektivität bei Sartre (vgl. SNS 125, 140 sowie Meyer 141 f.). Diese beiden Motive sind auch durchgehalten in der grundsätzlichen theoretischen Abrechnung mit Sartre, die er 1955 in „*Die Abenteuer der Dialektik*“ unter dem Titel „*Sartre und der Ultra-Bolschewismus*“ vorgenommen hat. Daß darauf nicht Sartre selbst, sondern S. de Beauvoir in hyperpolemischer Form geantwortet hat, daß es also zwischen beiden nie direkt zu einer scharfen Polemik – wie etwa zwischen Sartre und Camus – gekommen ist, zeigt, daß ihre Freundschaft den Ausbruch der theoretischen Differenzen überlebt hat.

Der äußere Anlaß für den Abbruch der Zusammenarbeit an der Zeitschrift „*Les temps modernes*“ war eher banaler Natur: Als Sartre den redaktionellen, von Merleau-Ponty stammenden Vorspann zu einem einseitigen Artikel über die Widersprüche im Kapitalismus streichen ließ, ohne Merleau-Ponty, der gerade nicht in Paris war, zu informieren, kündigte dieser telefonisch seine Mitarbeit an der Zeitschrift und hat sich auch nie mehr um sie gekümmert.

Persönlich verbesserte sich das Verhältnis Merleau-Sartre nach einigen Jahren allmählich. Während ihr Denken sich jeweils in eine andere Richtung entwickelte, führten sie bei zufälligen Begegnungen wieder längere Gespräche. Doch ihrer Beziehung fehlte – wie Sartre beklagt – das gemeinsame Unternehmen; sie waren „Pensionäre der Freundschaft“ (225), und auch die letzte Begegnung, zu der Merleau-Ponty die Initiative ergriffen hatte, war von Mißverständnissen begleitet.

Merleau-Pontys Verhältnis zu Sartre, in dem trotz jahrelanger Zusammenarbeit von Anfang an philosophische Divergenzen vorhanden waren, zeigt, daß durch die Zuordnung Merleau-Pontys zum Existentialismus seine Philosophie nur höchst oberflächlich gekennzeichnet ist. Wie läßt sie sich dann aber genauer fassen? Diese Frage verweist uns an das Werk, das im folgenden in seinen Grundzügen und seinem inneren Zusammenhang kurz skizziert werden soll.

Das Werk¹²

Die Arbeiten Merleau-Pontys lassen sich, grob gesehen, drei Perioden zuordnen, von denen die erste 1945 mit dem Hauptwerk „*Phänomenologie der Wahrnehmung*“ endet und zu der außerdem noch „*Die Struktur des Verhaltens*“ (1942) gehört. Hier wird der Grund für Merleau-Pontys philosophische Konzeption gelegt.

In der zweiten Periode, die sich bis in die Mitte der 50er Jahre erstreckt, wird diese auf die Geschichte angewandt und in konkreten Situationen auf ihre Tragfähigkeit hin getestet. Diese Periode manifestiert sich vor allem in Essays, die meistens auch in Bänden gesammelt erschienen sind, nämlich: *Humanismus und Terror* (1947), *Sens et non-sens* (1948), *Die Abenteuer der Dialektik* (1955); *Lob der Philosophie* (1953), die bereits erwähnte Antrittsvorlesung am Collège de France, stellt gewissermaßen eine Zusammenfassung des in dieser Periode Erreichten dar.

Die Ende der 50er Jahre verfaßten Artikel über Husserl, Bergson und über die Soziologie, alle erschienen in dem Sammelband „*Signes*“ (1960), können bereits der dritten Periode zugerechnet werden, in der Merleau-Ponty den Versuch macht, die Phänomenologie in Richtung auf eine „neue Ontologie“ (VIV 222) zu überschreiten. Der große Essay über die Malerei „*Das Auge und der Geist*“ (1961), die letzte zu Lebzeiten erschienene Arbeit, sucht die neue Konzeption positiv zu formulieren. Dies geschieht auch in der posthum veröffentlichten fragmentarischen Schrift „*Le Visible et l'invisible*“ (1964). Die 1968 gesammelt herausgegebenen Zusammenfassungen der Vorlesungen am Collège de France sowie das Nachlaßfragment „*La Prose du monde*“ (1969) können als Markierungspunkte zur Erfassung des Denkwegs von 1953–1959, also des Übergangs von der zweiten zur dritten Periode, angesehen werden.

Von wo aus kann man der inneren Struktur dieses auf den ersten Blick ziemlich disparat scheinenden Werks ansichtig werden? Und gibt es überhaupt eine solche? Sie kann gefunden werden, wenn man nicht so sehr nach wiederkehrenden inhaltlichen Aussagen, sondern nach einer philosophischen Methode sucht, welche die auf verschiedenen Gebieten und in verschiedenen Situationen gewonnenen Ergebnisse innerlich verbindet. Für ein Denken, das sich so bedingungslos wie das Merleau-Pontys der Situation ausliefert, ist die *Ausgangssituation* entscheidend. Sie kommt noch in „*Phänomenologie der Wahrnehmung*“, dem vergleichsweise systematischsten Werk, folgendermaßen zur Sprache: „Die spekulative, aber auch nicht nur spekulative Erfahrung des Chaos zwingt zur Betrachtung des Rationalismus in einer historischen Perspektive, über die er selbst sich grundsätzlich zu erheben behauptete, und zum Versuch, eine Philosophie zu begründen, aus der der Ursprung der Vernunft aus einer nicht von ihr erst geschaffenen Welt verständlich und auf Grund deren die Schaffung einer Lebensgrundlage möglich wird, ohne die Vernunft und Freiheit inhaltslos bleiben oder verfallen müssen“ (PP dt. 80).

In diesem kurzen, aber dichten Text sind der Ausgangspunkt, die Kriterien und der Zielpunkt der von Merleau-Ponty angestrebten Philosophie angegeben. Mit der Erfahrung des Chaos meint er die Ergebnisse der Natur- und Humanwissenschaften des 20. Jahrhunderts – bedenkt man sie hinsichtlich ihrer erkenntnistheoretischen Konsequenzen – und die geschichtlichen Erfahrungen dieses Jahrhunderts, speziell die im Frankreich des Zweiten Weltkriegs. Diese Erfahrungen zwingen zu einer Revision der klassisch-französischen rationalistischen Tradition und ihres Vernunftbegriffs. Eine „Neufassung des Bewußtseinsbegriffs“ (SC dt. 194) ist notwendig, um das Irrationale, genauer: das dem klassischen Bewußtseinsbegriff nicht Integrierbare, nicht schlechthin unbegriffen zu lassen und damit seiner chaotischen Eigendynamik zu überlassen, sondern in den Begriff aufzuheben, aber eben in den Begriff einer revidierten Vernunft.

Merleau-Pontys zentrales Anliegen wird besonders deutlich, und das Ziel seiner Philosophie, die „Lebensgrundlage“, gewinnt Konturen, wenn man die *ethische Dimension* ins Auge faßt. Es geht nicht darum, die Werte und Ideale der Tradition, zu denen die Wirklichkeit in so krassen Widerspruch getreten ist, einfachhin aufzugeben, also die

Konsequenz des Nihilismus zu ziehen, sondern darum, sie vom Himmel auf die Erde herunterzuholen. „Wir hatten 1939 nicht unrecht, als wir Freiheit, Wahrheit, Glück und durchschaubare menschliche Beziehungen wollten, und wir verzichteten nicht auf den Humanismus . . . Der Krieg und die Okkupation haben uns nur gelehrt, daß die Werte in der konkreten Geschichte nichts anderes als Bezeichnungen für Beziehungen zwischen den Menschen sind . . . Es handelt sich nicht darum, auf unsere Werte von 1939 zu verzichten, sondern sie zu erfüllen“ (SNS 268). Die Werte sind also nur insofern wahr, als sie in den faktischen Beziehungen der Menschen existieren; es findet eine „Umwertung“ statt, „eine Verlagerung des Blickpunktes in die Horizontale ohne die geringste Minderung des Wertwillens“ (Meyer 154). Hier liegt der Ansatzpunkt für Merleau-Pontys marxistischen Humanismus und wohl auch für seinen Atheismus, der angemessener als Agnostizismus zu bezeichnen ist und sich primär gegen einen idealistischen, in Konkurrenz zum Menschen stehenden Gottesbegriff richtet.

Die Bewältigung der tatsächlichen Erfahrungen ist nur möglich für eine Vernunft, die nicht als etwas prinzipiell Gegebenes, sondern als etwas geschichtlich zu Vollbringendes, als „rationalité engagée“ eines „inkarnierten Bewußtseins“ gedacht wird. Wahrheit, verstanden als der „Einklang mit uns selbst und den Anderen“ (HT dt. II, 97), ist nicht schon in der Selbstreflexion des einsamen Denkers zugänglich, sondern muß in der Intersubjektivität und in der geschichtlichen Praxis gesucht werden. Die Vernunft, die dies leistet, „ist nicht selber schon die Wahrheit, sie ist der Weg, den wir als unsere Geschichte reflektieren“ (Meyer 146). Als methodische Suche nach Wahrheit ist sie allerdings „das genaue Gegenteil des Irrationalismus, der unsere Inkohärenz und unseren Mißklang mit den Anderen für unabänderlich hält“ (HT dt. II, 98).

Wenn der rationalistische Vernunftbegriff umformuliert wird in eine in der Geschichte von den Menschen ins Werk zu setzende Rationalität und entsprechend die Philosophie von einer absoluten Selbstreflexion zu einer methodischen Suche nach Wahrheit wird, dann stellt sich die Frage, wie dies möglich, ja überhaupt denkbar ist. Vernunft und Natur, Bewußtsein und Welt sind doch in der Tradition, in die Merleau-Ponty sich selbst grundsätzlich einreicht, äußerste Gegensätze, so daß das zentrale Problem darin besteht, ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit – oder in den Worten des oben angeführten Zitats: „den Ursprung der Vernunft aus einer nicht von ihr erst geschaffenen Welt“ – zu verstehen. In der Tat beschäftigt Merleau-Ponty diese Frage von seinem ersten Werk an, dessen Anfangssatz lautet: „Unser Ziel ist es, ein Verständnis zu gewinnen von den Beziehungen zwischen dem Bewußtsein und der Natur“ (SC dt. 1).

Dieses Problem wird in den beiden Hauptwerken in je verschiedener Weise bearbeitet. Dabei rekurriert Merleau-Ponty – im zweiten Werk dezidierter als im ersten – auf die Phänomenologie des späten Husserl, was verständlich wird, wenn man bedenkt, daß dieser im Grund um das gleiche Problem ringt, wenn er das Paradox der Verweltlichung des Subjekts, d. h. daß ich zugleich Subjekt *für* die Welt und Objekt *in* der Welt bin, zu denken sucht (vgl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften . . . § 53).

Allerdings versteht sich Merleau-Ponty nicht einfach als der treue Interpret Husserls, sondern bietet eine gleichsam gebrochene Husserl-Interpretation, in der zwischen Husserls Programm und seinen konkreten, dieses Programm in Frage stellenden Analysen unterschieden wird (vgl. Waldenfels, Gedenken 406).

Die Umformulierung des Bewußtseinsbegriffs zieht sozusagen das gesamte Gefüge des Rationalismus und der klassischen Transzendentalphilosophie mit sich. Innerhalb dieser Transformation haben die für Merleau-Ponty zentralen und charakteristischen Begriffe ihren Ort: Verhalten, Existenz, Zur-Welt-Sein sind Vermittlungsbegriffe, die jene Einheit bezeichnen, in der Geist, Natur und Geschichte ursprünglich zusammengehören. Hier muß die Philosophie ansetzen, wenn sie deren Verhältnis verstehen und eine originäre Anthropologie gewinnen will. Die Lebenswelt, insbesondere die Welt, wie sie vor aller Reflexion und Wissenschaft in der Wahrnehmung erscheint, ist der Boden, von dem aus die Lösung der Grundproblematik anzugehen ist. Die dabei auftretende grundsätzliche Schwierigkeit, mittels der phänomenologischen Methode, die doch wohl auch als Reflexion zu bezeichnen ist, auf einen vor aller Reflexion liegenden, rein erlebten Bereich zurückgehen zu wollen, bildet den Anstoß für die Wiederaufnahme dieser Problematik im Spätwerk. Hier liegt auch der Ausgangspunkt für das Verständnis eines weiteren Schlüsselbegriffs Merleau-Pontys, nämlich der „Ambiguität“. Denn der Versuch, die konkrete Erfahrung so zu denken, wie sie unmittelbar erlebt wird, muß notwendigerweise mit Begriffen arbeiten, die in absolutem Sinn genommen widersprüchlich sind. In ihrem Erfahrungskontext jedoch verweisen sie auf die durch das objektive Denken nicht adäquat faßbare und deshalb „mehrdeutige“ Reichhaltigkeit der ursprünglichen Erfahrung.

Auch wo Merleau-Ponty traditionelle Begriffe beibehält, ändert sich im Rahmen seiner Philosophie ihr Verständnis grundlegend. Dies kann vielleicht am besten am Begriff der Wahrheit demonstriert werden. In „*Lob der Philosophie*“ faßt er die Weise, wie sich im Horizont einer endlichen, geschichtlichen Vernunft das Wahrheitsproblem stellt, in großartiger Kürze zusammen: „Unser Verhältnis zur Wahrheit führt über die Mitmenschen. Entweder wir gehen den Weg der Wahrheit mit ihnen – oder es ist nicht der Weg, der zur Wahrheit führt. Doch liegt der Höhepunkt der Schwierigkeit darin, daß, wenn das Wahre kein Idol ist, die Anderen auch keine Götter sind. Eine Wahrheit ohne sie gibt es nicht. Andererseits ist die Solidarität mit ihnen nicht zureichend, um die Wahrheit zu erlangen . . . Es ist wahr, daß es keinen Richter in letzter Instanz gibt; es trifft zu, daß ich weder gemäß dem Wahren allein noch mir allein, noch dem Anderen allein denke. Jeder dieser drei Gesichtspunkte bedarf nämlich der beiden anderen . . . Das Rätsel der Philosophie ist nämlich, daß das Leben angesichts seiner selbst, angesichts der Mitmenschen und angesichts des Wahren bisweilen dasselbe ist. Diese Augenblicke rechtfertigen die Philosophie“ (EP 39 f., eigene Übers.).

Merleau-Pontys Option für den Marxismus, die vor allem in den politischen Essays der zweiten Periode zum Tragen kommt, steht mit dieser eben angedeuteten Philosophie und ihrem Grundproblem in einem unmittelbaren Zusammenhang. Ein grund-

sätzlicher Ansatzpunkt ist uns bereits in dem Gedanken begegnet, daß die Werte nur insofern wahr sind, als sie in der sozialen Wirklichkeit existieren. Doch damit ist noch keineswegs das spezifische Anliegen des Marxismus getroffen. Dieses tritt in den Blick, sobald nicht vorrangig nach der Denkbarkeit der „raison engagée“, sondern nach ihrer tatsächlichen Verwirklichung in der Geschichte gefragt, sobald also die geschichtsphilosophische Frage gestellt wird.

Bei ihrer Beantwortung bezieht Merleau-Ponty den Kerngedanken von Karl Marx, die Theorie des Proletariats, in der Weise ein, daß er in der „condition prolétarienne“ die „condition humaine“ exemplarisch gegeben sieht. Die Theorie des Proletariats bildet sozusagen das Verbindungsstück zwischen der Phänomenologie und der Geschichtsphilosophie; der junge Marx und Hegel, wie ihn Merleau-Ponty in den berühmten Vorlesungen von A. Kojève kennengelernt hatte (vgl. Meyer 138), treten dem späten Husserl zur Seite. Dabei unterscheidet sich Merleau-Pontys heuristischer Marxismus vom orthodoxen dadurch, daß er in der Geschichte keine Zwangsläufigkeit am Werk sieht, sondern lediglich daran festhält, daß die Wahrheit, verstanden als konkreter, das menschliche Zusammenleben bestimmender Wert, wenn sie jemals erreicht werden wird, nur unter einer, der „proletarischen Bedingung“ (HT dt. II, 17) erreichbar sein wird.

Infolge der Erfahrungen mit der tatsächlichen Politik im Namen des Proletariats gibt Merleau-Ponty schließlich auch diese „abwartende marxistische Haltung“ (AD dt. 275) auf. Selbstkritisch erscheint sie ihm 1955 als „Marxismus der Innerlichkeit“ und als „maskierter Kant“ (ebd.). Von seiner marxistischen Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht verbleibt ihm nur noch der gedämpfte Optimismus, daß die Vernunft in der Geschichte den Un-Sinn („Non-sens“) immer mehr eliminieren wird. Dabei hat die Philosophie die Aufgabe, die Zeichen („Signes“) des Sinnes in einem völlig offenen Geschichtsprozeß zu lesen, wobei der Marxismus ein analytisches Instrumentarium neben anderen ist.

Philosophie und Humanwissenschaften

Versucht man, das anthropologische Fazit dieses Denkens zu ziehen, so stößt man auf den Begriff des „Zur-Welt-Seins“, der Heideggers „In-der-Welt-Sein“ mit Bedacht abwandelt und wie dieses den Subjekt-Begriff der idealistisch-rationalistischen Tradition ersetzen will. Unsere Erfahrungen, angefangen von den historischen bis zu den einfachsten sinnlichen, lassen sich nicht als Erfahrungen eines absoluten, welttranszendenten Ich, sondern nur als die eines in der Welt räumlich und zeitlich situierten, d. h. leiblichen Wesens verständlich machen. In der Betonung der Leiblichkeit des menschlichen Zur-Welt-Seins trifft sich Merleau-Ponty mit der modernen philosophischen Anthropologie seit Max Scheler, deren Neuansatz ja gerade in der Sicht des Menschen als Naturwesen bestand – ohne daß es ihr immer gelungen wäre, diese neue mit der

traditionellen, das Geist- bzw. Bewußtsein herausstellenden Perspektive in befriedigender Weise zu verbinden. Merleau-Pontys Phänomenologie der gelebten Erfahrung vermag jedoch, wie im einzelnen gezeigt werden könnte, Natur und Bewußtsein, Sinnlichkeit und Intellektualität so eng zusammen zu denken, daß ihm sogar der Vorwurf des Monismus gemacht werden konnte, gewiß aber jeder anthropologische Dualismus grundsätzlich überwunden ist.

Wissenschaftstheoretisch ergibt sich aus dieser anthropologisch-ontologischen Position konsequenterweise eine Gleichberechtigung von philosophischer Innen- und wissenschaftlicher Außenbetrachtung des Menschen. Hier muß jedoch abschließend eine Einschränkung angebracht werden, da Merleau-Ponty entgegen dem Gefälle seines Grundansatzes an einem Vorrang der Philosophie als Phänomenologie festhält. Dies ist teilweise erklärlich aus der nicht in allen ihren Konsequenzen bedachten Differenz zwischen sinnlich-wahrnehmendem und intellektuellem Bewußtsein. Hier setzt Merleau-Pontys spätere Selbstkritik an und hier muß auch jede Kritik an seiner Abwertung der Wissenschaft als „objektives Denken“ anknüpfen. Daneben beruht aber seine Option für einen Vorrang der Philosophie auf seiner Einschätzung des faktischen Zustands der Wissenschaften, die auch heute schwerlich als überholt gelten kann. Merleau-Pontys philosophischer Anspruch geht keineswegs dahin, den Wissenschaften das „Wesen“ (Eidos) der von ihnen zu untersuchenden Wirklichkeitsbereiche vorgeben zu wollen, sondern bezieht sich, ein sokratisches Motiv aufnehmend, auf ein Nichtwissen. „Die Philosophie ist nicht ein bestimmtes Wissen, sie ist die Wachsamkeit, die uns die Quelle allen Wissens nicht vergessen läßt“ (S 138). Gegenüber der wissenschaftsimmanenten Tendenz zur Objektivierung menschlichen Verhaltens und Seins verweist sie immer wieder auf jenen Bereich, in dem der Sinn der Wirklichkeit und des Menschen noch nicht festliegt, sondern erst entsteht. Dadurch hält sie die Dialektik der menschlichen Existenz offen und bewahrt sie vor falschen Eindeutigkeiten.

Gerade gegenüber einem technokratischen Wissenschaftsverständnis ist es nach Merleau-Ponty Aufgabe der Philosophie, ständig auf die Ambiguitäten der menschlichen Existenz zu verweisen, damit der Mensch nicht zu dem „Manipulandum“ wird, für das er sich hält (vgl. OE dt. 14). Könnte man heute sicher sein, daß der Prozeß ständiger Selbstrevision der modernen Wissenschaften (vgl. Schulz 2) unbeeinflußt von sachfremden Faktoren intakt funktioniert, dann könnte der Philosoph getrost sein Wächteramt an den Wissenschaftler abgeben. Angesichts der menschlichen Selbstmanipulation und des „menschlichen Chauvinismus“ (Vorlesungen I, 38), deren Ausmaß heute sicher nicht geringer ist als vor 20 Jahren, scheint jedoch eine methodische Gegeninstanz zum wissenschaftlichen Denken, die durch allen bereits konstituierten Sinn hindurch nach dem ursprünglichen, dem Menschen nicht schlechthin verfügbaren Sinn sucht, nötiger denn je.

ANMERKUNGEN

- ¹ Das damit angesprochene Verhältnis Existentialismus – Strukturalismus ist nach E. Morot-Sir (*La pensée française d'aujourd'hui*, Paris 1971, 19–22, 82 f.) nur oberflächlich zeitlich-konsekutiv, im Grund jedoch strukturell-polar.
- ² Vgl. J. Améry, *Deutschland – Frankreich. Mißverständnisse und Vorurteile des Geistes*, in: *Neue Rundschau* 87 (1976) 429–444.
- ³ Dieses Ziel verfolgt explizit die seit 1974 erscheinende Reihe „Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts“, hg. von V. Berning und H. R. Schlette (Verlag Bouvier, Bonn).
- ⁴ Das analoge Anliegen für den literarischen Bereich vertritt: W. Heist, *Die existentialistische Epoche in Frankreich*, in: *Neue Rundschau* 87 (1976) 456–468.
- ⁵ Erscheint im Verlag W. de Gruyter, Berlin; für die bereits erschienenen Bde. s. Anm. 11.
- ⁶ Vgl. R. W. Meyer, *M. M.-P. und das Schicksal des franz. Existentialismus*, in: *Phil. Rundschau* 3 (1955) 129–165, hier 131 f.
- ⁷ W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (Pfullingen 1972) 823.
- ⁸ Der Verf. hat diese bei M.-P. herauszuarbeiten versucht in: *Etre-au-monde. Grundlinien einer phil. Anthropologie bei M. M.-P.* (Bonn 1975).
- ⁹ Vgl. X. Tilliette, *M.-P. ou la mesure de l'homme* (Paris 1970) 7–18, 171; ders. – A. Métraux, *M. M.-P.: Das Problem des Sinnes*, in: *Grundprobleme der großen Philosophen. Phil. d. Gegenwart II*, hrsg. v. J. Speck (Göttingen 1973) 181–229, hier 181–191.
- ¹⁰ J.-P. Sartre, *Freundschaft und Ereignis* (Frankfurt 1962) wiederabgedr. in: ders., *Porträts und Perspektiven* (Reinbek 1968) 152–230.
- ¹¹ Für M.-P.'s Werke werden folgende Sigel verwendet: SC = *La structure du comportement*, 1942 (dt.: *Die Struktur des Verhaltens*, Berlin 1976); PP = *Phénoménologie de la perception*, 1945 (dt.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966); SNS = *Sens et non-sens*, 1948; HT = *Humanisme et terreur*, 1947 (dt.: *Humanismus und Terror*, 2 Bde., Frankfurt 1966); EP = *Eloge de la philosophie*, 1953 (dt.: *Lob der Philosophie*, in: *Vorlesungen I*, Berlin 1973, 15–50); AD = *Les aventures de la dialectique*, 1955 (dt.: *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt 1968); S = *Signes*, 1960; OE = *L'Oeil et l'esprit*, 1961 (dt.: *Das Auge und der Geist*, Reinbek 1967, mit einigen Essays aus S); VIV = *Le visible et l'invisible*, 1964. Nachfolgend werden, soweit vorhanden und brauchbar, die Übersetzungen zitiert.
- ¹² Eine vollständige Bibliographie bieten P. Good-F. Camino in: *Phil. Jahrb.* 77 (1970) 434–443; einen guten inhaltlichen Durchblick gibt B. Waldenfels, *Gedenken an M. M.-P.*, in: *Zeitschr. f. phil. Forschung* 16 (1962) 406–413.