Matthias Gillissen

Philosophie des Engagements

Bergson –
Husserl –
Sartre –
Merleau-Ponty

https://doi.org/10.5771/9783495987338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access

KONTEXTE

ALBER PHÄNOMENOLOGIE

ALBER PHÄNOMENOLOGIE

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wenn es darum geht, die Beziehung zwischen Mensch und Welt zu beschreiben, wird oft strikt zwischen Erkennendem und Erkanntem unterschieden. Die Untersuchung will zeigen, dass dies den eigentlichen Weltbezug nicht überzeugend wiederzugeben vermag. Die Philosophie des Engagements ist eine Philosophie dynamischer Strukturen, die das Weltverhältnis des Menschen als Austausch und Dialogizität zwischen Mensch und Welt versteht. Der Mensch ist damit stetige Stellungnahme in und zu einer weltlichen Struktur, die sich im Akt der Stellungnahme erst bestätigt findet und weiterwebt. Dadurch werden Selbst- sowie Weltverhältnis begründet. Den Menschen in diesem Sinne als »in die Welt engagiert« zu verstehen, bedeutet, seine Existenz auf der Grundlage eines ontologisch fundierten Austauschgeschehens zu betrachten. Bewegung und Freiheit (Bergson), Intentionalität (Husserl), Existenz und Situation (Sartre) sowie Verhalten und Leiblichkeit bieten phänomenologische Ansatzpunkte, die auf eine letztlich ontologisch zu verstehende Verwobenheit menschlicher und weltlicher Strukturen schließen lassen (Merleau-Ponty). Dadurch zeigt sich das Engagement zunächst als Phänomen des Zur-Welt-seins und schließlich als Zur-Welt-sein selbst. Es wird deutlich, dass Engagement für die behandelten Philosophien ein leitendes Konzept ist.

Der Autor:

Matthias Gillissen, Dr. phil., geb. 1974, Studium der Philosophie, Anglistik und Erziehungswissenschaften in Dortmund und Leeds (UK), bis 2005 Arbeit am Institut für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum, dort Promotion 2007. Seit 2005 ist er im Schuldienst in NRW.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Matthias Gillissen
Philosophie des Engagements

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

PHÄNOMENOLOGIE
Texte und Kontexte

Herausgegeben von
Jean-Luc Marion, Marco M. Olivetti (†) und
Walter Schweidler

KONTEXTE
Band 17

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Matthias Gillissen

Philosophie des Engagements

Bergson – Husserl – Sartre – Merleau-Ponty

Verlag Karl Alber Freiburg / München

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Originalausgabe

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2008
Satz und Einbandgestaltung: SatzWeise, Föhren
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten
ISBN 978-3-495-48275-9

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das Problem ist immer, mit der Arbeit fertig zu werden, in dem Gedanken, nie und mit nichts fertig zu werden … es ist die Frage: weiter, rücksichtslos weiter, oder aufhören, schlußmachen … es ist die Frage des Zweifels, des Mißtrauens und der Ungeduld.

Thomas Bernhard

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Vorbemerkung

Die vorliegende Arbeit wurde im April 2006 unter anderem Titel als Inaugural-Dissertation von der Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Publizistik der Ruhr-Universität Bochum angenommen. Ein solches Buch entsteht nicht ohne die Unterstützung von verschiedensten Seiten. In diesem Fall wäre es zunächst ohne ein Promotionsstipendium der Hanns-Seidel-Stiftung e. V. nicht möglich gewesen. Ihr sei dafür Dank ausgesprochen.

Auf ganz wesentlicher Ebene gebührt großer Dank dem Betreuer der Dissertation Prof. Dr. Walter Schweidler, ohne dessen philosophischen Impulse, Unterstützung und Bereitschaft zur Diskussion diese Arbeit wohl nie begonnen und beendet worden wäre. Dies gilt ebenso für die ermutigenden und tiefgreifenden Gedanken, die ich Herrn PD Dr. Ralf Elm verdanke, der mich allererst auf den philosophischen Weg gebracht hat. Für die sehr produktiven Diskussionen und den stets hilfreichen Gedankenaustausch danke ich von ganzem Herzen auch den Mitgliedern des »philosophischen Quintetts«, insbesondere Herrn Dr. Thorsten Wroblewski.

Schließlich konnte dieses Buch nicht ohne die unermüdliche Geduld und die unterstützende Begleitung meiner ganzen Familie in Höhen und Tiefen des Prozesses geschrieben werden. Ihnen allen werde ich mein ganzes Leben dankbar sein, mir diese für mich wichtige Arbeit ermöglicht zu haben.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Inhalt

Eine Einführung in die Philosophie des Engagements 13

I. Henri Bergson –
Die Rehabilitation der Bewegung 22
1. Zeit und Dauer 23
2. Zum Verhältnis von Materie und Geist 30
3. Die Intuition 47
4. Der praktische Geist 51
5. Persönlichkeit und Freiheit 56
6. Die Bewegung 61
7. Die Spaltung des Weltverhältnisses und das Engagement . 67

II. Edmund Husserl –
Die Intentionalität als Engagement des Bewusstseins . . 71
1. Der Ausgangspunkt der Phänomenologie 72
a. Die Epoché als die phänomenologische Einstellung zur Welt 74
b. Der Ichpol als Ausgangspunkt der Konstitution 82
2. Die Bedeutung transzendentaler Genesis 88
a. Der Horizont in transzendentaler Genesis 88
b. Immanente Transzendenz – die Bedeutung der Zeit . 99
c. Transzendentale Intersubjektivität als Transzendenz in der Immanenz 105
3. Die Lebenswelt 112
4. Die »lebendige« Intentionalität und das Engagement . . 124

III. Jean-Paul Sartre –
Die Existenz als Engagement in die Situation 130
1. Der Ausgangspunkt der Philosophie Sartres 132
a. Phänomenologischer Ausgangspunkt 132
b. Ontologische Fortsetzung 136

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

c. Der Mensch als abständige Anwesenheit 137
d. Die Situation als phänomenologischer Angelpunkt des Engagementgedankens 142
2. Die Anwesenheit des Für-sich als phänomenologisch-ontologische Explikation der Geworfenheit in die Situation . . 145
a. Die Anwesenheit bei sich 146
b. Die Anwesenheit bei der Welt 151
c. Die Anwesenheit bei Anderen 157
3. Die Freiheit des Menschen 167
4. Der Mensch als Passion 173
5. Die konkrete Situation 177
6. Freiheit und Engagement in der Phänomenologie Jean-Paul Sartres 181

IV. Maurice Merleau-Ponty – Die Wurzel in der Welt . . . 188
1. Die Strukturen des Verhaltens 189
a. Die Existenz als Verhältnis und Verhalten 189
b. Das Engagement in die Strukturen 198
c. Engagement und Bedeutung – Rekurs zu Henri Bergson 211
d. Der Leib als Verhaltenstyp 216
e. Die gelebte Wahrnehmung 221
f. Von der Struktur zum Universalmilieu 227
2. Wahrnehmung als Öffnung zur Welt 231
a. Phänomenologie und Wahrnehmung im Spiegel von Inhalt und Methode 231
b. Leiblich-existentielles Engagement als ontisch-ontologischer Ursprung 247
c. Das Engagement als Dialog mit der Welt und der *contrat primordial* 269
d. Die Welt als Kern der Zeit 279
e. Im Milieu der Koexistenz 285
f. »Freiheit gibt es nicht ohne ein Feld« 290
3. Die Phänomenologie des Engagements 301
4. Die Philosophie des Engagements 309

V. Schluss 329

Bibliografie 334

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Eine Einführung in die Philosophie des Engagements

Die Frage nach der Beziehung zwischen Mensch und Welt steht seit jeher im Mittelpunkt philosophischer Betrachtung. In der Erkenntnistheorie wird sie als Frage nach den Voraussetzungen unseres Wissens, in der Ethik als Frage nach der Freiheit des Menschen gestellt. Die Frage impliziert, was zunächst als unbestritten gilt: dass der Mensch als denkendes, mithin selbstbewusstes Wesen sich von der Welt, die ihm begegnet, unterscheidet. Aus dieser Unterscheidung heraus kann und konnte die Beziehung zwischen diesen beiden zunächst immer nur als Einflussnahme des einen auf das andere gedeutet werden. Der ausschlaggebende Impuls dieses letztlich auf das Verhältnis von Geist und Körper reduzierbaren Kontakts zwischen Mensch und Welt wurde im Allgemeinen entweder auf Seiten der Ratio oder auf Seiten der weltlichen Dinge gesucht und gefunden.[1]

Die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden grundlegenden Positionen bildete die Grundlage nicht nur für die ihnen folgenden philosophischen Untersuchungen, sondern auch für die Methodik und schließlich die Ergebnisse aller Wissenschaften. Macht man den Menschen zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, so stellt sich heraus, dass er zum einen Einflüssen ausgesetzt ist und zum anderen Einfluss nimmt. Das ist aber nicht das letzte Wort, denn das Trügerische liegt in der Sichtweise: Können die Wissenschaften

[1] Während zum Beispiel der methodische Zweifel den Philosophen Réne Descartes dazu brachte, jede Erkenntnis allein auf »die meinem Denken innewohnende Fähigkeit zu urteilen« zurückzuführen (in: Ders., *Meditationes de prima philosohia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Lateinisch-Deutsch.* Hrsg. v. L. Gäbe. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1959, 57) und dem, was wir von der Welt durch unsere Sinne erfahren, nur zweitrangige Bedeutung zuzumessen, zeigte die empiristische Philosophie andererseits z. B. durch John Locke, dass der Verstand leer ist und ohne das, was ihm die Sinne von der ihm umgebenden Welt liefern, nicht zur Erkenntnis kommen kann. Der Gegensatz dieser beiden Ansichten sei nur paradigmatisch für die letztlich noch nicht beendete philosophische Diskussion genannt.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

auf der Grundlage dieser grundsätzlichen Bestimmung der Beziehung zwischen Mensch und Welt der unmittelbaren Alltagserfahrung gerecht werden, oder grenzt ihre Perspektive nicht schon etwas aus ihrem Untersuchungsfeld aus, indem sie sich selbst als eine von zwei Entitäten versteht, die die andere objektive Welt zu analysieren versucht? Denn: Wann erfährt sich der Mensch tatsächlich als das Gegenüber der Welt? Dazu gehört notwendig, dass er aus seinem unmittelbaren Verhalten heraustritt und sich selbst als Objekt der Betrachtung innerhalb einer vermeintlich objektiven Welt ansieht. Jemand, der ein Buch liest, erkennt sich zum Beispiel erst als Lesenden, wenn er nicht mehr liest, sondern sich beim Lesen beobachtet. Sein Verhältnis zum Buch bzw. zum Text ist ein anderes als das Lesen. Das Lesen ist nämlich kein eindimensionaler Akt der Informationsaufnahme durch den Verstand. Zum Lesen gehören die Vorkenntnisse des Lesenden genau wie diejenigen des Autors, der Zweck des Lesens genau wie der Ort, an dem gelesen wird, die Körperhaltung des Lesenden genau wie das Papier, auf dem diese Buchstaben gedruckt sind. Man kann hier nicht mehr von zwei sich einander gegenüber befindlichen Entitäten sprechen, sondern vielmehr von einem schier unüberblickbaren Netz an Bedeutungen, die die konkrete Situation des Lesens zu *dieser* Situation *dieses* Menschen machen. Im alltäglichen Verhalten gehen wir im Verhältnis zur Welt auf. In diesem Sinne leben wir *in* der Welt und trotz aller Verschiedenheiten *mit* Anderen statt ihnen gegenüber, und dieses Leben ist seinem Wesen nach stete Veränderung, die gewährleistet, dass keine Situation der anderen gleicht, es sei denn, man fasste sie in einer Statik zusammen, die alles aus seinem lebendigen Verhältnis zöge. Entnimmt man einem Körper ein Organ und seziert es, so kann man zwar durch seine Beschaffenheiten auf seine Funktionen schließen, man kann es aber niemals selbst in Funktion sehen, denn das, was es zu dem Organ macht, das es ist, fehlt ihm: sein Platz in der Mitte eines organischen Gefüges.

Die Welt der Wissenschaft ist eine statische Welt – das macht sie letztlich aus und macht sie zugleich so wertvoll und notwendig. Denn in ihrer Abstraktionsleistung, d. h. indem sie die Schemata des Konkreten aufschreibt, bildet und verfestigt sie andererseits das Abstrakte, das wir gemeinhin als »Weltbild« kennen und das wir brauchen, um vieles von uns selbst einordnen und gebrauchen zu können – mithin, um uns im wissenschaftlichen Sinne zu *verstehen*.

Die Philosophie andererseits vermisst an dieser Perspektive ihre

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lebensweltliche Grundlage – die Tatsache, dass der Mensch als Lebewesen *in* dieser Welt ist, sich zu ihr verhält und aus ihr im gleichen Sinne hervorgeht wie er sie formt. Von diesem Ausgangspunkt her, muss eine Philosophie, die diese Grundlage aufdecken will, sich auf das beziehen, was allem verstandesmäßigen, mithin reflexiven, Handeln in der Welt vorausgeht. Die damit verbundene »Irrationalität« bzw. »Prä-Reflexivität« menschlichen Weltverhältnisses gilt es aufzudecken und gegen das stark zu machen, was sich durch die objektivierende Macht des Verstandes als Wirklichkeit gibt. Es ist verständlich, dass es dazu einer ganz besonderen Methode bedarf, die sich eben dieser Ebenen der Objektivierung bewusst ist, und sie auszuklammern vermag. Die Phänomenologie ist eine solche Methode, die die genannten Strukturen offen legen will, indem sie dort ansetzt, wo die Dinge der Welt uns abseits philosophischer wie wissenschaftlicher Vorkenntnisse und Vor-Urteile begegnen. Sie versucht damit das zu fassen, was die Welt zu derjenigen Welt macht, in der wir umgehen und uns verhalten. Indem sie aufdeckt, wodurch das Jetzt der Welt sich auszeichnet, nimmt sie die Leistungen des Bewusstseins als solche, die selbst erst Resultate des eigentlichen Weltumgangs sind.

Der Mensch ist in dieser Weise in ein Gefüge weltlicher Zusammenhänge eingebunden, das sich im Sinne eines Dialogs zwischen Mensch und Welt äußert. Zu einem solchen Dialog gehört die Bereitschaft beider Parteien zur Teilnahme an einem sie verbindenden Prozess, der ihr jeweiliges Wesen erst stiftet. Dabei ist auf beiden Seiten der Anteil des aktiven Einflusses auf diesen Prozess vom Anteil der Beeinflussung durch denselben nicht zu unterscheiden.

In der französischen Phänomenologie ist die Rede davon, dass der Mensch in die Welt engagiert ist.[2] Durch diesen Begriff des Engagements wird die dialogische Eingebundenheit des Menschen in die Welt bezeichnet. Dabei ist zu beachten, dass der ursprünglich französische Begriff die Schwierigkeit birgt, in unserem Alltag Bedeutungen zu haben, die, wenn überhaupt, der praktischen Philosophie zuzuordnen wären. Allerdings kann es einer *Philosophie des Engagements*, die sich die oben skizzierten Fragen stellen will, nicht um diesen alltäglichen Begriff gehen, ist sie doch am letztlich onto-

[2] Vgl. z. B. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. [SN] 9. Aufl. Reinbeck: Rowohlt, 2003, 836 und an anderen Stellen in diesem Werk.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

logischen Verhältnis von Mensch und Welt interessiert.[3] Vielmehr erlauben die französischen Ausdrücke »Engagement« und »s'engager« den Bezug zum herausgestellten Phänomen des Weltverhältnisses, wenn man ihren ursprünglichen Sinn betrachtet.[4]

Das französische Substantiv »engagement« wird im Allgemeinen mit »Verpflichtung« oder »Bindung« übersetzt, das Verb »s'engager« mit »sich (zu etwas) verpflichten«. »Engager« als nicht-reflexives Verb im Sinne von »engager quelqu'un dans quelque chose« bedeutet unter anderem auch »jemanden in etwas hineinziehen, verwickeln«. Bei all diesen Bedeutungen ist davon die Rede, das eine Art Verpflichtung eingegangen wird, die, einem Vertrag vergleichbar, zwei Teile aneinander bindet.[5] Diese Bindung im Sinne einer Obligation hat die Grundbedeutung, etwas einzugehen, das sich auf die jetzige und zukünftige Situation auswirken wird.[6]

Es gilt nun, die hier herausgearbeiteten Bedeutungen für das philosophische Problem nutzbar zu machen und damit herauszustellen, was das Feld ist, auf dem sich eine *Philosophie des Engagements* aufhält. Inwiefern kann die Beziehung, von der oben gesprochen wurde, als eine Obligation oder sogar als ein Vertrag verstanden werden? Dass der Mensch sich gegenüber der Welt verpflichtet, ist auf verschiedenen Ebenen der Bedeutung einzusehen. Immerhin ist er

---

[3] In diesem Sinne kann es hier nicht um das politische, gesellschaftliche oder anders geartete Engagement für eine Sache gehen, von dem im Alltag die Rede ist. Dies schließt zugleich aus, dass es in der vorliegenden Arbeit um jenes Engagement gehen soll, von dem Sartre außerhalb seiner Phänomenologie gesprochen hat, z. B. das schriftstellerische Engagement in *Was ist Literatur?* [Lit] (Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1997). Dass sich Letzteres im Lichte dessen, was die vorliegende Untersuchung zeigen wird, neu verstehen lässt, bleibt allerdings unbenommen.

[4] Auf eine erklärende Literatur zum philosophischen Engagementbegriff kann kaum zurückgegriffen werden. Hier lässt sich als zentrale Monografie nur die Dissertation von Peter Kemp nennen. Sie trägt den Titel *Théorie de l'engagement* und beinhaltet zwei Bände: Bd. 1, *Pathétique de l'engagement* und Bd. 2, *Poétique de l'engagement* (zitiert wird aus der Ausgabe: Paris: Édition Du Seuil, 1973). Zum Begriff »Engagement« in der Phänomenologie nennt das *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* die Positionen Sartres und Merleau-Pontys, deren Ausführungen den zentralen Bestandteil der vorliegenden Arbeit ausmachen werden. Vgl. Vetter, H. (Hrsg.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004, 141.

[5] Dies liegt etymologisch darin begründet, dass »engager« dem Sinn nach »mettre« oder »donner« »en gage« in der Bedeutung von »etwas als Pfand abgeben« bezeichnet. Vgl. Kemp, P., *Pathétique de l'engagement*, a. a. O., 16–19.

[6] Vgl. Kemp, P., *Pathétique de l'engagement*, a. a. O., 17: »L'engagement devient une mise en jeu de soi-même: je me lie moi-même pour l'avenir.«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

es, der handelt, der die Welt verändert, der sie wahrnimmt und zuweilen konstruiert. Aber dass die Welt sich auf uns hin ebenso verpflichtet, stößt im Alltagsverständnis zunächst auf Verwunderung. Wie kann die Welt uns gegenüber eine aktive Rolle übernehmen? Inwiefern richtet sie sich also nach uns, wenn wir doch offensichtlich diejenigen sind, die handeln? So abwegig dieses Fragen erscheinen mag, so philosophisch bedeutsam ist es andererseits, denn es verlangt nach der Klärung dessen, was unserem alltäglichen Umgang in der Welt zugrunde liegt – das heißt: der Klärung unseres Engagements.

Die philosophiewissenschaftliche Literatur zum Begriff des Engagements lässt für die Beantwortung der obigen Fragen nur wenig Raum. Ideengeschichtlich wird »Engagement« zumeist als streng existentialistischer Begriff verstanden, der sich dadurch auszeichnet, wenn nicht durch das existentialistische Pathos der menschlichen Freiheit unnötig gehoben, so doch zumindest sehr unpräzise zu sein. Das mag vielleicht auch der Grund dafür sein, dass das Konzept des Engagements oft nur beiläufig Erwähnung findet.[7] Die Entwicklung der existenzphilosophischen Bedeutung des Engagementbegriffs wird explizit von Peter Kemp in seiner zweibändigen Arbeit *Théorie de l'engagement* anhand einiger Philosophen nachgezeichnet. In seiner gesamten Darstellung geht es ihm darum, zu zeigen, dass das Engagement auf eine existentielle Bindung bzw. Verpflichtung des Einzelnen verweist.[8] Kemps weitere Intention ist es, den Zusammen-

---

[7] Ein zugegebenermaßen selbst etwas ungenauer Indikator hierfür mag sein, dass der Begriff nur selten überhaupt in Sachregistern auftaucht, auch wenn der Begriff »Engagement« in den dazu gehörigen Monografien explizit erwähnt wird. Weiterhin sei nur beispielhaft herausgegriffen, wie Renaud Barabaras Merleau-Ponty's »Angleichung« bzw. »Anpassung« *(assimilation)* an den Existentialismus Sartres beschreibt: »At best, this assimilation to French existentialism has made the investigations of Merleau-Ponty *insipid* by reducing them to the confused themes of existence and engagement.« Vgl. Barbaras, R., *The being of the phenomenon: Merleau-Ponty's ontology*. Aus dem Französischen übersetzt v. Ted Toadvine und Leonard Lawlor. Bloomington: Indiana University Press, 2004, xxviii (Hervorhebung, M. G.).

[8] Vgl. Kemp, P., *Pathétique de l'engagement*, a. a. O., 19–40, wo Kemp unter anderem Blaise Pascal, Maurice Blondel, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, und Paul-Louis Landsberg nennt. Laut Bernhard Waldenfels wird der existenzphilosophische Begriff des Engagements zuerst bei dem »christlichen Existentialisten« Gabriel Marcel ausdrücklich thematisiert. Vgl. Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983, 25 f. Vgl. dazu ebenfalls Kemp, P., *Pathétique de l'engagement*, a. a. O., 25, wo das Engagement z. B. bei Gabriel Marcel als »*fidélité creatice*« charakterisiert wird.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hang zwischen Engagement und christlichem Glauben zu explizieren, der die Grundlage des zweiten Bandes seines Werkes bildet.[9]

Bei aller grundsätzlichen Ähnlichkeit in Bezug auf die oben beschriebene Bedeutung des Engagementbegriffs zeigt sich eben in diesem von ihm verfolgten Zusammenhang eines christlichen Engagements der Unterschied zur Absicht, dem Verhältnis von Mensch und Welt näher zu kommen. Wenn Kemp zum Beispiel über das Engagement in der Philosophie Maurice Merleau-Pontys schreibt: »Le concept d'*engagement* joue un rôle minime chez Merleau-Ponty. […] Être engagé, c'est pour Merleau-Ponty, en 1945, avoir un corps, percevoir le monde, s'ouvrir au monde et à son avenir […]«[10], dann ist das, was für ihn diese unwesentliche Rolle kennzeichnet, andererseits genau das, was im vorliegenden Zusammenhang zentrale Bedeutung hat. Das Engagement, das den Mittelpunkt der folgenden Gedanken bilden soll, ist ohne den Einbezug der Phänomene »Leib«, »Wahrnehmung« und ohne das, was als »Offenheit zur Welt« bezeichnet wird, nicht denkbar. Es wird erst dadurch thematisch, dass es sich als das Fundament dieser Dimensionen zeigt. *Dieses* Engagement spielt bei Merleau-Ponty alles andere als eine »unwesentliche Rolle«, sondern ist vielmehr das zentrale Thema seiner ganzen Philosophie.[11] Denn das Engagement des Menschen zeigt sich im konkreten Leben, und eine *Philosophie des Engagements* betrachtet gerade diejenigen Phänomene, in denen sich dieses Engagement zeigt. Eine solche Phänomenologie des Engagements macht es schließlich möglich, Aussagen auf ontologischer Ebene zu treffen.

Wenn es zwischen Mensch und Welt eine Distanz in »Schwindel erregende[r] Nähe«[12] gibt, dann ist sie nichts anderes als der zweideutige Ausdruck eines engagierten und dynamischen Austausches,

---

[9] Vgl. Kemp, P., *Pathétique de l'engagement*, a. a. O., 67: »[…] la deuxiéme partie est une poétique de l'engagement chrétien. Ou plus exactement, elle se développe sous forme d'une *théologie fondamentale*. Ce concept est repris actuellement par la théologie protestante.«

[10] Kemp, P., *Pathétique de l'engagement*, a. a. O., 47.

[11] Vgl. zur Unterstützung der These, dass Kemp in diesem Zusammenhang einen anderen Engagementbegriff meint, auch Alphonse de Waelhens: »Tout son effort tend à l'éboration d'une doctrine de la conscience engagée.« Zitiert aus: Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*. Paris: Press Universitaire de France, ⁶1967, XI.

[12] So bezeichnet Merleau-Ponty sie in einem kürzlich in deutscher Sprache erschienenen Radiovortrag aus dem Jahre 1948. In: *Causerien 1948. Radiovorträge*, hrsg. v. Ignaz Knips und mit einem Vorwort von Bernhard Waldenfels. Köln: Salon Verlag, 2006, 29.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der die Klarheit statischer Zuordnungen verschwimmen lässt und Freiraum für diejenigen Ambiguitäten schafft, die sich so oft im Menschen finden lassen. Eben diese Ambiguitäten, so zeigt sich bei näherer Betrachtung der Philosophie Merleau-Pontys, sind Erscheinungsform derjenigen Freiheit, die das Engagement immer begleitet. Die menschliche Freiheit ist damit insofern ontologisch zu verstehen, als das Engagiert-sein zugleich ein Frei-sein ist – eine Freiheit, die dem Menschen durch sein Sein selbst schon zugesprochen werden muss. Damit ist die Explikation des Engagementbegriffs zugleich die Klärung des Verhältnisses von Engagement und Freiheit.

Die vorliegende Untersuchung ist der Versuch, dem Konzept des Engagements anhand einiger prominenter Philosophen nachzugehen. Sie versteht sich als eine Suche nach denjenigen Aspekten, die das Engagement ausmachen, um durch sie die Dynamik menschlicher Existenz in der Welt herauszuarbeiten. Merleau-Pontys Philosophie spielt dabei eine besondere Rolle, da sie – so eine These der vorliegenden Arbeit – selbst eine Bewegung hin zur Klärung des Engagements ist und letztlich auf ontologischer Ebene zu grundlegenden Erkenntnissen führt. Insbesondere in der Verbindung zwischen seiner Spätphilosophie und den früheren Hauptwerken zeigt sich, inwiefern das Engagement auch dort, wo es nicht explizit verhandelt wird, doch den Leitfaden seiner philosophischer Überlegungen darstellt. Diese Tatsache verdankt seine Philosophie zu großen Teilen den Überlegungen seiner philosophischen Vorgänger.

Letzteres herauszustellen, ist ein weiteres Anliegen dieses Buches. Der Weg zu einem tieferen Verständnis dessen, was mit Engagement gemeint ist, ist ein Weg durch einige derjenigen Philosophien hindurch, die zu Anfang des 20. Jahrhunderts das Denken insbesondere in Frankreich geprägt und dadurch notwendige Wege eröffnet haben. Dabei soll gezeigt werden, inwiefern das Engagement auch dort thematisch wird, wo es dem Begriff nach nicht explizit ist. Als Ansatzpunkt dient dabei der Begriff »Leben« in Absetzung zur vorherrschenden wissenschaftlich-rational geprägten Philosophie zum Ende des 19. Jahrhunderts. Der durch die Lebensphilosophie in Deutschland und Frankreich geprägte Lebensbegriff stellt sich in seiner Irrationalität dem wissenschaftlichen Totalitätsanspruch entgegen und ermöglicht dabei der Philosophie, sich dem Denken unmittelbarer Wahrheit anzunähern und zugleich das oben skizzierte Problem eines engagierten Weltumgangs in den Blick zu nehmen.

Als »das den Geist, die Kultur, aber auch das individuelle Be-

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wußtsein immer schon Tragende und Umgreifende«[13] ist das Leben zunächst das, worum es geht, will man das Verhältnis des Menschen zur Welt als Geschehen, als Dynamik verstehen. Der seinerzeit unter lebensphilosophischen Vorzeichen geführte Schritt hin zur Irrationalität und fort von wissenschaftlichen Deutungsversuchen findet sich innerhalb Deutschlands unter anderem bei Wilhelm Dilthey und in Frankreich vor allem in der Philosophie Henri Bergsons. Seine Philosophie soll innerhalb der vorliegenden Untersuchung den Anfang machen, denn das durch seine Philosophie in das Denken Frankreichs zu Beginn des 20. Jahrhunderts eingreifende Motiv der Intuition, die den Zugang zur Totalität eines lebendigen Weltverhältnisses vorbei an einer durch Wissenschaftlichkeit verstellten Wirklichkeit schafft, ist wegweisend für das Denken der in unserem Zusammenhang wichtigen Autoren. Durch Bergsons Philosophie stellt sich heraus, dass die Bewegung des Lebens einer statischen Gegenüberstellung von Mensch und Welt die Grundlagen entzieht und sich dem gegenüber als fundamentale Freiheit des Menschen zu behaupten weiß. Hier zeigt sich, dass die menschliche Freiheit nur als eine gleichzeitige Teilhabe an einer alles verbindenden Kraft zu denken ist, die zwar gegenüber dem, was das Engagement in die Welt letztlich ausmacht, wichtige Punkte vermissen lässt, aber durch ihre Dynamik die Grundlage für das Engagement als »Austausch*geschehen*« darstellt.

Vor dem Hintergrund der Dynamik des Lebens und ihrer konzeptuellen Bedeutung für das, was als Bewusstseinsstrom und genetische Phänomenologie thematisch wird, widmet sich die Untersuchung im zweiten Kapitel dem Gründer der phänomenologischen Bewegung Edmund Husserl. Dadurch soll ebenso eine methodische Grundlage für das darauf Folgende gebildet werden, indem eine erste fundamentale Bindung des Menschen an die Welt in Form eines Engagements festgemacht wird.

Die Philosophie Jean-Paul Sartres stellt den entscheidenden Punkt innerhalb der Untersuchung dar, an dem das explizit in den Blick genommen wird, was als existenzphilosophisches Engagement bekannt wurde, und das sich innerhalb der Untersuchung als phäno-

[13] So charakterisiert Herbert Schnädelbach die »Grundfigur der Lebensphilosophie in ihren verschiedenen Spielarten« (in: ders., *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. 6. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999, 176). Vgl. auch die dort ausgeführte Einordnung und Entwicklung der Lebensphilosophie in Deutschland.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

menologische Grundlage des Konzepts engagierter Freiheit herausstellen wird. Ihr wird sich das dritte Kapitel widmen.

Im vierten Kapitel wird schließlich mit der Philosophie Merleau-Pontys dieser Engagementbegriff zunächst phänomenologisch differenziert und ausgereift, um am Ende zu zeigen, dass der Gedanke des Engagements als eigenständiges Konzept zu verstehen ist. Im Rückblick wird sich das Engagement dann als ein Leitgedanke darstellen, der sich wie ein roter Faden nicht nur durch die diskutierten Philosophien hindurch, sondern ebenso durch eine der einflussreichsten philosophischen Strömungen – die Phänomenologie – legen lässt, und dessen Merkmal es ist, in diese Philosophie hinein wie auch aus ihr heraus zu führen, ohne ihren Grundsätzen untreu zu werden.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

I. Henri Bergson – Die Rehabilitation der Bewegung

Es gibt innerhalb der Philosophie Bergsons zwei Aspekte, die als Ausgangspunkte für die vorliegende Arbeit verstanden werden. Zum einen ist Bergson ein Verteidiger des Lebens und der lebendigen Bewegung als Grundlage unseres Weltverständnisses gegenüber den starren Erklärungen der Welt, die in Determinismen enden, was ihn für die Einschätzung der Beziehung des Menschen zur Welt besonders wertvoll macht. Zum anderen folgt daraus ein Freiheitsbegriff, der die Philosophie nach ihm geprägt hat. Vor allem die französische Phänomenologie ist nur auf dem Hintergrund seiner Philosophie zu verstehen. Der Gedanke des Engagements – obwohl bei ihm nicht explizit verwendet – schuldet ihr so viel, dass die folgenden philosophischen Gedanken oft nur dadurch verstanden werden können, dass sie sich im sicheren Rückgriff auf diese Philosophie behaupten können.

Durch Bergsons Philosophie wird geklärt, wie das Leben des Einzelnen trotz seiner ihm wesentlichen Teilhabe an einer Ganzheit immer sein ganz eigenes ist. Diese Art von Freiheit macht das Lebewesen in seinem Sein aus. Das zeigt aber ebenfalls, dass das Leben des Einzelnen nicht als Teil eines Lebens im Ganzen zu verstehen ist. Das Leben selbst ist nicht dadurch Leben, dass es eine Anhäufung von Gelebtem ist, sondern dieses Verhältnis muss anders bestimmt werden. Im Folgenden soll es darum gehen, eine Basis für das Verständnis eines Engagementgedankens herzustellen. Es wird nötig sein, die grundlegenden Ideen Bergsons darzustellen, um sie im Sinne des Themas einzuordnen. Dazu gehört zunächst die grundlegende Unterscheidung Bergsons zwischen Zeit und Dauer (1.). Darauf aufbauend soll das Verhältnis von Materie und Geist (2.) thematisiert werden. Die Intuition (3.) als die bergsonsche Methode gibt Aufschlüsse über den praktischen Geist (4.). Aus ihm wird klar, dass diese Philosophie wegbereitende Ideen über die Persönlichkeit (5.) beisteuert, die allesamt auf die Grundidee der Bewegung (6.) zurückzuführen sind. Nur

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auf dieser Grundlage wird es möglich sein, im Rahmen des Vorhabens und von Bergson aus, die Problematik eines Weltverhältnisses (7.) allererst zu umreißen.

1. Zeit und Dauer

Der bergsonschen Philosophie liegt die Annahme einer Dauer zugrunde, die dem psychischen Leben eigen ist und die dem Verständnis der Zeit, wie wir sie außerhalb unser wahrnehmen, zugrunde liegt. Es handelt sich dabei um die Zeit der Sphäre des Bewusstseins, in der es keine zu unterscheidenden Quantitäten gibt, sondern ein Netz von Qualitäten sich ständig weiter webt. Die Zeit, wie wir sie in uns als Dauer wahrnehmen, ist die eigentliche Zeit; die Zeit, die wir im Allgemeinen als die Abfolge von verschiedenen im Raum stattfindenden Veränderungen konstatieren, ist dagegen eine verräumlichte Variante dieser ursprünglichen Zeit.

Bergsons Ausgangspunkt ist die These, dass die Gegebenheiten des Bewusstseins zwar im Allgemeinen als quantitative Größen empfunden werden, es sich aber eigentlich um eine Mannigfaltigkeit an Qualitäten handelt, die sich dem Bewusstsein darbieten. Der Hunger z. B. wird normalerweise als eine Größe empfunden, die sich steigern kann oder die vielleicht ein erträgliches Ausmaß hat. Nach Bergson handelt es sich dabei aber nicht um eine Empfindung mit verschiedenen möglichen Ausmaßen, bzw. verschiedenen Intensitäten, sondern um Empfindungen verschiedener Qualitäten. Im Bewusstsein, so Bergson, gibt es keine Mannigfaltigkeit von Zuständen, deren Addition die Quantität der summierten Empfindungen ausmacht. Es gibt also keine einzelne Hungerempfindung, die sich durch Addition akkumuliert und steigert. Jede Empfindung ist eine einzelne Qualität, deren vermeintliche Intensität aus der Empfindung mannigfacher qualitativ verschiedener Zustände resultiert.

Das Bewusstsein der Zeit steht in seinem 1889 erschienenen Werk *Zeit und Freiheit*[1] zunächst im Mittelpunkt der Überlegungen Bergsons. Die Vorstellung einer Zeitspanne scheint uns als eine einfache Sukzession von Momenten gegeben. Eine Sukzession impli-

[1] Der Originaltitel lautet: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Im Folgenden wird zitiert nach: *Zeit und Freiheit*. [ZF] Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ziert eine Addition, bei der eine Summe von Einheiten entsteht. Wenn man zählt, so zählt man gemäß einer Addition von Zahlen, die Einheiten darstellen, die wiederum untereinander identisch sind. Jede dieser einzelnen, in die Summe eingehenden Einheiten bleibt allerdings für sich gesehen stehen. Dafür beansprucht das Denken eine räumliche Dimension, in der es ein Nacheinander als Nebeneinander vorstellt. Die Zeit, so wie sie seit Aristoteles traditionell verstanden wird, ist eine solche Addition. Für Bergson dagegen ist allerdings die Tatsache, dass hier immer eine Raumdimension mitspielt, eine Leistung des Geistes, der dieses Nebeneinander konstruiert. Genau darin liegt für ihn der Fehler des reflexiven Verstandes. Er macht aus der Zeit ein homogenes Medium, das sich quantitativ vergrößern und verringern lässt. Zeit wird hier zu einer Einheit summierter Momente, deren Wesen darin besteht, dass sie sich zu sich selbst hinzufügt. Damit wird die Zeit allerdings vom Verstand der eigentlich ursprünglicheren »Dauer« entzogen.

Es gibt für Bergson zwei Realitäten, deren Darstellung zur Klärung dieser These beiträgt: eine heterogene Realität, in der die sinnlichen Qualitäten als Qualitäten erfasst werden, und eine homogene Realität, die den Raum einführt und dem Verstand die Möglichkeit gibt, homogene Einheiten in einer Summe zu Quantitäten zusammenzufassen. Letztere macht es dem Bewusstsein erst möglich zu zählen, zu abstrahieren und letztendlich auch zu sprechen.

Der Begriff der »Dauer« beschreibt die Zeit, die unserem Bewusstsein eigen ist, die also nicht durch ein Nacheinander oder Nebeneinander beschrieben werden kann, weil sie nicht aus einer Summe abstrakter homogener Einheiten besteht, sondern ein heterogenes, dem Leben entsprechendes Werden beschreibt:

»Die ganz reine Dauer ist die Form, die die Sukzession unsrer Bewußtseinsvorgänge annimmt, wenn unser Ich sich dem Leben überläßt, wenn es sich dessen enthält, zwischen dem gegenwärtigen und den vorhergehenden Zuständen eine Scheidung zu vollziehen.«[2]

Doch wie soll man ein solches Konzept der Dauer genau verstehen? Was steckt hinter der Formulierung, »sich dem Leben zu überlassen«?

Auf der Ebene unseres unmittelbaren Bewusstseins, die das reine Erleben der Bewusstseinszustände darstellt, ist der Verstand, der

[2] ZF, 77.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

immer versucht, eine gewisse Ordnung in die Empfindung zu bringen und so immer eine Homogenität von vergleichbaren, addierbaren und vor allem zusammenfassbaren Zuständen schafft, nicht wirksam.

Ein Beispiel: Wenn ich meinen Finger auf einer rauen Strecke entlang führe, so kann ich dies als Sukzession verschiedener Empfindungen von Rauem erfahren: Der Anfang scheint weicher als das Ende, die scheinbare Intensität des rauen Gefühls steigert sich durch die Reibung und wird letztendlich unangenehm. Der Verstand lässt mich diese Empfindung in einem Nacheinander fassen, in einer Ordnung, die eine Einheit von »rau« akkumuliert und in einer zeitlich-räumlichen Erfahrung darstellt. Doch die eigentliche Empfindung dieses Vorgangs ist eine andere. Ich empfinde kein Nacheinander, sondern ich empfinde eine einzige Bewegung über raues Material, die sich mit unterschiedlichen Empfindungsqualitäten meinem Bewusstsein darbietet. Was Bergson meint, wenn er sagt, das Ich sei in diesem Fall dem »Leben überlassen«, ist, dass es die Empfindung in der Dauer nicht als eine Summe von Zuständen erfährt, sondern sie mit dem organisiert, was es schon ist:

»Kurz, die reine Dauer könnte sehr wohl nur eine Sukzession qualitativer Veränderungen sein, die miteinander verschmelzen, sich durchdringen, keine präzisen Umrisse besitzen, nicht die Tendenz haben sich im Verhältnis zueinander zu exteriorisieren, und mit der Zahl nicht die geringste Verwandtschaft aufweisen; es wäre das die reine Heterogenität.«[3]

Es ist die Bewegung als sich vollziehende Bewegung, nicht als abgeschlossene Einheit, die die Dauer ausmacht, »eine Aufeinanderfolge von Zuständen, von denen jeder den folgenden ankündigt und den vorhergehenden in sich enthält«.[4]

Der genaue Zusammenhang und damit der Aufweis der fundierenden Dauer wird von Bergson durch folgendes Beispiel verdeut-

---

[3] ZF, 80.

[4] »Einführung in die Metaphysik«, in: Bergson, H., *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*. [DSW] Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993, 185. Diese fließende Bewegung ist der Erfahrung durch die Intuition zugänglich. Dies unterscheidet die »Dauer« bei Bergson vom »stream of consciousness«, den William James der Erfahrung zugrunde legt. Vgl. Vrhunc, M., *Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2002, 62 f.: »[…] James [hält] nur den Wandel (change) von etwas oder den Übergang (transition) von etwas zu etwas anderem erfahrbar, nicht aber den Fluß der Zeit selbst.«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

licht:[5] Er will zeigen, dass die Zeit, die wir normalerweise mit der Uhr messen, keine eigenständige Zeitform ist, sondern nur eine verräumlichte Variante der Wahrnehmung unserer Dauer. Sehen wir nämlich auf die Uhr, so wollen wir verstreichende Zeit durch die Bewegungen des Zeigers messen. Was aber messen wir wirklich? Es ist die Entfernung von verschiedenen Positionen des Zeigers, die wir in einen Zusammenhang bringen und an denen wir einen Fortschritt als Zeitabfolge interpretieren. Dieser Zusammenhang ist nur durch einen Prozess zu bewerkstelligen, der notwendig mit einem Ich verknüpft ist. Um nämlich eine spätere Position von einer früheren unterscheiden zu können, brauchen wir ein Ich, das sich zumindest die frühere Position vorstellen, oder sie gar als Erinnerung hervorrufen kann. Schaltet man allerdings dieses Ich aus, nimmt man es aus der Betrachtung der Situation heraus, so bleibt nichts über als die unzusammenhängenden Positionen des Zeigers oder – im Moment der Wahrnehmung – die *eine* Position. Demgegenüber gibt es in unserem Bewusstsein eine solche statische Position, nicht. Die Positionen, die sich unserer Wahrnehmung der Uhr als gegenseitig ausschließend und damit unterscheidbar darstellen, ihre »reziproke Exteriorität« zueinander, ist charakteristisch für eine Verräumlichung der Zeit, die wir vornehmen, damit wir sie überhaupt messen können.

»Da die sukzessiven Phasen unsres bewußten Lebens, die sich indessen gegenseitig durchdringen, jede für sich genommen einer ihnen simultanen Pendelschwingung entsprechen, da andererseits diese Schwingungen deutlich voneinander unterschieden sind, insofern die eine nicht mehr ist, wenn die andere eintritt, gewöhnen wir uns daran, zwischen den sukzessiven Momenten unsres bewußten Lebens dieselbe Unterscheidung aufzustellen: die Pendelschwingungen lösen es sozusagen in ineinander äußerliche Teile auf: hieraus entspringt dann die irrtümliche Vorstellung einer inneren homogenen, dem Raume analogen Dauer, deren identische Momente aufeinander folgen, ohne einander zu durchdringen.«[6]

Die Tatsache, dass wir die Pendelschwingungen als Symbole begreifen, die einander äußerlich sind, ist die Voraussetzung dafür, dass ein bewusster Beobachter eine Reihenfolge herstellen und sie damit innerhalb seiner ablaufenden Dauer als räumliche Veränderung wahrnehmen kann. Die Simultaneität von räumlicher Positionierung und Wahrnehmung stellt dabei den Schnittpunkt der Dauer mit dem

[5] Vgl. zum Folgenden ZF, 83 f.
[6] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Raum dar. Das heißt, dass die heterogene Dauer durch die Wahrnehmung einer Statik im Raum zur homogenen Zeit wird, mit der sich nicht nur Berechnungen machen lassen, sondern die irrtümlich unsere gesamte Zeitwahrnehmung überdeckt.

Die Sukzession, die wir dem Zeiger im Raume unterstellen, ist nur deshalb möglich, weil wir bewusste, lebende Wesen sind, die durch die Verknüpfung von Vergangenheit und Gegenwart, Sukzession überhaupt erst konstituieren können. Diese These bringt Bergson zu seiner Kritik am Assoziationismus seiner Zeit. Die assoziationistische Psychologie veranschlagt nämlich zwischen psychischen Vorgängen eine Ursache-Wirkungs-Beziehung. Eine solche Beziehung kann es aber nach Bergsons Einsicht in die heterogene Dauer unserer psychischen Zustände nicht geben, da sie als qualitative Heterogenität nicht quantitativ messbar und in ein solches Kausalitätsgesetz nicht einsetzbar ist. Bergson gibt zwar zu, dass es zwischen dem augenblicklichen psychischen Zustand und dem vorangegangenen eine Beziehung gibt. Allerdings kann es sich dabei nicht um eine Ursache-Wirkungs-Verknüpfung handeln: »Denn zwischen sukzessiven Bewußtseinszuständen besteht ein Qualitätsunterschied, infolgedessen es nie gelingen wird, einen unter ihnen als a *priori* aus den vorangegangenen abzuleiten«.[7]

Eine solche Vorhersehbarkeit psychischer Zustände aus festen Wirkursachen wird aber von Seiten der assoziationistischen Psychologie beschrieben. Ihr Fehler liegt darin, dass sie die lebendige Vernetzung, die durch die je einzelne Persönlichkeit und Vergangenheit sich ständig bildet und im Fortschritt begriffen ist, nicht in Betracht zieht und so die fundamentale Dimension des bewussten Lebens unterschlägt, bzw. sie durch eine Formel zu fassen versucht, die ihrer Dynamik nicht gerecht werden kann. Dabei ist die Erklärung des Assoziationismus immer eine rückgewandte Konstruktion des Vorgangs:

»Der Assoziationismus begeht also den Fehler, den konkreten Phänomenen, die sich im Geiste abspielen, fortwährend ihre künstliche Rekonstruktion, wie sie die Philosophie an die Hand gibt, zu substituieren und auf diese Weise die Erklärung mit der Tatsache selbst zu vermengen.«[8]

---

[7] ZF, 118.

[8] ZF, 123. Zur Kritik am retrospektiven Charakter des Verstandes in der homogenen Zeit, der der assoziationistischen Psychologie als Grundlage dient, vgl. auch: »Einführung in die Metaphysik«, in: DSW, 185.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Will die Wissenschaft allerdings wirklich einen psychischen Vorgang aus dem Ablauf eines vorangegangenen vorhersagen, so müssen alle Voraussetzungen genau übereinstimmen, und wie Bergson überzeugend anhand seiner Erklärungen und Skizzen zum Entscheidungsprozess und zur Handlung darstellt, kann die Voraussetzung gleicher Voraussetzungen bei psychischen Vorgängen nicht gewährleistet werden.[9] Die Irreversibilität der Zeit, der gelebten, ablaufenden Zeit, ist ihr Charakteristikum und macht Vorhersagen unmöglich. Kann eine Entscheidungshandlung wie auf einer Linie zurückverfolgt werden, so handelt es sich um eine Rekonstruktion der abgelaufenen Zeit, nicht um eine Erfassung der ablaufenden Zeit. Die Wissenschaft erklärt damit, wie ein Entscheidungsprozess vor sich gegangen *ist*, nicht, wie er vor sich geht. Damit sind sowohl die Erklärungen der Deterministen, die sich auf solche Rekonstruktionen stützen, als auch die der Verteidiger einer Willensfreiheit, die erst einmal jegliches für möglich halten, widerlegt – letztere deshalb, weil, wenn sie von einer grundsätzlichen Möglichkeit sprechen, der Prozess der Entscheidung noch gar nicht aktuell ist, »möglich« und »unmöglich« also noch gar keinen Sinn haben. Erst in der *konkreten Situation* werden Handlungen möglich.

Die Dauer, die Zeit des ablaufenden Bewusstseins, kann aber niemals nachempfunden werden, denn in ihr liegt die Persönlichkeit des einzelnen verborgen. »Verborgen« deshalb, weil die Vernetzung vergangener mit gegenwärtiger psychischer Vorgänge nicht nur unbegreifbar in ihrer Komplexität und Fülle, sondern auch ein immer sich erweiternder, im Fortschritt begriffener solcher Komplex ist. Das Bewusstsein selbst kann diese Komplexität nicht greifen, ohne ihr eine statische Wortmaske aufzuerlegen, die ihm die Dauer als eine homogene Abfolge erscheinen lassen würde. Für ein anderes Bewusstsein, einen Anderen, wäre dies ebenso unmöglich. Dem inneren Leben des Bewusstseins obliegt ein ganz anderes Konzept von Kausalität:

»Das innere Kausalitätsprinzip ist ein rein dynamisches und hat keinerlei Analogie mit der Beziehung zwischen zwei einander bedingenden äußeren Phänomenen. Denn diese können sich in einem homogenen Raume wiederholen und lassen die Aufstellung eines Gesetzes zu, während die tiefen psychischen Tatsa-

[9] Vgl. ZF, 132 ff., und dazu die genaue Explikation im Kapitel »Handlung als Prozeß und Form« in: Vrhunc, M., *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 83–97.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

chen sich dem Bewusstsein nur ein einziges Mal darbieten und niemals wieder auftreten.«[10]

Dennoch muss betont werden, dass Bergson, wenn er von Dauer spricht, nicht eine einzige Dauer meint – also kein Fließen, an dem unser Bewusstsein nur teilhat. Unsere bewusstseinsmäßige Dauer hat vielmehr den Charakter einer Einheit von mehreren »Dauern«. Es gibt mehrere Formen der Dauer, die jedoch in ihrer Vielheit als Einheit verstanden werden müssen. Es handelt sich dabei um eine Einheit, die durch die Organisation verschiedener Formen der Dauer erst gebildet wird. Auch hier ist die Dynamik, die Veränderung *per se*, die entscheidende Komponente, die die Dauer zu einem nicht-identischen, vermeintlich stillstehenden Fließen macht. *Nur im Vollzug ist eine Bewegung und die sie durchziehende Zeit wirklich.* Was sich dem Beobachter einer solchen Bewegung zeigt, ist eine perspektivische (Re-)Konstruktion des Geschehenen. Die Wirklichkeit läuft in verschiedenen Dauern ab. Die Bewegungen, die ich wahrnehme, können sich aber für mich nur in einer Dauer vereinen, weil ich selber als dauerndes Wesen lebe. Die Erscheinungen, die außerhalb meiner in einer Dauer sind, können für mich nur als ein organisiertes Fließen meiner Dauer erscheinen, weil sie durch meine Wahrnehmung von ihnen an meiner Dauer teilhaben. Es ist meiner Dauer so möglich, die Zeitfolgen der Geschehnisse »zu entdecken, sich mit ihnen zu verschmelzen und sie sich schrankenlos einzuverleiben«.[11]

»Dies ist unsere ursprüngliche Vorstellung von Gleichzeitigkeit. Wir nennen zwei äußere Ströme gleichzeitig, die dieselbe Dauer belegen, weil sie einander in der Dauer, in einer dritten Dauer, in der unserigen, umfassen […] [Diese] strömende Gleichzeitigkeit lässt uns die innere, die wirkliche Dauer wiedergewinnen.«[12]

Dieser Charakter der Dauer, sich einer Vielheit von Bewegungen zu öffnen und sie in eine »strömende Gleichzeitigkeit« für das Bewusstsein zu vereinen, ermöglicht es uns erst ein soziales Leben zu führen. Unser Verhalten spielt sich so in unserer ganz eigenen Dauer ab, fließt aber zusammen mit der Dauer anderer Wesen und macht so

---

[10] ZF, 162.

[11] Deleuze, G., *Bergson zur Einführung*. Hrsg. und übers. v. Martin Weinmann. Hamburg: Junius, 2001, 104.

[12] *Durée et Simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, 68, 81, zitiert in: Deleuze, G., *Bergson zur Einführung*, a. a. O., 105, übersetzt von Martin Weimann nach der textkritischen Ausgabe aus *Mélanges*, Paris 1927.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Verhalten zu ihnen möglich.[13] Was anfangs also als eine streng bewusstseinseigene, letztlich solipsistische Form der Zeit erschien, zeigt sich hier als eine vereinigende und teilhabende Bewegung innerhalb der Welt – ein Aspekt, der für das, was als Engagement später zum Thema werden soll, von großer Bedeutung ist, weil sich schon hier zeigt, dass die Bewegung des Lebens der dualistischen Gegenüberstellung von Mensch und Welt abgeht.

2. Zum Verhältnis von Materie und Geist

Der systematische Ausgangspunkt des zweiten Hauptwerkes von Bergson, der »Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist«[14], ist der Versuch einer Überwindung der Positionen des Realismus und des Idealismus. Beide gehen von der strikten Trennung der Materie vom Bewusstsein, des Äußeren vom Inneren, aus, sind allerdings in ihren Folgerungen dahingehend verschieden, wie die Beziehung zwischen diesen Bereichen zu sehen ist.

Bergsons Ansatzpunkt ist die ursprüngliche Verbindung zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenen:

»Für uns ist die Materie eine Gesamtheit von ›Bildern‹. Und unter ›Bild‹ verstehen wir eine Art der Existenz, die mehr ist als was der Idealist ›Vorstellung‹ nennt, aber weniger als was der Realist ›Ding‹ nennt – eine Existenz, die halbwegs zwischen dem ›Ding‹ und der ›Vorstellung‹ liegt.«[15]

Die materielle Welt ist nach Bergson unserem Bewusstsein in Form von Bildern präsent. Die Wahrnehmung ist ein System von Bildern, das immer in Bezug zu meinem Leib steht. Außerhalb unserer Wahrnehmung sind Bilder allein auf sich selbst bezogen, also nicht relativ auf meinen Leib. Hier beeinflussen die Bilder sich gegenseitig und zwar innerhalb eines strikten Kausalitätsprinzips. Der Leib ist für das Bewusstsein der Angelpunkt aller Bilder im Universum und seine

---

[13] Vgl. dazu auch Vrhunc, M., *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 59 f.

[14] So der Untertitel von *Materie und Gedächtnis.* Im Folgenden wird zitiert aus: Bergson, H., *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist.* [MG] Übers. v. Julius Frankenberger. Frankfurt/M. [et al.]: Ullstein, 1982. Die Begriffe »Leib« und »Körper« werden zunächst gleichbedeutend gebraucht, obwohl sich im Laufe der vorliegenden Arbeit herausstellen wird, dass dies zwar bei Bergson, nicht aber innerhalb der phänomenologischen Philosophie legitim ist.

[15] MG, I.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

besondere Rolle äußert sich darin, der Ausgangspunkt von Handlungen zu sein: »*So ist mein Leib ein Gegenstand, bestimmt, andere Gegenstände zu bewegen, also ein Zentrum von Handlung; er ist nicht imstande eine Vorstellung zu erzeugen.*«[16]

Die Freiheit der Handlung liegt in der Fähigkeit der Abwägung von Vor- und Nachteilen begründet. Da der Leib allerdings nicht fähig ist, selbst die Vorstellung eines Vorteils zu erzeugen, kommt von den materiellen Bildern her diese Vorgabe auf ihn zu. Die Gegenstände, die sich dem Bewusstsein als Bilder zeigen, sind so

»[…] wie ein Spiegel und zeigen meinem Leibe seinen eventuellen Einfluß; sie ordnen sich meinem Körper unter in dem Maße wie seine Macht zu- oder abnimmt. *Die Gegenstände, welche meinen Körper umgeben, reflektieren die mögliche Wirkung meines Körpers auf sie.*«[17]

Es ist unsere freie Spontaneität, die sich in dem Reich der Bilder als produktiver Störfaktor auszeichnet. Während die mechanischen Gesetze die Bilder in einen starren Zusammenhang setzen, ist unsere Spontaneität der Grund dafür, dass die Wirkung eines Bildes, die es im Netz der kausalen Zusammenhänge zu allen Seiten aufrecht erhält, auf einen Punkt hin konzentriert wird: »Unsere Vorstellung von den Dingen würde also letzten Endes daher stammen, dass die Dinge sich an unserer Freiheit brechen.«[18]

Wir absorbieren sozusagen die Wirkung der Realität, indem wir sie zur Wirkung auf uns machen. Bergson beschreibt hier eine perspektivische Erfassung der Realität in Form einer selektiven Wahrnehmung, deren Kriterien schließlich von unserer Freiheit selbst gegeben werden. Das Erfassen der Wirklichkeit, bzw. der Bilder, richtet sich so nach dem Grad der »Aufmerksamkeit für das Leben«[19], die Bergson in seinem Vorwort zur siebten Auflage seines Werkes als seine Leitidee beschreibt. Dennoch ist es keine reine Absorption, denn die »Strahlen« an Bedeutsamkeit, die die Bilder auf uns richten, werden von uns, den »Zentren spontaner Aktivität«, zurückgeworfen und zeichnen so die Konturen des Gegenstandes, der sie aussendet, ab. Dabei wird dem Bild allerdings nichts hinzugefügt. Es verbleibt trotz seiner bildhaften Vielseitigkeit einseitig für uns, und die be-

[16] MG, 4.
[17] MG, 5.
[18] MG, 22.
[19] MG, VI.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wusste Wahrnehmung seiner ist somit nicht wesensmäßig sondern nur gradweise von seinem eigenen Sein verschieden.

Mein Leib ist das besondere Bild, das die Wirkung anderer Bilder auf sich und die virtuellen, möglichen Wirkungen seiner auf die materiellen Bilder reflektiert. Jede Qualität, die ich an einem Gegenstand wahrnehme, deutet nur auf ein Bedürfnis bzw. eine mögliche Richtung meiner Aktivität diesem Bild gegenüber hin. Der Leib ist somit nicht nur Zentrum meiner Welt und meiner Aktivität, sondern gleichzeitig auch die Inkarnation meiner Persönlichkeit, die sich in meinem Verhalten in der materiellen Welt durch ihn ausdrückt.

Im Netz der Wirkungen, das alle Bilder miteinander verbindet, kommt meinem Leib die Freiheit zu, seine Wirkungen auf die anderen Bilder durch bewusste Wahrnehmung zu steuern. Bewusstes Wahrnehmen heißt, die Einflussnahme auf die materielle Welt wählen zu können.

»Gerade in dieser Auswahl besteht – soweit die äußere Wahrnehmung in Betracht kommt – das Wesen des Bewußtseins. Aber in dieser notwendigen Armut unserer bewussten Wahrnehmung steckt etwas Positives, etwas, das bereits den Geist ankündigt: das Vermögen zu unterscheiden.«[20]

Das Bewusstsein ist vor allem dieses Vermögen, denn wenn es alle Einflüsse der Bilder auf sich und auf alle anderen Bilder gleichzeitig wahrnehmen könnte, so würde es selbst zum Gegenstand, der unfrei diesen Einflüssen ausgesetzt ist.

Doch was passiert mit unserer Wahrnehmung, wenn das Bild in der Wahrnehmung nicht ein äußeres ist, sondern unser Leib selbst? Die Wahrnehmung des eigenen Leibes ist ein Grenzfall. Wahrnehmung ist für Bergson immer Wahrnehmung von Bildern außerhalb unseres Körpers, die Wahrnehmung innerer Zustände nennt er allerdings Empfindung. Die äußeren Bilder sind also nicht an den Leib gebunden, während die inneren Empfindungen ohne ihn nicht möglich sind. Er ist der Mittelpunkt aller Wahrnehmung und die Bedingung aller Empfindungen.

Der Leib ist der Punkt, von dem aus alle Wahrnehmung (solange sie rein, also frei vom Gedächtnis[21] ist) nach außen geht und bei den

[20] MG, 23.

[21] Zur Bedeutung dieses Wahrnehmungsbegriffs und der Rolle des Gedächtnisses vgl. weiter unten.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dingen selbst ist. Meine Wahrnehmung ist bei den Dingen, mein Leib ist ihr Mittelpunkt, nicht ihr Ausgangspunkt.

»Ich finde also in der Gesamtheit der Bilder ein vor den anderen bevorzugtes Bild, das in seiner Tiefe und nicht nur an seiner Oberfläche wahrgenommen wird, Sitz von Empfindungen und zugleich Quelle von Tätigkeit ist: dieses besondre Bild mache ich zum Mittelpunkt meines Universums und zur physischen Grundlage meiner Persönlichkeit.«[22]

Durch die Position in der Welt, die wir durch unseren Leib unweigerlich einnehmen, entscheidet sich auch unser motorischer Raum, d. h. der Raum, in dem wir unser Handeln ausüben können. Damit stellt er einen wesentlichen Ausgangspunkt für die Strukturierung unserer Realität dar, denn jede Wahrnehmung ist für Bergson eine beginnende Handlung. Der Leib als Zentrum unserer Handlungen definiert unsere Position in der Welt der Dinge in Bezug zu unserer möglichen Einflussnahme auf sie.

Rein phänomenal stellt Bergson hier fest, dass es der Leib ist, der die Grenze zwischen der äußeren und der inneren Welt ist, er ist »der einzige Teil der ausgedehnten Welt, der zugleich wahrgenommen, und empfunden wird«.[23] Diese Überkreuzung zwischen Innen und Außen stellt den Ausgangspunkt für die Interpretation Bergsons zur Verbindung des Bewusstseins mit der Welt der Dinge dar.[24]

Aber was soll die Rede von den Bildern bedeuten? Was haben wir unter einem Bild genau zu verstehen? Auf der einen Seite handelt es sich um die ursprünglichste Begegnung von Ding und Vorstellung des Dings. Verglichen mit dem, was wir normalerweise unter Bild verstehen, ist es seine Urform als Ausgangspunkt symbolischer Kraft. Erst aus diesem Bild, das der Begegnung meiner selbst mit den Dingen entspricht, kann und muss letztendlich eine Symbolik entspringen. Die Existenzform des Bildes ist unabhängig sowohl von den Dingen, von denen es ausgeht, als auch von unserer Wahrnehmung. Die Wahrnehmung ist der Ort, an dem die Bilder zu dem werden, was sie letztendlich sind – zur Vereinigung der Welt der Dinge in der Auseinandersetzung mit uns und unseren Vorstellungen. Sie, die Wahrnehmung, ist das Geschehen der Zusammenkunft unserer selbst mit den Dingen, das sich in den Bildern ausdrückt. In

[22] MG, 49.

[23] MG, 44.

[24] Von diesem Phänomen ausgehend wird sich auch im Weiteren Einiges folgern lassen. Vgl. die Ausführungen zum Leib bei Husserl, S. 86 ff., und bei Merleau-Ponty, S. 247 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ihnen wird damit sowohl die lebendige Dauer als auch die homogene Zeit aufgehoben, da sie an beiden teilhaben.

Entgegen der zur Zeit Bergsons diskutierten Theorie, das Gehirn sei der Behälter von Vorstellungen, die sich im Sinne assoziationistischer Verhältnisse zueinander in Beziehung setzen, ist für Bergson die Funktion des Gehirns in den beschriebenen Vorgang von Wahrnehmung eingepasst. So kann es sich nicht mehr um einen »Behälter« handeln, sondern das Gehirn ist der Punkt, an dem die äußeren Reize in Form von Bildern dem Bewusstsein zugänglich werden. Dabei spricht Bergson vom Gehirn als der »Telefonzentrale«[25], deren Aufgabe es ist, die Verbindung herzustellen zwischen dem peripheren Reiz und einem motorischen Mechanismus. Dabei ist ganz wichtig, dass das Gehirn dem, was es empfängt, nichts hinzufügt, sondern sich nur in dieser Funktion als Verteiler der Wahrnehmungsinformation versteht. Zum einen ist es dadurch ein Werkzeug der Analyse der Bewegung, die es durch die Bilder vermittelt wahrnimmt, und zum anderen ist es das Werkzeug der Auswahl zwischen den möglichen Bewegungen, die es dem Leib auszuführen gibt. Die Beziehung zwischen dem Bild, das ich »empfange« und dem bewussten Wahrnehmen dieses Bildes beschreibt so nicht etwa das, was die klassischen Theorien annahmen – einen Unterschied im Wesen –, sondern es handelt sich durch die Verteilungsleistung des Gehirns nur um einen Unterschied des Grades.

Da ich zuweilen die Gegenstände nicht mit allen Sinnen zugleich wahrnehmen kann, entstehen nach Bergson Lücken, die in seiner Konzeption der bewusstseinsmäßigen Handlungsorientierung die unbefriedigten Bedürfnisse nach Handlung darstellen. Der Geist kann diese Lücken allerdings aufgrund einer »Erziehung der Sinne« auffüllen.[26] *Je geringer die Komplexität des Lebewesens, desto unschärfer sind Reiz und Reaktion zu trennen. Bei ganz simplen Lebewesen gleichen sie sich fast.* Das wiederum hat Auswirkungen auf die Beurteilung der »Reichweite« des »Wahrnehmungs- bzw. Bewegungsradius«, aus dem man auf die Integration dieses Lebewesens innerhalb der Natur schließen kann:

»Aus dem Grade der Unabhängigkeit, über die ein Lebewesen verfügt, oder, wie wir sagen wollen, aus der Größe der Zone von Indeterminiertheit, die seine

[25] Vgl. MG, 14 f.
[26] Vgl. MG, 35.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Aktivität umgibt, lässt sich a priori auf die Zahl und Entfernung der Dinge mit denen es in Beziehung steht, schließen.«[27]

Der Mensch ist – so Bergson – durch seinen Grad an Bewusstsein die Spitze der die Lebewesen definierenden Lebenskraft. Die »Zahl und Entfernung, der Dinge, mit denen [er] in Beziehung steht«, ist somit als die größtmögliche anzunehmen.

Der Schlüssel für das Verständnis dieser *Integration des Menschen* ist die Wahrnehmung. Um an die Wurzel unserer Wahrnehmung zu kommen, untersucht Bergson erst einmal die so genannte »reine« Wahrnehmung. Dies ist die Wahrnehmung, die von allen Gedächtnisleistungen frei ist, die also somit rein hypothetisch ist. Diese reine Wahrnehmung ist ein methodisches Konstrukt, das die unmittelbare Verknüpfung von Ding und wahrgenommenen Ding hervortreten lassen soll. Es soll dadurch der Nachweis geliefert werden, dass die unpersönliche, rein gegenwärtige Wahrnehmung die eigentliche Wurzel unserer Kenntnis von den Dingen ist. Auch die klassischen Wahrnehmungstheorien hatten diese reine Wahrnehmung zum Thema, ohne aber ihre eigentliche Unmöglichkeit überhaupt richtig zu thematisieren.

Der Ausgangspunkt der reinen Wahrnehmung ist also folgendermaßen zu verstehen: Ich finde mich in der gesamten materiellen Welt, die mir als Bilder gegeben sind. Dann erst grenze ich das von den mich erreichenden Bildern ab, was sich als das Zentrum der Aktivität herausstellt, und unterscheide es von allem anderen – dies ist mein Leib. Er ist das Zentrum meiner Wahrnehmung und dessen, was ich meine Persönlichkeit nenne – er ist das Zentrum der aus der Wahrnehmung resultierenden Handlungen. Die reine Wahrnehmung ist also immer schon in die Gesamtheit der Objekte, die ihr als Bilder begegnen, geworfen. Sie ist immer schon eingebunden in den Weltzusammenhang, der sich durch die »vollständige« Wahrnehmung, also die Bilder und das Verstehen ihrer, selbst eröffnet:

»Meine Wahrnehmung nimmt, wenn sie rein und von Gedächtnis frei ist, ihre Richtung nicht von meinem Körper auf die anderen Körper, sondern sie ist von vornherein in der Gesamtheit der Körper, schließt sich allmählich zusammen und nimmt meinen Körper als Mittelpunkt. Sie kommt dazu durch die Erfahrung, dass dieser Körper zweierlei kann, Handlungen ausführen und Empfin-

[27] MG, 17.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dungen erleben, mit anderen Worten durch die Erfahrung der sensorisch-motorischen Kraft eines bestimmten, vor den andern ausgezeichneten Bildes.«[28]

Das, was wir Wahrnehmung nennen, ist genau das Resultat dieser komplexen *Begegnung unserer selbst mit der Welt*. Zum einen als Sinne, zum anderen als Körper, und wieder zum anderen als Persönlichkeit begegnen wir der Welt und nehmen uns als Mittelpunkt unserer Wirkungen auf sie und ihrer Wirkungen auf uns. Unsere Empfindungen sind die Wahrnehmungen der »natürlichen Modifikationen«, die unser Körper durch die Bilder erfährt.[29] Wie aber kann Bergson das Gedächtnis nun in seine Wahrnehmungstheorie integrieren?

Die konkrete Wahrnehmung ist immer ein Phänomen, das sowohl die reine als auch die »erinnernde« Wahrnehmung umfasst. Da Wahrnehmung für Bergson nur »ein Anlaß zur Erinnerung«[30] ist, muss die Rolle des Gedächtnisses, das sich als konstitutiv für die konkrete und alltägliche Wahrnehmung herausstellt, in die Untersuchung einbezogen werden.

Die Leistung des Bewusstseins besteht, so scheint es, bei äußerer Wahrnehmung darin, die momentane Wahrnehmung durch das Gedächtnis mit früheren Wahrnehmungen zu verbinden und sie so wie eine weitere Perle an die schon vorhandene Kette zu reihen. Tatsächlich aber, so Bergson, gibt es für uns überhaupt keine momentane Wahrnehmung. Die momentane Anschauung enthält immer schon eine Leistung unseres Gedächtnisses. Es ist keine Aneinanderreihung von Anschauungen, sondern eine Gesamtanschauung, die sich als unsere Persönlichkeit aller Wahrnehmung grundlegend vorschaltet. Nur das Gedächtnis ist verantwortlich dafür, dass wir Wahrnehmung als eine innere Leistung empfinden:

»Das Gedächtnis […], das in der Praxis von der Wahrnehmung nicht zu trennen ist, schaltet Vergangenes in das Gegenwärtige ein, zieht viele Momente der Dauer in einer einzigen Schauung zusammen, und wird durch diese doppelte Funktion Ursache, daß wir die Materie tatsächlich in uns wahrnehmen, wo wir sie doch von Rechts wegen in ihr selbst wahrnehmen.«[31]

---

[28] MG, 48.
[29] Vgl. MG, 52.
[30] MG, 54.
[31] MG, 61.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Was Bergson als »Kontraktion der Zeit« bezeichnet, nämlich die Zeit, die zusammengerafft jede Wahrnehmung notwendig einnimmt – weil sie schließlich nur einen Bruchteil der eigentlichen Dauer darstellt –, ist eine Verdichtung aller im Gedächtnis verschmolzenen Momente. Das soll bedeuten, dass immer, wenn wir wahrnehmen, die Zeit sich zu einem Moment kontrahiert und dieser Moment der Wahrnehmung immer durch eine komplexe Vernetzung vergangener Bilder, also Erinnerungsbilder mitkonstituiert ist.

»Die qualitative Heterogenität unserer aufeinanderfolgenden Wahrnehmungen des Universums beruht darauf, daß jede dieser Wahrnehmungen sich bereits über eine gewisse konkrete Dauer erstreckt, daß in jeder das Gedächtnis eine ungeheure Mannigfaltigkeit von Erschütterungen so verdichtet hat, dass wir sie alle auf einmal gegenwärtig haben, obgleich sie doch eine auf die andere folgen.«[32]

Das, was sich dort verdichtet und die Wahrnehmung aus der Vergangenheit heraus mitkonstituiert, das ist ein Bild der Vergangenheit, welches, einst durch die Wahrnehmung entstanden, in die Vergangenheit – die Persönlichkeit – eingegangen ist.

Methodisch geht es Bergson bei diesen Untersuchungen darum zu zeigen, dass der Materie, hier in Form des Gehirns, nicht eindeutig ein Geisteszustand zugeordnet werden kann. Vielmehr soll bewiesen werden, dass der geistige Zustand von der Materie unabhängig ist. Deshalb muss die Untersuchung auf das Gehirn als vermeintliches »Substrat der *Erkenntnis*«[33] kommen. Sollte sich zeigen lassen, dass das Gehirn, sein materieller Zustand und seine Vorgänge, nicht mit dem Gedächtnis und seinen Vernetzungen konstitutiv zusammenhängen, so müsste der Geist als eine unabhängige Realität angenommen werden. Die Beziehung zwischen Gehirn und Gedächtnis stellt für Bergson also den paradigmatischen Fall der Beziehung zwischen Körper und Geist dar, deren Klärung im Untertitel der Abhandlung angekündigt wird.

Der daraus resultierende Gang der Untersuchung lässt Bergson zu drei Thesen über das Gedächtnis kommen.[34] Die erste These lautet: »Das Vergangene lebt in zwei Formen fort: erstens in motorischen Mechanismen, zweitens in unabhängigen Erinnerungen.«[35]

---

[32] MG, 58.
[33] MG, 62.
[34] Vgl. zum Folgenden MG, 66 ff.
[35] MG, 66.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Eine Art des Gedächtnisses ist die Aufbewahrung reiner Vorstellungen, die ich wie Gemälde überschauen kann. Solche Erinnerungen sind Folge davon, dass ich ständig Tatsachen und Bilder registriere. Sie sind immer vollständig. Sie haben ihren definitiven Ort und ihre Zeit und eine Erweiterung oder Vereinfachung ihrer kann nicht geschehen, ohne dass sie verfälscht werden. So bilden sie meine *persönliche* Vergangenheit in Form von Erinnerungen.

Für die andere Art des Gedächtnisses ist dagegen die Wiederholung wesentlich. So wird zum Beispiel das Erlernen oder auch das Wiedererinnern eines Gedichtes durch die Wiederholung seines gesamten Inhaltes vollzogen. Es handelt sich hierbei um die Formung von Gewohnheiten, also eher um eine Tat bzw. eine Aktivität als um eine Vorstellung im Sinne der ersten Gedächtnisform. Mit jedem Durchgang der Wiederholung wird die Erinnerung unpersönlicher, mechanischer auf ihren Nutzen bezogen. Der Zusammenhang beider Erinnerungsarten soll allerdings nicht so verstanden werden, dass die erste Form der Erinnerung sich zur zweiten Form durch Wiederholung umwandelt. Es sind vielmehr die Bewegungen, die aus der ersten Form hervorgehen, die sich die zweite Form nutzbar machen und sie zu Gewohnheiten mechanisieren.[36] Bergsons zweite These lautet demgemäß: »Das Wiedererkennen eines gegenwärtigen Objektes geschieht durch Bewegungen, wenn es vom Objekt ausgeht, durch Vorstellungen, wenn es aus dem Subjekt hervorgeht.«[37]

Die Gewohnheit, mit der wir mit den Objekten in der Welt umgehen, lässt Bewegungen und Wahrnehmungen verschmelzen. Dem Wiedererkennen eines Objektes liegt das Bewusstsein einer werdenden Bewegung in der Wahrnehmung eines Bildes, also in der Wahrnehmung der virtuellen Beziehung auf die Aktionen unseres Leibes, zugrunde. Dieser Übergang wird durch die dritte These dargestellt:

> »Von den zeitlich angeordneten Erinnerungen vollzieht sich ein unmerklicher Übergang zu den Bewegungen, durch die sich, sei es in Ansätzen oder als Möglichkeiten, die Erinnerungen in räumliche Handlung umsetzen. Verletzungen des Gehirns können zwar diese Bewegungen aber nicht die Erinnerungen affizieren.«[38]

In der Entwicklung einer Gewohnheit gibt es einen Punkt, an dem die Erinnerungen, die sich durch den ganzen Lauf der Entwicklung un-

[36] MG, 72 f.
[37] MG, 67.
[38] MG, 67 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

serer Persönlichkeit ziehen, nur noch durch ganz bestimmte Haltungen unseres Körpers hervorgerufen werden, die wiederum so banal werden, dass sie bald auf jede Wahrnehmung zutreffen. Dann lässt sich kaum noch sagen, wo genau die Wahrnehmung aufhört und die Erinnerung anfängt. Die Leistung der Wiederholung ist dabei nicht die reine Reproduktion des Gleichen sondern sie

»[…] setzt mit jedem neuen Mal gebundene Bewegungen frei; sie lenkt jedesmal die Aufmerksamkeit des Körpers auf eine neue Einzelheit, die unbemerkt geblieben war; sie macht, dass er einteilt und klassifiziert; sie unterstreicht ihm das Wesentliche; sie sucht in der Gesamtbewegung Zug für Zug Linien auf, die ihre innere Struktur bezeichnen. In diesem Sinne ist eine Bewegung erlernt, sobald der Körper sie begriffen hat.«[39]

Was hier mit Aufmerksamkeit gemeint ist, soll der Ausdruck für die »Haltung des Bewußtseins« sein. Die Aufgabe der Aufmerksamkeit ist es, die Erinnerungsbilder in die gegenwärtige Wahrnehmung mit einzubinden.

»Jede aufmerksame Wahrnehmung […] setzt in Wahrheit eine *Reflexion*, im etymologischen Sinne des Wortes, voraus, d. h. die Projektion eines aktiv geschaffenen Bildes nach außen, eines Bildes, das dem Gegenstand identisch oder ähnlich ist und sich nach seinen Konturen formt.«[40]

Bergsons Theorie der Aufmerksamkeit stützt sich auf die Einsicht, dass die Erkenntnis des Gegenstandes durch die Erinnerungsbilder mitgeformt wird. Er spricht dabei von einem »Stromkreis«, dessen Radius dem Maße der zur Verfügung stehenden Bilder im Gedächtnis entspricht. Erkenne ich einen Gegenstand, so »hole ich aus«, um die für mich nützlichen Bilder mit ihm zu verbinden. Je weiter ich aushole, desto mehr geben meine Erinnerungsbilder dem Gegenstand sein Recht in dem von meinem Gedächtnis so mitkonstituierten Zusammenhang zu erscheinen. Mein Gedächtnis gehorcht so dem »stärkerem Streben des Intellekts nach Expansion«[41], die die Erkenntnis des Gegenstandes immer weiter aufzuhellen vermag. Jede Ebene bzw. jede Ausweitung meines Erinnerungsradius enthält immer das ganze Gedächtnis, zieht seine Bilder aus einem immer größer werdenden Reservoir und strahlt sie dementsprechend auf den Gegenstand zurück, um ihn immer differenzierter in Betracht

[39] MG, 103.
[40] MG, 94.
[41] MG, 96.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu bringen. So wird »nicht nur der wahrgenommene Gegenstand neu geschaffen«, sondern es werden durch die Zusammenhänge immer »tiefere Schichten der Wirklichkeit« erreicht.[42] *Diese Bewegung der Realisierung der Wirklichkeit muss als ein Geschehen verstanden werden, das als Austausch zwischen mir und der Welt stattfindet. In diesem Sinne bin ich in die Welt integriert bzw. engagiert, in der ich bin, weil meine Wahrnehmung sie grundsätzlich mitstiftet.*

Die Bedeutung der Wiederholung im Gedächtnis wird somit umso klarer: Sie ist das Ausholen des Gedächtnisses, indem sie in jedem Durchgang eine neue Dimension an Einzelheiten eröffnet, reflektiert und so sichert. Der Geist erlangt damit Eigenmächtigkeit gegenüber der Materie, denn aus der reinen Erinnerung heraus kommen die Bilder, die im Grad unserer Aufmerksamkeit unsere Erkenntnis mitformen und sich so immer weiter selbst konstituieren, indem sie eine weitere mögliche Ausweitung des Erinnerungsradius ermöglichen. In der Zusammenfassung bedeutet dies für Bergson:

»Wir unterscheiden drei Termini: die reine Erinnerung, das Erinnerungsbild und die Wahrnehmung, deren keiner in der Wirklichkeit vereinzelt entsteht. Die Wahrnehmung ist niemals bloß ein Kontakt des Geistes mit dem gegebenen Gegenstand; sie ist immer von Erinnerungsbildern durchsetzt, welche sie vervollständigen, indem sie sie erklären. Das Erinnerungsbild wiederum partizipiert an der ›reinen Erinnerung‹, welche es zu materialisieren beginnt, und an der Wahrnehmung, in welche es sich inkarnieren will: unter diesem letzten Gesichtspunkt könnte man es als eine beginnende Wahrnehmung bezeichnen. Und endlich manifestiert sich die von Rechts wegen zweifellos unabhängige reine Erinnerung in der Regel nur in dem farbigen und lebendigen Bilde, durch welches sie zur Offenbarung kommt.«[43]

Die hier genannten Termini bilden natürlich nur zusammen den Wahrnehmungsprozess. Sie gehen fließend ineinander über und bilden eine *geistige Bewegung*, die dann als Wahrnehmung bezeichnet wird.

Die Erinnerung bleibt virtuell, solange sie nicht zum aktuellen Erinnerungsbild gemacht wird. Damit die Bedeutung der Erinnerung vollständig erfasst werden kann, muss die Rolle der Gegenwart, die bis zu diesem Punkt nur als Kontraktion der Zeit im Moment der Wahrnehmung, angenommen wurde, genau geklärt werden, um die

[42] Vgl. MG, 97.
[43] MG, 127.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bedeutung des Gedächtnisses und seine Dimensionen genauer herauszustellen.

Die Gegenwart, die wir normalerweise als die Zeitdimension zwischen der Vergangenheit und der Zukunft denken, gibt es für Bergson nicht. Sie muss, so Bergson, als eine Bewegung aufgefasst werden, die gleichzeitig das Erinnern der Vergangenheit und dabei die Bestimmung der Zukunft darstellt. Dadurch dass die Vergangenheit im Bewusstsein wesentlich Empfindung ist, und die Zukunft sich wesentlich in ihrer unmittelbaren Determination als meine Tätigkeit oder Bewegung zeigt, charakterisiert Bergson die Gegenwart als sensorisch-motorisch. Was wir den bzw. unseren gegenwärtigen Zustand nennen, ist für Bergson nur ein Ausschnitt aus meinem Selbstvollzug, aus der Bewegung, die von meiner mir eigenen Bewusstseinsdauer durchzogen ist.

»[E]r stellt also den aktuellen Zustand meines Werdens dar, was in meiner Dauer gerade in der Bildung begriffen ist. Allgemeiner gesagt, in dieser Kontinuität des Werdens, welche die Wirklichkeit selbst ist, wird der gegenwärtige Augenblick durch den quasi momentanen Schnitt gebildet, den unsere Wahrnehmung in die im Ablauf begriffene Masse vollzieht, und was wir die materielle Welt nennen, das ist gerade dieser Schnitt: unser Körper nimmt ihr Zentrum ein; er ist von dieser materiellen Welt der Teil, dessen Ablauf wir direkt fühlen; in seiner Aktualität besteht die Aktualität unserer Gegenwart.«[44]

Grundsätzlich auf die Tätigkeit ausgelegt, entnimmt unser Bewusstsein die Bilder aus unserer Vergangenheit, die es zur Empfindung machen kann, um diese Bilder in seine Haltung gegenüber der Situation und in Angesicht der Nützlichkeit dieses Bildes für die zukünftige Tätigkeit zu beanspruchen. Sobald ich meine Vergangenheit zu einem Bild mache, verschmilzt sie vollständig mit der Gegenwart und aus der reinen Erinnerung wird eine aktuelle Erinnerung.[45] Damit ist das Gedächtnis nicht, wie allgemein angenommen, ein Zurückschreiten aus der Gegenwart in die Vergangenheit, sondern der Erinnerungsprozess beginnt vielmehr in der Vergangenheit bei der reinen Erinnerung. Sie ist der virtuelle Zustand, den der Erinnerungsprozess in die Aktualität der Gegenwart bringt, sprich in seine Wirksamkeit außerhalb unseres Körpers.

Der Körper übernimmt die entscheidende Rolle innerhalb unseres bewussten Lebens. Das Bewusstsein, das ich von meinem Körper

[44] MG, 133.
[45] Vgl. MG, 135.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

habe, ist das, was ich »Gegenwart« nenne. Als mein Tätigkeitszentrum stellt er den aktuellen Zustand meines Werdens dar und ist mein Anhaltspunkt, an dem ich die Gegenwart überhaupt erst als solche empfinde. Aus seinem sensorisch-motorischen Charakter heraus ist meine Gegenwart grundsätzlich eine auf die Zukunft ausgerichtete Vergangenheit, eine bevorstehende Tätigkeit, die ihre Bewandtnis aus der Erinnerung schöpft. Der Körper kann deshalb nicht als Behälter von Bildern fungieren, weil er zum einen selbst Bild ist, und des Weiteren, weil er dadurch selbst immer im Werden, immer ein Ausschnitt des Werdens und in den Bildern ist. Die ausgezeichnete Aufgabe des Körpers ist, »[d]as Gedächtnis auf die Wirklichkeit zu richten und es mit der Gegenwart in Verbindung zu setzen, dieses Gedächtnis [wird so] selbst als absolut unabhängig von der Materie betrachtet«.[46]

»So besteht unsere Wahrnehmung, so momentan sie sein mag, aus einer unteilbaren Menge erinnerter Elemente, und in Wahrheit ist jede Wahrnehmung schon Gedächtnis. Praktisch nehmen wir nur die Vergangenheit wahr, die reine Gegenwart ist das unfaßbare Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt.«[47]

Für Bergson gibt es also zwei Ebenen des Gedächtnisses, die zusammen den Prozess der Erinnerung konstituieren. Zum einen ist der Körper durch seine sensorisch-motorischen Gewohnheiten die Inkarnation eines momentanen Gedächtnisses, das zum anderen auf ein Gedächtnis rekurriert, das sich durch Erinnerungsbilder aus der reinen Erinnerung speist. In der Dimension der reinen Erinnerungen finden wir uns selbst in verschiedensten Phasen unseres seelischen Lebens. Diese verschiedenen Bereiche unserer reinen Erinnerungen zeichnen endlose Wiederholungen unserer selbst auf, in denen wir uns immer weiter verlieren können. Nur in dem Punkt, in dem sich die Dimensionen der reinen Erinnerung konkretisieren und mit den sensorisch-motorischen Mechanismen des gegenwärtigen Körpers in eins gehen, sind wir völlig auf die Realität konzentriert. Das »normale Ich« findet sich immer zwischen diesen Versteinerungen seines Lebensprozesses. Es ist weder jemals ganz in der reinen Erinnerung verloren, noch ist es je ganz in der Realität verankert, ohne sein Werden zu verlassen.[48]

---

[46] MG, 174.
[47] MG, 145.
[48] Vgl. das Kegeldiagramm MG, 147 und seine Erweiterung auf 158.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dies ist, wie Deleuze in seiner Interpretation dieses Erinnerungsschemas betont[49], keine Psychologie des Erinnerns, sondern die Beschreibung einer fundamentaleren ontologischen Bewegung. Die Bilder, die in der reinen Erinnerung als virtuelle Bilder existieren, die sich als solche allerdings erst durch ihre Aktualisierung zeigen, sind für Bergson, wegen ihres gegenwärtigen Unnutzens, unbedeutsam. Er legt sie deshalb ab in dem, was er das Unbewusste nennt.[50] Für Deleuze bedeutet das, dass Bergson mit dem Unbewusstsein auf eine ontologische Dimension des Seins an sich zurückgreifen will, von der aus sich die Erinnerung in Bildern manifestieren kann. Der Erinnerungsvorgang, also der Vorgang, in dem wir uns erinnern wollen, ist für Deleuze ein »*Sprung in die Ontologie*«. Das Virtuelle wird mit dem Ontologischen, das Aktuelle mit dem Psychologischen gleichgesetzt. Reichen wir also zurück in unsere Erinnerung, versuchen wir ein Erinnerungsbild zu konstituieren, das sich in unserer Gegenwart einpassen kann, so greifen wir in das Sein an sich, um es schon durch und in diesem Sprung in ein seiendes, nützliches Erinnerungsbild zu verwandeln. Die Erinnerung wird Ausdruck unseres Bezugs zum Sein. Im Sein selbst findet das psychologische Bewusstsein seine »ontologischen Existenzbedingungen«[51] und kommt durch ein Zusammenspiel von Aufruf zur Erinnerung und Abruf bzw. Evokation des Erinnerungsbildes zustande:

»Der Aufruf der Erinnerung ist jener Sprung, durch den ich mich ins Virtuelle, in die Vergangenheit versetze; in eine gewisse Region der Vergangenheit, auf diesem oder jenem Niveau der Kontraktion. Wir halten diesen Aufruf für einen Ausdruck der eigentlichen ontologischen Dimension des Menschen, genauer: des Gedächtnisses. […] Erst dann, wenn wir uns auf eine bestimmte Ebene, auf der die Erinnerungen liegen, versetzt haben, dann – und nur dann – beginnen sie sich zu aktualisieren. […] Sie werden zu Erinnerungsbildern, die »abgerufen« werden können.«[52]

In Bezug auf das Wiedererkennen von Sprache und die damit verbundene Erinnerung, spricht Deleuze von einer »Transzendenz des Sinns«, die charakteristisch ist für jeglichen Erinnerungsvorgang.

---

[49] Vgl. Deleuze, G., *Bergson zur Einführung*, a. a. O., 3. Kapitel: »Das Gedächtnis als virtuelle Koexistenz«, 69–94.

[50] Der Begriff des Unbewussten bei Bergson unterscheidet sich fundamental von dem Freuds. Es handelt sich bei Bergson um wirklich passive, nicht um verdeckt aktive Komponenten des Bewusstseins.

[51] Deleuze, G., *Bergson zur Einführung*, a. a. O., 83.

[52] Ebd., 83 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Sinn dessen, was ich durch die Erinnerung wahrzunehmen imstande bin, wird im selben Erinnerungsprozess durch den Sprung in die ontologische Sphäre überschritten, indem ich ihn erst durch das Erinnerungsbild finde, das ich wenngleich schon gefunden hatte. »[J]ede Gegenwart verweist auf sich als Vergangenheit«[53] und ist mit der Zukunft koexistent, insofern sie sich gegenseitig bedingen. Der Grund für diese Struktur liegt in der wesenhaften Bewegung insbesondere des bewussten Lebens.

Diese ontologische Deutung des Erinnerungsprozesses schildert in treffender Weise die Tiefe, mit der die Theorie Bergsons arbeitet, und erklärt, wie die Beziehung zwischen reiner Erinnerung und Erinnerungsbild zu denken ist. Das Unbewusste als Ort der rein formhaften Erinnerungen, deren Form allerdings gleichzeitig immer beginnt Inhalt und Sinn anzunehmen, sobald das Bewusstsein seine äußerlichen Zwecke nicht mehr ohne es bewerkstelligen kann, und zugleich die Abhängigkeit und Vernetzung des sensorisch-motorischen Komplexes »Körper« mit den für seine Handlung notwendigen geistigen Prozessen, bedeutet für Bergson den Spalt zwischen Körper und Geist überbrückt zu haben.

Eben diese Verbindung als Prozess, oder, um die bergsonsche Terminologie zu verwenden, als Bewegung, macht die Bedeutung des Gedächtnisses aus. »Translation« und »Rotation« sind dabei die beiden bedeutenden Einzelbewegungen:

> »[…] jedes vollständige Gedächtnis antwortet dem Anruf eines gegenwärtigen Zustandes mit zwei gleichzeitigen Bewegungen, einer der Translation, mit der es entschlossen der Erfahrung entgegengeht und sich in Hinblick auf die Handlung mehr oder minder zusammenzieht, ohne sich zu teilen, und einer anderen der Rotation um sich selbst, durch welche es sich auf die momentane Lage hinorientiert, um ihr die nützlichste Seite zuzuwenden.«[54]

Noch einmal: »Ich erinnere mich« – das bedeutet, dass sich das Reich der reinen Erinnerung durch eine Bewegung, die Bergson Translation nennt, in seiner unendlichen Ausdehnung so kontrahiert, dass es in dem, wofür ich meine Erinnerung in der vermeintlichen Gegenwart brauche, zusammenkommen kann. Das heißt, es schränkt sich ein, insofern es seine unendliche Ausdehnung im seelischen Leben so zusammenzieht, dass es »meine Vergangenheit« als den für die bevor-

[53] Ebd., 79.
[54] MG, 165.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

stehenden Zwecke notwendigen Hintergrund bildet. Die so kontrahierte Vergangenheit verschmilzt mit meiner Gegenwart, indem sie durch die Rotation Erinnerungsbilder aus der reinen Erinnerung extrapoliert und sie als solche in die »gegenwärtige« Situation nützlich einflechtet. Ein dynamisches Körperverhalten bringt diese beiden Bewegungen in Einklang miteinander, um letztendlich zu gewährleisten, dass eine Körperbewegung die Erinnerung zur Erfüllung ihres Zwecks führt, der durch mechanisches Körperverhalten realisiert wird.

Was nun durch diese Bewegungen zur Gegenwart geworden ist, ist schon wieder Vergangenheit. Im Ganzen wird eine Vergangenheit zur Gegenwart, die sich in diesem Werden notwendig zu ihrer eigenen Vergangenheit im Jetzt macht, da sie mit der sie konstituierenden Vergangenheit immer schon verschmilzt.[55] Genau genommen heißt das, dass der Prozess der Wahrnehmung als »Anlaß zur Erinnerung« durch die Aktualisierung des Virtuellen in der reinen Erinnerung die Wirklichkeit gestaltet, indem er sie in Zusammenhänge setzt, die er aus der Vergangenheit nimmt. Wahrnehmung bezeichnet also einen Prozess, in dem sich sowohl die Perspektive auf die Wirklichkeit, als auch die auf die Vergangenheit erst entscheidend formen. Das, was im Allgemeinen als Situation bezeichnet wird, und das im weiteren Verlauf dieser Untersuchung weiter in den Fokus kommen muss, hat seine Bedeutung also nicht streng genommen als Gegenwart der Welt, sondern als Wahrnehmungspunkt, an dem sich meine Vergangenheit, meine Gegenwart und meine Zukunft auf einen Nutzen zuspitzen, der dieses Jetzt erst als Situation auslöst. Durch die Wahrnehmung – so könnte man vor diesem Hintergrund sagen – engagiert sich der Mensch in die Situation. Vorher fehlt jeglicher Sinn.

Durch die Beschreibungen des Aktualisierungsprozesses stößt man in der Lektüre Bergsons also schon auf die in seiner Philosophie prominente Eigendynamik des Lebens. Die erinnernde Wahrnehmung spielt in der Form ihrer Lebendigkeit die Rolle eines Schnittpunktes zwischen Materie und Gedächtnis und damit zwischen mir und der Welt. Durch das mich formende und durch mich geformte Leben bin ich mit der Welt verbunden. Eben darin findet sich das, was im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung steht: *Die Situation*

[55] Vgl. Deleuze, G., *Bergson zur Einführung*, a. a. O., 92 f., der Letzteres zum konstitutiven fünften Merkmal jeder gelungenen Aktualisierung macht.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und die in ihr stattfindende Überbrückung der Distanz zwischen mir und der Welt ist das, was als Engagement des Menschen in die Welt bezeichnet wird.

Diese herausragende Rolle der Vergangenheit für unser Seelenleben wird durch ihre Virtualität gekennzeichnet, die einer Aktualität der Gegenwart gegenübersteht.[56] Die Gegenwart verliert dabei ihren Gehalt und Inhalt. Es bleibt allerdings die Frage, inwiefern Bergson gerade von seinem philosophischen Ausgangspunkt her die Zukunft vielleicht zu Unrecht aus dem Spiel lässt. Die Ausrichtung des Körpers auf Handlung und die Auswahl der Erinnerungsbilder nach Nutzen für die Handlung verweisen doch ohne Zweifel auf Zukünftiges. Bergson beraubt hier die Intentionalität einer Handlung ihrer eigenen Zeitdimension.[57]

Was diese Untersuchungen aber *en detail* zeigen, ist der genaue Vorgang, den Bergson schon in *Zeit und Freiheit* thematisierte. Sie zeigen, wie genau die in unserem Geist angesiedelte Dauer sich jeglicher Festlegung entzieht und sich in Prozessen bzw. Bewegungen als Geflecht von wiederum verschiedenen konstitutiven Bewegungen der Materie (Gehirn, Körper) mit dem Geist (Gedächtnis, Erinnerung) manifestiert. Zwar wird eine Aufschlüsselung der einzelnen Aspekte dargestellt, doch die Gesamtbetrachtung wird durch den fundamentalen Bewegungscharakter des Geistes immer wieder in Frage gestellt. Die Bewegung des Geistes, will man sie in Worte *fassen*, ist notwendig unvollständig, weil sie somit eine angehaltene Bewegung ist. Es gibt nur eine einzige Methode, mit der man die Bewegung selbst in den Blick bekommen kann: die Intuition.

---

[56] MG, 139. Vrhunc erkennt vier verschiedene, koexistente Modi der Vergangenheit bei Bergson: die Erinnerung des Gegenwärtigen in der Gegenwart, die Erinnerung, die Vergangenheitsschichten, die eine Lebensperiode darstellen und die aktualisierten Erinnerungsbilder. Auf eine genaue Kritik dieser Interpretation kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Es sollte allerdings bedacht werden, dass die Abgrenzung dieser einzelnen Modi voneinander sehr schwierig ist. Das bezieht sich insbesondere auf die Abgrenzung des letzten Modus, der aktualisierten Bilder, zum ersten als der Erinnerung des Gegenwärtigen. Vrhunc selbst betont gerade diesen Zusammenhang der konstitutiven Bedeutung beider für einander in anderen Zusammenhängen. Eine Unterscheidung dieser Modi wird aber dem konstitutiven Zirkel zwischen Erinnerungsleistung und Realitätswahrnehmung nicht gerecht. Auch die Betonung ihrer Koexistenz leistet nicht genug. Vgl. Vrhunc, Mirjana, *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 240–243.

[57] Vgl. hierzu auch Vrhunc, die Bergsons Einseitigkeit in Bezug auf die Vergangenheit ebenfalls als einen der größten Schwachpunkte seiner Theorie der Wahrnehmung erkennt. Vgl. ebd., 269 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3. Die Intuition

Die Intuition ist systematisch notwendig, soll die Philosophie Bergsons ihr Recht behalten. Es muss für Bergson möglich sein, die Bewegungen des Lebens, die Dauer, den Geist zu erkennen, ohne sich einer Homogenität hinzugeben, die deren Erkenntnis zerstückeln würde.

»Die Intuition, von der wir sprechen, bezieht sich also vor allem auf die innere Dauer. Sie erfaßt eine Aufeinanderfolge, die keine Nebeneinanderstellung ist, ein Wachstum von innen her, die ununterbrochene Verlängerung der Vergangenheit in eine Gegenwart hinein, die ihrerseits in die Zukunft eingreift. Es ist die direkte Schau des Geistes durch den Geist.«[58]

Die Intuition ist direkt, d. h. unmittelbar. Sie ist die Verbindung des Geistes mit der Dauer, mit seiner eigenen Bewegung. Die Wirklichkeit ist, ganz gemäß den Ausführungen aus *Zeit und Freiheit* und *Materie und Gedächtnis*, eine wirkliche Veränderung. Wissenschaftliche Erkenntnis, die Ergebnisse im Raum festhält, ist demgemäss nicht fähig, diese Wirklichkeit zu erfassen.[59] Nur die Intuition als »Berührung« oder sogar »Koinzidenz« des Bewusstseins mit der sich bewegenden Wirklichkeit – als »Denken in der Dauer« –, löst sich von den Momentaufnahmen, die uns eine homogene Wirklichkeit suggerieren.

Um diese Definitionen richtig verstehen zu können, ist es notwendig, die Intuition in Abgrenzung zum Instinkt und zum Intellekt zu betrachten. Bergson selbst gibt in *Schöpferische Entwicklung* eine Darstellung des Instinkts und des Intellekts und zeigt in Abgrenzung zum letzteren die herausragende Funktion der Intuition auf. Instinkt und Intellekt gleichen sich danach ursprünglich darin, dass sie die Vermögen sind, durch die Nutzen und Zweck in der Welt erkannt und für den Menschen brauchbar gemacht werden: »[…] *vollendeter Instinkt ist das Vermögen der Anwendung, ja des Aufbaus organischer Werkzeuge, vollendeter Intellekt das Vermögen der Verfertigung und Benützung anorganischer Werkzeuge.*«[60]

Während es der Gang der Natur ist, ganz von selbst die Aufgaben ihrer Verwirklichung durch die Ausbildung und Nutzung der ihr zur Verfügung stehenden Mittel zu verwirklichen, ist es der In-

[58] DSW, 44.
[59] Vgl. DSW, 46 f.
[60] *Schöpferische Entwicklung*. [SchE] Zürich: Coron-Verlag, 1967, 163.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tellekt, der durch eine Anstrengung zwar das Gleiche zu tun vermag, es allerdings auf einer anderen Ebene verwirklichen kann. Der Intellekt weiß seine Ziele durch Nutzbarmachung anderer Werkzeuge als die der Natur zu verwirklichen, denn er weiß die Formen und Strukturen zu erkennen, die die Natur hat, während der Instinkt auf den Stoff der Natur allein geht. Für Bergson bedeutet das, dass beide *»zwei divergierende, aber gleich glänzende Lösungen ein und desselben Problems«*[61] darstellen, nämlich des Problems der Bewältigung der Aufgaben des Handelns in der Welt, die über Mittel ihren Zweck erfüllen. Die Natur ist somit die Verwirklichung ihres Zwecks mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln des Organischen. Der menschliche Intellekt aber ist durch Reflexion in der Lage Anorganisches als Mittel zum Zweck herzustellen, zu benutzen und damit die ihm gestellten Aufgaben zu meistern. Der Intellekt weiß Beziehungen zu denken, die dem Instinkt verborgen bleiben. Er macht aus dem Menschen jenen *homo faber*, der sich der Natur gegenüberstellen kann. Dennoch ist dem Intellekt keine Vormacht gegenüber dem Instinkt einzuräumen, denn beide sind als angeborene Fähigkeiten nur zwei verschiedene Weisen der Bewältigung lebensdefinierender Aufgaben. Und Bergson betont ausdrücklich, dass der Intellekt nicht die Vormachtstellung hat, die ihm im Allgemeinen gegenüber dem Instinkt gegeben wird: *»Es gibt Dinge, die einzig der Intellekt zu suchen vermag, die er jedoch aus sich heraus niemals finden wird. Diese Dinge finden könnte nur der Instinkt; er aber wird sie niemals suchen.«*[62]

Der Unterschied beider bezieht sich in erster Linie auf ihre Herangehensweise an die Welt, deren Ergebnisse im Falle des Intellekts »etwas *Gedachtes und Bewußtes*«, im Falle des Instinkts »etwas sich *Abspielendes und Unbewußtes*«[63] sind.

Die Intuition stellt nun eine Weise des Weltzugangs dar, die sich von den beiden genannten Weisen unterscheidet. Sie ist der »uninteressierte, der seiner selbst bewusst gewordene Instinkt«, der »ins Innere des Lebens«[64] führt. Die Intuition ist eine Art mittlerer und auch vermittelnder Weg zwischen den Welten der Homogenität und

[61] SchE, 165.
[62] SchE, 173.
[63] Vgl. SchE, 167.
[64] SchE, 194.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Heterogenität. Sie ermöglicht es dem Geist, über seine Bewegungen in seiner ihm ganz spezifischen Weise zu reflektieren.

Im Laufe der Entwicklung der Natur bzw. des Lebens des Menschen hat sich der Intellekt als eine vorrangige Macht herausgestellt und den Instinkt wie die Intuition überholt. Es ist der Intellekt, der das menschliche Leben vorrangig lenkt. Die Wissenschaften versuchen das Leben in Konzepten und Worten zu erfassen, doch eine vollständige Erkenntnis würden sie nur durch die Intuition erlangen. Sie ist, nach Bergson, der Weg, der es dem Menschen ermöglicht, das, was ihm durch den Intellekt auf der Seite des Instinkts verborgen bleibt, zu erkennen und sich zu Nutze zu machen. »In der Menschheit aber, an der wir teilhaben, ist tatsächlich die Intuition dem Intellekt fast vollständig geopfert worden«[65], und deshalb ist es die Aufgabe der Philosophie ihre Stärke gegenüber dem Verstand wieder zu beweisen, indem sie als Metaphysik ihre Wahrheit unter Beweis stellt.

»Dieser entschwindenden, dieser ihren Gegenstand nur je und je beleuchtenden Intuitionen muß die Philosophie sich bemächtigen; einmal um sie festzuhalten, zum anderen um sie zu weiten und in eins zu versöhnen. Je weiter aber die Philosophie in diesem Werke fortschreitet, um so klarer erkennt sie, dass die Intuition der Geist selbst, ja in gewissem Sinne das Leben selbst ist: während sich der Intellekt in Nachahmung des in die Materie erzeugenden Prozesses von ihm abschnürt. Damit wird Einheit des geistigen Lebens sichtbar. Erkannt aber wird sie nur, wenn man in die Intuition eingeht, um von ihr zum Intellekt vorzuschreiten; denn vom Intellekt zur Intuition wird man niemals gelangen.«[66]

Ausgangspunkt jeglicher Wissenschaft (bzw. Philosophie) muss also der Intellekt sein, denn nur von ihm aus kann man sich der Intuition nähern und das Leben selbst zum Gegenstand einer Untersuchung machen. Sich zu nähern ist dabei die einzig mögliche Weise der Erkenntnis, denn selbst die Sprache ist Ausdruck des Intellekts und kann der Erkenntnis der Intuition nicht gerecht werden. Wollte man also Bergson vorwerfen, das Reden über die Intuition sei per definitionem nicht möglich, so würde man offene Türen einrennen:

»Die Intuition wird sich übrigens nur durch die Intelligenz mitteilen können. Sie ist mehr als Idee; sie wird sich jedoch, um sich mitzuteilen, der Idee bedienen. Wenigstens wird sie sich vorzugsweise den konkreten Ideen zuwenden, die

[65] SchE, 272.
[66] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

noch einen Anflug von Bildhaftigkeit besitzen. Vergleiche und Metaphern werden hier das suggerieren, was man nicht wird ausdrücken können.«[67]

So ist die Intuition mehr als ein Gefühl, denn sie ist Gewissheit innerhalb der Dauer des Lebens und mehr als Erkennen, denn sie ist auch das Erkennen des Nicht-Erkannten. Die Intuition ist der Zugang des Intellekts zur Sphäre des Lebens, die seinen eigenen Mitteln zum großen Teil verschlossen bleibt. Sie zeigt der Philosophie die Möglichkeit auf, in der Wissenschaft etwas vergessen zu haben, dessen Bewandtnis sich durch ihre Abwesenheit aufzeigt.

Zur Erkenntnis der Notwendigkeit einer solchen Methode kommt Bergson unweigerlich durch die Feststellung der Bewegung im Geist. In *Materie und Gedächtnis* sieht er keinen anderen Weg auf die Wahrnehmung genügend eingehen zu können, als durch die intuitive Methode:

»Man könnte die Erfahrung an ihrer Quelle aufsuchen, oder vielmehr oberhalb jener entscheidenden *Biegung*, wo sie von ihrem ursprünglichen Wege in der Richtung auf unseren Nutzen hin abweicht und im eigentlichen Sinne die *menschliche* Erfahrung wird. […] Unsere Erkenntnis der Dinge wäre alsdann nicht mehr relativ hinsichtlich der fundamentalen Struktur unseres Geistes, sondern nur hinsichtlich seiner oberflächlichen und erworbenen Gewohnheiten und der zufälligen Form, welche ihn durch unsere körperlichen Funktionen und unsere niederen Bedürfnisse gegeben wurde. Die Relativität der Erkenntnis wäre demnach keine endgültige.«[68]

Die Intuition stellt damit den methodischen Kernpunkt der bergsonschen Philosophie dar. Zugleich Methode und Gegenstand seiner Philosophie, legt sie offen, wie der menschliche Geist einzig an Erkenntnis über sich selbst und über die Natur des Lebens kommen kann. In der Intuition wird, wie die Beschreibung der Wahrnehmungszusammenhänge zeigte, der Dualismus zwischen Erkennendem und Erkanntem zugunsten einer einheitlichen Bewegung des Geistes überstiegen. Dieser Überstieg ist genau der Prozess der Intuition, die sich inmitten des Lebens befindet und ihm sein Recht auf das Erkanntwerden nicht erst gibt, sondern sich in Gegenseitigkeit mit ihm im Prozess des Erkennens zeugt. Die Intuition ist da, wenn der Intellekt sich zu sehr auf sich selbst stützt, d. h. wenn er seine Gewissheit aus seinen eigenen Ergebnissen schöpft ohne sich der Bewegung des Le-

[67] DSW, 58.
[68] MG, 180 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bens zu erinnern. Sie ist die metaphysische Methode, die sich einer (natur-)wissenschaftlichen Herangehensweise nicht als Alternative, sondern als unterstützende, vielleicht auch ermahnende Methode zur Seite stellt. Bergsons Philosophie will daran erinnern, dass es eine Herangehensweise an die Welt gibt, deren Anfangspunkt im Hinabstieg ins eigenste Innere liegt, wo wir den Ausgang finden, die Oberfläche zu begreifen.

»Mit Methoden, die bestimmt sind, das absolut Fertige zu erfassen, vermag sie [– die Wissenschaft –, M. G.] im allgemeinen nicht in das einzudringen, was erst wird, vermag sie nicht der Bewegung zu folgen, das Wesen zu erfassen, das das Leben der Dinge ist. Diese letzte Aufgabe gehört zur Philosophie.«[69]

Die Unmittelbarkeit der Intuition macht es der Philosophie möglich, auf das zu reflektieren, was das Leben ausmacht. Dieser Zugang eröffnet gleichzeitig die Möglichkeit auf den Umgang des Menschen in der Welt zu »reflektieren«, der sich dadurch zu erkennen gibt, dass der Mensch durch sein Leben, d. h. seine ihm eigenste Bewegung, an etwas teilhat, das ihn stetig dazu bringt, zu handeln bzw. die Bewegungen des Lebens fortzuführen. Die Intuition ist somit ebenso eine herausragende Methode, um auf die Tatsache zu schließen, dass es eine »Integration« bzw. ein Engagement des Menschen in weltliche bzw. »lebendige« Zusammenhänge gibt.

4. Der praktische Geist

Die Trennung zwischen innerer Bewusstseinswelt und äußerer Erscheinungswelt ist die zwischen einer Welt, die sich grundsätzlich einer wissenschaftlichen Beschreibung anhand von Gesetzen entzieht, und der Welt, in der die Verräumlichung der Dauer es uns ermöglicht, feste Anhaltspunkte in wissenschaftliche Gesetze zu binden. Der schärfste Ausdruck dieses Gegensatzes ist der Gebrauch der Sprache, die sich auf die erste Sphäre »qualitativer Veränderungen« nicht anwenden lässt, die – so Bergson – sogar in ihrem Gebrauch schon ein Anhalten des Flusses der inneren Zeit ist. Jedes Wort ist die Konkretion eines Unkonkretisierbaren:

»Ein Gefühl, eine Vorstellung schließt eine unbegrenzte Pluralität von Bewusstseinstatsachen in sich ein; diese Pluralität wird aber nur vermittelst einer

[69] DSW, 145.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Art von Entfaltung in jenes homogene Medium zur Erscheinung gelangen, das einige Dauer nennen, das aber in Wirklichkeit Raum ist. Wir gewahren dann einander äußerliche Termini, und diese Termini werden nicht mehr die Bewußtseinstatsachen als solche sein, sondern ihre Symbole oder, genauer gesprochen, die Worte, die sie ausdrücken.«[70]

Dass die Sprache nicht fähig ist, unsere Bewusstseinsinhalte vollständig wiederzugeben, ist für Bergson keine neue Entdeckung. Seine Philosophie geht allerdings insofern tiefer an dieses Problem heran, als er die Begründung für dieses Defizit des Ausdrucks darin sieht, dass wir keine andere Möglichkeit haben als uns mittels der Sprache in Simultaneitäten zu versetzen, die es uns ermöglichen die homogene Realität des Außen, die wir immer ganz klar begreifen, in Unterscheidungen zu kategorisieren, Zahlen zu nutzen, Abstraktionen zu vollziehen, kurz, zu sprechen.[71] »[D]er Gedanke bleibt inkommensurabel mit der Sprache«.[72] Daher ist das Bewusstsein unweigerlich darauf angewiesen, Symbole zu verwenden[73], die ihm die ungeteilte und undifferenzierte Dauer fassbar machen. Es kann gar nicht anders, will es etwas als seinen Inhalt denken.

»Das Bewußtsein steht im Zwange eines unersättlichen Unterscheidungsbedürfnisses und substituiert der Wirklichkeit ihr Symbol oder apperzipiert die Wirklichkeit nur durch das Symbol. Da das auf solche Weise durch Refraktion entstandene und dadurch in Teilstücke zerkleinerte Ich sich für die Bedürfnisse des sozialen Lebens im allgemeinen und der Sprache im besondern unendlich besser eignet, zeigt das Bewusstsein dieses Ich vor und verliert so das fundamentale Ich allmählich aus dem Auge.«[74]

Dieser Gedanke aus *Zeit und Freiheit* wird durch Bergson noch erweitert. Er erkennt nämlich, dass die Sprache immer auch eine Öffnung hat, dass sie mehr sagt als das Wort, das sie benutzt. Der Ausdruck in der homogenen bewegungslosen Welt ist immer ein Ausdruck, der zwei Seiten hat: genau wie das Denken ist er zum einen darauf angewiesen, das Starre bzw. die Form mitzuteilen, die einer Konvention genügen und so eigentliche Kommunikation gewährleisten, und zum anderen drückt die Sprache immer auch das Unausdrückbare mit sich aus und zwar das, was das Wort zwangs-

70 ZF, 123.
71 Vgl. ZF, 75.
72 ZF, 124.
73 Vgl. DSW, 58.
74 ZF, 97.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

weise nicht mitliefern kann: die Bedeutung. Eine Philosophie, der die Sprache genügt,

»[…] wird das Wirkliche aus bestimmten umgrenzten Formen, das heißt unveränderlichen Elementen einerseits und einem Prinzip der Bewegtheit anderseits, zusammensetzen, das – als Verneinung der Form – seiner Voraussetzung nach jeder Bestimmtheit entgeht und die bloße Unbestimmtheit ist.«[75]

Bergson versteht die pragmatische Notwendigkeit bzw. den Vorrang der räumlichen Symbolwelt vor der Welt des Bewusstseins als Wesen der menschlichen Bewusstseinsarbeit. Es wird klar, dass daraus folgt, dass das Ich sich auch in eine solche Spaltung begibt, denn es erkennt sich selbst als ein Symbol dessen, was es im Fluss der Dauer ist. Erkenntnisse über die eigene und erst recht über fremde Bewusstseinsvorgänge sind von vorneherein zur Ungenauigkeit und sogar zum Ungenügen verurteilt, nutzt man doch unweigerlich Konzepte zur Beschreibung, die aus einer homogenen Fassung der Realität stammen, die das Bewusstsein nach Bergson nicht ist. Das Instrument der Intuition soll hier, zumindest für die Selbsterkenntnis, Abhilfe schaffen.

Unser Denken, d. h. das Denken, das ursprünglich aus der Dauer heraus als eine Unmittelbarkeit zu begreifen ist, ist notwendig immer darauf ausgerichtet, sich in Form von Sprache oder Handlung zu veräußern. Zum einen ist das bewusste Wahrnehmen, wie Bergson in *Materie und Gedächtnis* erklärt, immer auf Handlung ausgerichtet. Daraus ergibt sich, wie wir sahen, dass das Bewusstsein als Konglomerat des gegenwärtigen und vergangenen Wahrgenommenen immer nur die Bilder zum Gegenstand hat, die für die Haltung oder Handlung von Nutzen sind. Die anderen Bilder verschwinden in das Unbewusste bzw. bleiben virtuell und werden nicht durch den Erinnerungsakt aktualisiert.

»Denn das Bewußtsein entspricht genau dem Vermögen der Wahl, über welches das Lebewesen verfügt; es ist koextensiv dem Saume möglicher Handlungen, der die reale Handlung einfasst: Bewusstsein ist synonym mit Erfindung und Freiheit.«[76]

---

[75] SchE, 320. Hier zeigt sich die Bedeutung Bergsons für die Philosophie auch bezüglich der Sprache. Die Trennung von Zeichen und Bedeutung wird von ihm durch das praktische Denken in der Differenzierung des Intellekts vom Instinkt begründet.
[76] SchE, 268.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zum anderen ist es genau diese Orientierung auf das Praktische, die das Denken zu Einheiten macht, die in der äußeren Welt ihre Anwendung finden können. Denn unser Denken ist in uns als »Denken zum Handeln« angelegt, »sobald wir der Richtung unserer Natur folgen, denken wir, um zu handeln«.[77] In diesem Zusammenhang steckt eindeutig eine Entwicklung innerhalb der Philosophie Bergsons: während der Sphäre des Symbolischen und des Handelns in *Zeit und Freiheit* noch dieser abwertige Charakter einer »Uneigentlichkeit« anhaftet, ist es in seinem späteren Werk *Schöpferische Entwicklung* die Evolution des *élan vital*, der den Intellekt und den Instinkt getrennt hat und beide nur durch die Intuition zu verbinden weiß. Dennoch ist der Grundgedanke gleich: Denken ist auf Handlung ausgerichtet.

Damit sind Raum und Zeit, wie sie in Philosophie und Wissenschaft erklärt werden, nicht mehr als Notlösungen, ohne die die Wissenschaften nicht funktionieren könnten. Raum und Zeit sind, wie schon dargestellt wurde, Ableitungen einer sich bewegenden Wirklichkeit, der Dauer, die notwendig sind, wollen wir innerhalb dieser homogenisierten Welt arbeiten. Sie sind »Stützpunkte«, »Operationsbasen«[78], von denen aus wir unsere Tätigkeit vollziehen können. Unser Handeln ist ein Heraustreten aus der Bewegung des Lebens in die Welt der Homogenität, in der wir unsere vollzogenen, gehandelten Veränderungen an der Materie wirksam werden lassen. Raum und Zeit sind keine transzendentalen Schemata unserer Erkenntnis, wie es bei Kant heißt – denn eine Erkenntnis ist durch viel tiefere Schichten der Dauer und des Gedächtnisses verbunden –, sondern sie sind außerhalb unserer Erkenntnis, außerhalb des Lebens. Sie sind in der Außenwelt die »Schemata unserer *Wirksamkeit* auf die Materie«[79] und als solche dort abzulesen.

Hier lässt sich auch wieder der Ansatzpunkt erkennen, der Bergsons Philosophie zu einem Überschreiten des Dualismus zwischen Materie und Geist führt. Die These einer Trennung von Leib und Seele fußt auf der Annahme, dass im Gegensatz zur Einheit des Bewußtseins, die Materie unendlich teilbar ist. Nehmen wir aber mit Bergson an, dass der Raum, der diese Teilbarkeit der Materie möglich macht, nur im Rahmen unserer Wirksamkeit, d. h. unserer äußeren

[77] SchE, 296.
[78] MG, 210.
[79] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Handlung bzw. unserer handlungsmäßigen Intentionen, überhaupt zur Existenz kommt, so ist die unendliche Teilbarkeit der Materie ein Resultat der unendlichen Teilbarkeit des Raums, die nur auf Grundlage der unendlichen Teilbarkeit der Zeit und damit der homogenisierten Dauer denkbar ist.

»Die ausgedehnte Materie, in ihrer Gesamtheit betrachtet, ist wie ein Bewusstsein, wo alles im Gleichgewicht ist, sich ausbreitet und neutralisiert; von ihr stammt in Wahrheit die Unteilbarkeit unserer Wahrnehmung, so daß wir ohne Bedenken umgekehrt der Wahrnehmung etwas von der Ausdehnung der Materie beilegen können. […] die Empfindung erobert sich die Ausdehnung zurück, die konkrete Ausdehnung erhält ihre natürliche Kontinuität und Unteilbarkeit wieder. Und der homogene Raum, der sich zwischen diesen beiden Termini als unübersteigliche Schranke aufrichtete, hat dann keine andere Wirklichkeit mehr als die eines Schemas oder Symbols.«[80]

Das Zusammenspiel der Tätigkeit des Geistes mit der Handlung unseres Körpers stellt die Verbindung von Körper und Geist dar. Beide finden nur in der Dauer eigentlich statt. Die klassischen Theorien stellten sie räumlich gegeneinander, doch Bergson versucht zu zeigen, dass zwischen Materie und Geist die Bewegung der Wahrnehmung liegt, die durch die Dauer umspannt wird – nicht durch den Raum!

Als homogenisiertes kann das Denken sich mitteilen, und das ist auch der Grund für die Notwendigkeit dieser praktischen Ausrichtung: Das Bewusstsein muss notwendig zum homogenen Denken tendieren, um die dem Menschen wesentliche Sozialität, das Miteinander, zu gewährleisten:

»[Die] Anschauung eines homogenen Mediums, wie sie dem Menschen eigentümlich ist, erlaubt uns, unsre Begriffe im Verhältnis zueinander zu exteriorisieren, und enthüllt uns die Objektivität der Dinge, und so bedeutet sie durch ihre doppelte Wirksamkeit, in dem sie einerseits die Sprache begünstigt und andrerseits eine von uns selbst scharf unterschiedene äußere Welt darbietet, deren Perzeption allen Intelligenzen gemeinsam ist, eine Ankündigung und Vorbereitung des sozialen Lebens.«[81]

[80] MG, 219.
[81] ZF, 174.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

5. Persönlichkeit und Freiheit

Die Orientierung auf die Bewältigung der Anforderungen des sozialen Lebens schlägt sich auch unmittelbar in der Persönlichkeitsstruktur des Einzelnen nieder. Nach Bergson ist die Person in zwei Teile gespalten: in ein *oberflächliches Ich* und ein *fundamentales Ich*. Das oberflächliche Ich braucht die homogene Realität, um seine Symbole auf sie anwenden zu können. Dies ist nötig, da diese Weise des Bewusstseins für soziales Leben konstitutiv ist. Das fundamentale Ich, das in der Dauer lebt, die ihm eine Heterogenität an Erlebtem und die Organisation dieser Erlebnisse in seiner Person überlässt, kann nicht versprachlicht werden.[82]

In der Dauer ist jede Empfindung mit jedem Mal eine andere. Sie stößt sozusagen immer auf einen neuen Erfahrungskomplex des Ich, der sie neu integriert und sich neu organisiert. Die einzige Grundlage, auf der eine Erfahrung als gleiche identifiziert werden kann, ist das Wort, das sie wiedergeben soll. Nur solche Erfahrungen können adäquat durch Worte ausgedrückt werden, die am wenigsten unsere Persönlichkeit ausmachen, uns am wenigsten eigentümlich und damit am besten verallgemeinerbar sind. Dies macht auch den essentiellen Unterschied zur Mechanik aus. Die Vergangenheit ist für das bewusste Leben ein Gewinn, auf dem es sich aufbaut. Die Apparatur kennt eine solche Vergangenheit nicht. Für sie ist das Jetzt nur durch das Kausalitätsprinzip mit der Vergangenheit verbunden. Der Moment modifiziert hier keinen Vergangenheitskomplex, reiht sich nicht ein, wie er es im bewussten Leben tut.

Für den Menschen gibt es keine angemessene Form zur Erfassung des in der Dauer Stattfindenden. Das Anhalten des Flusses der Dauer ist so ebenso ein Anhalten an die Welt. Wäre der Mensch nur in der reinen Dauer zuhause, wäre er nur durch sein *»moi fondamental«*, so fände er keine Möglichkeit, sich in der Welt zu orientieren. Die Folge wäre Einsamkeit und Trennung von dem ihn Umgebenden.[83]

---

[82] Vgl. u. a. ZF, 97.

[83] Vgl. Vrhunc, M., *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 211 ff. Vrhunc bezeichnet hier Bergson als Existenzphilosoph *avant la lettre* (ebd., 214), da das Ich in dieser Haltlosigkeit der Dauer in einen existentialen Solipsismus gerät. Da der Mensch, so Vrhunc, in einer notwendigen Unmittelbarkeit gegenüber einer noch sinnlosen Welt existiert, tritt bei ihm das auf, was z. B. bei Heidegger mit »Angst« bezeichnet wird. Der systematische Vorgriff auf einen Angstbegriff, der in der Philosophie Bergson selbst nicht thematisiert

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die nahliegende Vermutung, Bergson würde mit seiner Unterscheidung innerer Dauer von äußerer Zeit eine Entfremdung des menschlichen Bewusstseins von einer Ursprünglichkeit konstatieren wollen, ist fraglich, wenn diese Unterscheidung, dieses abkünftige Denken eines homogenen Raumes gerade Voraussetzung für den Logos ist. Das Bewusstsein ist anscheinend gerade auf diese »Entfremdung« aus. So kann man Bergson verstehen, wenn er schreibt,

»[…] daß unser äußeres und sozusagen soziales Leben für uns eine größere Bedeutung besitzt als unsre innere und individuelle Existenz. Wir streben instinktiv danach, unsre Eindrücke zu verfestigen, um sie sprachlich ausdrücken zu können.«[84]

Allerdings unterscheidet Bergson gemäß seiner beiden Sphären der Zeit zwischen einem »moi *fondamental*« und einem »moi *superficiel*«. Wie soll diese Unterscheidung verstanden werden, wenn nicht in der Weise der Abkünftigkeit der letzteren von der ersten? Die Antwort liegt in einer Unterscheidung zwischen einer Spaltung des Ichs aus psychologischer Sicht, mit der eine ganz spezifische Entfremdung einhergehen würde, und einer Unterscheidung der Ich-Formen auf ontologischer Ebene. Eine Unterscheidung zwischen »moi fondamental« und »moi superficiel« auf der Basis einer Psychologie geht von einer *Entfremdung von einem Ich* aus, die sich auf das Konzept eines »(ab)geschlossenen« Ich stützt. Von einem solchen Konzept spricht Bergson *nicht*. Vielmehr ist seine Spaltung des Ichs auf ontologischer Ebene zu verstehen. In beiden Fällen ist die eine Form des Ichs eine abkünftige, doch in der letzteren bekommt sie als ontologische eine ganz andere Bedeutung. Entfremdung bedeutet hier *nicht Entfremdung als Entfernung* von etwas Einzuhaltendem. Die Übernahme dieser Theorie auf das Gebiet der Psychologie wäre ein Akt der Auslegung, der in Fortführung der bergsonschen Gedanken legitim wäre.[85] Allerdings spricht Bergson hier von einem »moi

---

wird, ist zwar legitim in Anbetracht der Vereinzelung des Ichs in dieser Philosophie, er scheint jedoch nicht notwendig auf eine Existenzphilosophie zu verweisen, wenn man bedenkt, dass zur Existenzphilosophie mehr als nur die Befindlichkeit der Angst gehört. Ein viel markanteres Merkmal der Existenzphilosophie ist dagegen die Interpretation der Existenz als eigener Vollzug bzw. als Selbstverhältnis. Dies jedoch ist bei Bergson so nicht unmittelbar zu finden. Die Argumentation Vrhuncs, dass eine mögliche Sinngebung durch das Ich in der symbolischen Kraft zu finden sein müsste, die durch die bergsonsche Philosophie abgelehnt wird, erhält gerade dadurch ihre Richtigkeit.

84 ZF, 98.

85 Vgl. z. B. Koutroufinis, S., »Über die Affinität der Zeitphilosophie Henri Bergsons

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

fondamental« im Sinne eines dem anderen Ich *immer fundamental zugrundeliegenden*, ihn ausmachenden Ichs, was man vielleicht die Persönlichkeit nennen könnte[86], das also, was mein Handeln zu meinem mich ausdrückenden, mich charakterisierenden macht. Nur so kann man verstehen, wenn er schreibt: »[…] die Bewußtseinsvorgänge hingegen durchdringen sich gegenseitig sogar wenn sie sukzessiv sind, und in dem einfachsten von ihnen kann sich die ganze Seele abspiegeln.«[87]

Das Ich ist wesenhaft gespalten in ein sich fundamental in seiner Existenz ausdrückendes und in ein die soziale Bindung an die Welt konstituierendes Ich.[88] Die Handlungen, die wir vollziehen, die Sprache, die wir benutzen, unser gesamtes Verhalten ist von einer Prägung durchzogen, die es zu dem uns eigenem macht. Oder, um mit Bergson zu sprechen, unser fundamentales Ich, das unser gesamtes Leben in einem ungreifbaren Konglomerat lebendiger Eigenschaften hält, bestimmt die Weise unseres oberflächlichen Ichs. In dieser Bestimmung – Bergson spricht auch von einer »Färbung« – sind wir absolut frei. Diese Freiheit ist eine ontologische, insofern das Sein des menschlichen Bewusstseins bezüglich der Prägung seines konventionellen Ichs frei *ist*.

»Der freie Entschluß nämlich entspringt aus der ganzen Seele und die Handlung wird um so freier sein, je mehr die dynamische Reihe, an die sie geknüpft ist, eins zu werden tendiert mit dem fundamentalen Ich.«[89]

---

zum Ammonschen Verständnis von Zeiterleben«, in: *Dynamische Psychiatrie*, 33. Jg., 1.–2. Heft 2000, Heft 180/180, 137–158, der aus der ontologischen Spaltung des Ichs in ein oberflächliches und ein fundamentales eine Spaltung auf Ebene der Psyche folgert. Eine solche Folgerung ist auf der Grundlage der bergsonschen Philosophie durchaus schlüssig. Durch einen Vergleich der Zeitphilosophie Bergsons und der Theorie des Zeiterlebens bei Günther Ammon (Dynamische Psychiatrie) wird ein klarer Brückenschlag zur Bedeutung der bergsonschen Philosophie für das Gebiet der Psychiatrie gemacht, vgl. 152: »Psychische Gesundheit als Prozeß ist auf das Vermögen, die Balance zwischen beiden [›Dauer‹ und homogener Zeit] immer wieder herstellen zu können, angewiesen.«

86 Bergson benutzt selbst diesen Ausdruck, vgl. ZF, 129.

87 ZF, 76.

88 Vgl. Martin Heidegger *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1993, 42: »Verloren kann es [das Dasein] sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, insofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist.« Natürlich darf man hier nicht vergessen, dass unter fundamentalontologischer Perspektive die Rede von einem Ich und einem Bewusstsein erst einer Destruktion bedürfte.

89 ZF, 126.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Weil die Sprache ein Verbündeter der verräumlichten Zeit ist, weil sie durch reziproke Exteriorität notwendig nie den Sinn fassen kann, gerade deshalb ist jene Handlung, die nicht durch sie erklärt werden kann, die also einfach aus uns selbst kommt, die freieste:

»[I]n den schicksalsschweren Stunden, wo es sich um die Meinung handelt, die wir anderen und vornehmlich uns selbst von uns geben werden, da wählen wir *ohne jegliche Acht dessen, was man gemeinhin ein Motiv nennt;* und dieses Fehlen jeden angebbaren Grundes ist um so auffallender, in je tieferem Sinn wir frei sind.«[90]

»In allen Zeitpunkten der Erwägung modifiziert sich das Ich«,[91] und jedes Anhalten und Definieren wäre nur ein Ausschnitt. Da wir in der Dauer leben, und damit die verrechenbare Zeit nicht uns selbst entspricht, *sind* wir frei. So kommt Bergson in *Zeit und Freiheit* zu folgender Definition für die Freiheit:

»Freiheit nennt man die Beziehung des konkreten Ich zur Handlung, die es ausführt. Diese Beziehung ist undefinierbar, eben weil wir frei sind; denn man kann zwar eine Sache, nicht aber einen Fortschritt analysieren.«[92]

Die Undefinierbarkeit wird hier über den Umweg der Dauer zur hinreichenden Bedingung für die ontologische Bestimmung. Wir *haben* keine Freiheiten, schon allein weil eine Mehrzahl von Freiheit keine Wesensbestimmung sein könnte, doch wir *sind* frei. Diese Freiheit liegt im Fortschritt unseres je persönlichen Wesens begründet. Eine Handlung wird erst dadurch zu einer freien Handlung, dass sie aus meiner ganz eigenen persönlichen Motivation heraus kommt. Deshalb kann man zwar nie im vorhinein sagen, »Ich bin frei folgende Handlungen zu erwägen«, sondern eine Handlung wird sich erst als eine freie herausstellen, wenn sie vollzogen wurde und dann dadurch, dass unsere ganze Persönlichkeit an ihr teilhat.

»Kurz, wir sind frei, wenn unsere Handlungen aus unserer ganzen Persönlichkeit hervorgehen, wenn sie sie ausdrücken, wenn sie jene undefinierbare Ähnlichkeit mit ihr haben, wie man sie zuweilen zwischen dem Kunstwerk und seinem Schöpfer findet.«[93]

---

[90] ZF, 128. Hervorhebung, M. G. Vgl. dazu auch Vrhunc, Mirjana, *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 77: »Frei zu sein ist ein existentielles Grundverhältnis des menschliches Lebens, eine Qualität unseres persönlichen Seins im Ganzen und nicht eine von diesem persönlichen Sein ablösbare Eigenschaft von welcher Art auch immer.«

[91] ZF, 129.

[92] ZF, 163.

[93] ZF, 129.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das Verhältnis von Schöpfer und Kunstwerk ist hier zum einen klärend, jedoch auch verwirrend. Das Kunstwerk ist die freiheitliche, ganz persönliche Veräußerung nicht nur in dem Sinne, dass sein Schöpfer es frei geschaffen hat, sondern auch dahingehend, dass *nur er* es so geschaffen haben kann. Der Begriff ›Schöpfer‹ zeigt hier eindeutig die Beziehung zwischen Handelndem und Handlung an. So wie eine Kopie immer nur die Schöpfung einer Kopie ist und niemals an das Kunstwerk heranreicht, ist die freie Handlung diejenige unserer ganzen Person. Dennoch wird unsere Freiheit nicht erst geschaffen. Sie wird vielmehr erst durch unsere Handlung verwirklicht. Ob eine Handlung frei, dem fundamentalen Ich entspringt, kann ich erst sagen, wenn sie geschehen ist. Eine Vorhersage ist nicht möglich.

Mit Bezug auf den Wahrnehmungsprozess, erkennt Bergson den Ursprung der Freiheit genauer: Die Wahrnehmung als das, was den Geist mit der Materie verbindet – vermittelt durch die Bilder des Gedächtnisses und die Bewegungen des Körpers – ist der entscheidende Punkt, an dem die Freiheit in die Welt kommt. »Der Geist entnimmt der Materie die Wahrnehmungen, aus denen er seine Nahrung zieht, und gibt sie ihr als Bewegung zurück, der er den Stempel seiner Freiheit aufgedrückt hat.«[94] Das ist das Ergebnis in *Materie und Gedächtnis:* In der Freiheit des Geistes ist die Wurzel der Beziehung zwischen Körper und Geist zu suchen – das Bild. Im Bildbegriff liegt bei Bergson der Schnittpunkt zwischen Außen und Innen. Der Übergang zwischen Materie und Geist ist durch unendlich viele Grade gekennzeichnet, die alle durch die Dauer des Geistes im Erinnerungsprozess und deren unmittelbaren Zusammenhang mit den Bewegungen (Intentionen) des Körpers verbunden sind. »Jede Wahrnehmung beansprucht eine gewisse Dichte der Dauer, setzt die Vergangenheit in die Gegenwart fort und nimmt dadurch am Gedächtnis teil.«[95]

Versteht man mit Bergson die Freiheit als ein Verhältnis des Ichs zur Handlung das durch die Eigenart der bewusstseinsmäßigen Dauer bestimmt wird,[96] so lässt sich sagen, dass durch die Handlung erst eine Veräußerung und damit der Kontakt zur Welt stattfindet. Unter Handlung versteht man dann jeglichen Akt einer Homogenisierung von Bewusstseinsgegebenheiten. Diese Homogenisierung ist das

[94] MG, 250.
[95] MG, 244.
[96] Vgl. das Zitat auf S. 59.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

notwendige Verhalten in der Welt und ist gleichzeitig die Äußerung unserer Freiheit. Nur durch die ganz eigene Handlung kann ich frei sein. Doch es steckt in jeder Handlung, so homogen sie sein mag, ein Stück dieser Freiheit. Mein Verhalten ist mein Verhalten, weil ich in meiner Persönlichkeit frei bin. Das heißt aber auch: *Meine mir eigene Dauer ist das Fundament einer Gewissheit im Umgang mit der Welt, denn in ihr finde ich die Sicherheit, durch die ich mit der Welt verbunden – in sie engagiert – bin und durch die ich mich in meinem Handeln selbst in die Welt bringe. Ich kann mich nicht anders verstehen als in der Welt des Verstandes engagiert durch ein Fundament, dass es mir erlaubt mich als freies fundamentales Ich in ihr zu finden.*[97]

6. Die Bewegung

Aus den Ergebnissen in *Zeit und Freiheit* und denen in *Materie und Gedächtnis*, die alle auf die Dauer als die wahre Organisation des Bewusstseinslebens verweisen, wird ein weiteres Grundthema der bergsonschen Philosophie deutlich: es gibt etwas, was dem Mechanismus entgeht und das die gesamte Wirklichkeit immanent prägt: die Bewegung.

Die Bewegung ist die Grundlage der gesamten Untersuchungen Bergsons – der Gegenüberstellung von Dauer und homogener Zeit, der Eigentümlichkeit des Erinnerungsprozesses und der daraus resultierenden Persönlichkeit und schließlich der Freiheit. All diese Wegmarken der bergsonschen Philosophie fußen auf der das Leben definierenden und es antreibenden Bewegung. Die Dauer des Bewusstseins ist Bewegung. Bewegung ist Veränderung als solche, in dem Sinne, dass sie nicht die Kalkulation der Differenz zweier gegebener Punkte ist, sondern eine eigene Größe, die sich uns unmittelbar zeigt. Wirklich ist nur die Veränderung selbst.

---

[97] Vgl. ZF, 100: »Das Gefühl selbst ist ein Lebewesen, das sich entwickelt und folglich fortgesetzt verändert; wäre dem nicht so, so wäre nicht zu verstehen, wie es uns allmählich einem Entschlusse zutreiben könnte: unsere Entschließung würde vielmehr unmittelbar gefasst werden. Es lebt daher, weil die Dauer, worin es sich entfaltet, eine Dauer ist, deren Momente einander durchdringen […]«.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Es gibt hier nur eine ununterbrochene Dynamik der Veränderung – einer Veränderung, die niemals ihren Zusammenhang in einer Dauer verliert, die sich endlos aus sich selbst weiter gebiert.«[98]

Es ist der Intellekt, der hauptverantwortlich dafür ist, dass uns die Wirklichkeit nicht in ihrer Bewegung präsent ist. Unser Intellekt bezieht sich ausschließlich auf das Unbewegliche, das was sich in keinerlei Entwicklung befindet und deshalb als gegeben hingenommen werden kann. »Das restlos Neue erkennt der Intellekt genauso wenig an wie das radikale Werden«[99], weshalb Bergson ihm eine *»natürliche Verständnislosigkeit für das Leben«*[100] zuschreibt.

Der Intellekt bzw. der Verstand gibt uns die Wirklichkeit immer in Ausschnitten, die er gemäß seiner Wahrnehmung von der Realität macht. Ein solcher Ausschnitt ist nicht einfach das, was man gemeinhin als Augenblick begreift – kein empfundenes Jetzt, denn das kann es nicht geben – sondern er ist ein Stillstand und deshalb die unzulängliche Weise einer Beziehung zur Welt, die uns niemals ihr Geschehen aufdecken kann. Die Wirklichkeit, so wie der Verstand sie uns zeigt, ist eine Aufeinanderfolge einzelner Momentbilder, die von ihm in Reihe gesetzt, einen Film ablaufen lassen *»[D]er Mechanismus unseres gewöhnlichen Denkens ist kinematographischen Wesens«*.[101] Die Bewegung wird durch das Unbewegliche erfasst.

Bewegung steht jedem Formgebungsakt entgegen. Alles, was wir wissen, bzw. was uns der Verstand sagt, ist dadurch unzulänglich, dass es nur ein Querschnitt aus der Bewegung des Lebens ist. So wie sich das Seelenleben in seiner Dauer fließend bewegt und unhaltbar ist, so ist alles, was wir als Realität verstehen, durch Formen entstanden, die sich aus der kinematografischen Eigenart des Verstandes ergeben. Alles ist eigentlich Bewegung und sich selbst formende Bewegung zugleich. Das, was wir aus der Entwicklung fassen, sind

---

98 DSW, 27. Vgl. auch ebd., 28. In *Schöpferische Entwicklung* erläutert Bergson dies ganz anschaulich am Beispiel der Entwicklung eines Jungen, vgl. ebd., 309: »Die Wirklichkeit, sie, die das *Übergehen* vom Kinde zum Alter der Reife ist, entgleitet uns zwischen den Fingern. Was wir halten, sind nur die imaginären Stillstände ›Kind‹ und ›Mann‹; und nahe genug sind wir daran zu behaupten, einer dieser Stillstände *sei* der andere – genauso wie der Pfeil des Zenon, nach diesem Philosophen, an allen Punkten seines Fluges *ist*. Würde die Sprache sich nach der Wirklichkeit modeln, dann wahrlich würde sie nicht sagen, ›das Kind wird zum Manne‹, sondern vielmehr, ›zwischen Kind und Mann ist Werden‹.«

99 SchE, 184.

100 SchE, 185.

101 SchE, 304.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Formen, deren Veränderung wir zwar innerhalb unseres Weltverständnisses zulassen, die aber gerade deshalb immer nur Veränderung von einer Form zur anderen, nie Veränderung an sich sind.

»[E]s gibt keine Form, da Form ein Unbewegtes ist, Wirklichkeit aber Bewegung. Real ist einzig die kontinuierliche Formveränderung; *Form ist nur eine von einem Sich-Wandeln genommene Momentaufnahme.*«[102]

Das Resultat ist ein »Kaleidoskop« der Momentaufnahmen, das unser »Weltbild« darstellt. Dieses ändert sich mit jeder neuen Formgebung und gibt jeder neuen Form wiederum ihren Anlass. Die Bewegung der Wirklichkeit ist das Drehen unseres Kaleidoskops an Einzelaufnahmen, die in ihrer je neuen Anordnung neue Möglichkeiten der Kinematografie der Wirklichkeit zulässt. Die wirkliche Realität – die Bewegung selbst – trägt den Prozess, ist aber selbst nicht erfassbar. Denn der Verstand steht immer außerhalb ihrer in einer Beobachterposition, die ihr Gegenüber stets ebenfalls in Position zwängen will. Formbildung auf symbolischer Ebene ist deshalb immer von der Formbildung auf der Ebene des Lebensprozesses getrennt. *Symbole bilden ihre Eigenständigkeit indem sie die Lebendigkeit opfern*. Das Seelenleben bzw. die Persönlichkeit bleibt durch die Vernetzung mit dem Leben verbunden – es ist sogar diese Bewegung selbst. So ist sie stets an die Geschichte gebunden und ist die Fortführung bzw. die stete Arbeit an sich selbst. »*Wo immer Leben ist, liegt auch ein Buch aus, dem die Zeit sich einschreibt.*«[103]

Der *élan vital*[104] ist die das Leben tragende Kraft, er ist sozusagen das »Thema des Lebens« bzw. seines »Buches«. In Abgrenzung zu den zu seiner Zeit wissenschaftlich populären Evolutionstheorien von Darwin und Lamarck, besteht Bergson darauf, dem Leben seine eigene Macht zurückzugeben und ihm jegliche deterministische Theorie als eine Verkennung des Verstandes gegenüber zu stellen. Das Leben ist Bewegung, ist Indeterminiertheit:

»[D]ie Rolle des Lebens besteht darin, Indeterminiertheit in die Materie hineinzutragen. Indeterminiert, ich meine unvorhersehbar, sind die Formen, die es je

---

[102] SchE, 300.

[103] SchE, 62. Zum »Formwandel des Lebens« auch in Zusammenhang mit der Philosophie Ernst Cassirers vgl. Vrhunc, Mirjana, *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 123–131.

[104] Obwohl die Übersetzung von *élan vital* in *Lebensschwungkraft* im Allgemeinen als unzulänglich angesehen wird, wird die Darstellung sich aus Mangel an einer besseren Übersetzung im Folgenden dieser Übersetzung von G. Kantorowicz bedienen.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und je im Maß seiner Entwicklung schafft. Immer indeterminerter, ich meine freier, ist auch die Aktivität, der diese Formen zum Träger dienen sollen.«[105]

Die Vielfalt des Lebens ist Resultat einer Aufsplitterung der Lebensschwungkraft aus dieser Vielfalt. Sie setzt sich selbst die Impulse, und ihre Verzweigungen gehorchen keiner Notwendigkeit, sondern sind selbst jeweils schöpferisch.

So wie die Bewegung des Geistes im Prozess der erinnernden Wahrnehmung der Grund für die Freiheit ist, so wie auch die Bewegung des Bewusstseins in seiner Formung der Persönlichkeit Freiheit bedeutet, *so ist das Leben selbst die Freiheit in der Welt*. Theorien der Evolution, die sich auf rekonstruierte Schemata verlassen, um die Determinationen lebendiger Prozesse vorherzusagen, begehen genau den Fehler, aus der Rekonstruktion bzw. Retrospektion eine Aussage über Wesensmerkmale einer sich auch in Zukunft vollziehenden Bewegung zu machen. Dagegen spricht aber die Freiheit des Lebens.

Die Ordnung, die das Leben bestimmt, ist keine Determination der Auslese, sondern das Differenzierungsgeschehen einer Schwungkraft, die das Leben antreibt.

»Die *Lebensschwungkraft*, von der wir sprechen, ist im Grunde ein Verlangen nach Schöpfung. Sie kann nicht absolut schöpferisch sein, weil sie die Materie, das heißt die Umkehrung ihrer eigenen Bewegung, vorfindet. Wohl aber bemächtigt sie sich dieser Materie, ihrer, die reine Notwendigkeit ist, und trachtet danach, eine größtmögliche Summe von Indeterminiertheit und Freiheit in sie hineinzutragen.«[106]

Während die klassische Philosophie die Natur in Stufen der intellektuellen Quantität einteilte und so vom Stein bis zum Menschen eine einzige Entwicklung der Bedeutung des Geistes sah, ist für Bergson der *élan vital* die Verschiedenheit des Lebens nicht als eine Steigerung, sondern als eine Differenzierung der Wesen des Lebens zu sehen. Diese Differenzierung im Sinne einer Verästelung zeigt die verschiedenen Realisationen des Lebensschwunges auf, die – alle vom »großen Odem des Lebens«[107] getragen – verschiedene Formen der Kombination Instinkt und Intellekt darstellen. Das Leben ist eine einheitliche Vielfalt seiner selbst, die ihre Harmonie nicht in einer

[105] SchE, 152.
[106] SchE, 257.
[107] SchE, 153.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Teleologie, sondern in ihrem lebendigen Kern findet, der sich durch alle Differenzierungen hindurch äußert.

Ganz wie der Geist immer auf einen Nutzen aus ist und nur von dieser Vorgabe her seine Inhalte bestimmt, so ist die Differenzierung des *élan vital* immer die Lösung der Konfrontation des Lebens mit der Materie. Wo Leben als Freiheit auf Materie als Determination trifft, ist es der *élan vital*, der die Lösung in seiner Aufspaltung bewältigt.

»Die Differenzierung ist stets die Aktualisierung einer Virtualität, die unabhängig von der Existenz ihrer aktuellen, divergierenden Linien Bestand hat«[108], deshalb ist die Totalität des Lebens in jeder Ausformung vorhanden, aber in jeweiliger Hinsicht abgespalten. Immer darauf bedacht, den Konfrontationen, die sich ihm stellen, durch Werkzeuge zu trotzen, hat *das Leben den Menschen als Werkzeug der Freiheit entwickelt*. Indem der Mensch fähig ist, den Determinismus der Natur zu benutzen und ihn sich selbst als Werkzeug dienlich zu machen, entsteht genau die Freiheit, die den Menschen ausmacht. Denn als praktisch orientiertem Geist geht es dem Menschen um die Vereinheitlichung seiner Welt. Der *homo sapiens*, dessen Intellekt Macht über den Instinkt ausübt, wird zum *homo faber*, der sich dieses Verstandes zur Erfüllung seiner Zwecke zu bedienen weiß, denn »[…] *der Intellekt, auf das hin angesehen, was seine ursprüngliche Haltung zu sein scheint, ist ein Vermögen, künstliche Gegenstände, insbesondere Werkzeug herstellende Werkzeuge zu verfertigen, und diese Anfertigung ins Unendliche zu vermannigfaltigen.*«[109]

Was Bergson also durch die Dauer und die Lebensschwungkraft aufzeigt, ist die Tatsache, dass der Mensch durch seine Freiheit dazu fähig ist, das Faktische auf seine Möglichkeiten hin zu überschreiten – eine Einsicht, die sich durch die ganze weitere Untersuchung tragen wird.[110]

In der Orientierung auf den Nutzen geht dem Bewusstsein, wie schon beschrieben, die Sicht auf die Dauer, die das Leben bestimmt, verloren. Denn das, was der Intellekt als Freiheit wahrnehmen kann,

---

[108] Deleuze, G., *Bergson zur Einführung*, a. a. O., 120.

[109] SchE, 162.

[110] Dies wird sich nämlich als wesentlich für das Verständnis eines existentialphänomenologischen Engagementbegriffs herausstellen, wie die Ausführungen zu Sartre und Merleau-Ponty zeigen werden.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ist immer nur innerhalb der Naturnotwendigkeiten zu sehen. Das Schöpferische des Lebens selbst, das, was Neues erst zu Neuem machen kann, und das der Anteil der Freiheit am Geschehen ist, muss von ihm mangels intuitiver Fähigkeit zur Bewegungslosigkeit verstummen.

Doch das Leben ist unbewusst diese Bewegung und die Intuition lässt den Geist an ihr teilhaben. *Leben ist ein Prozess, der sich als élan vital in einer Eigendynamik von Geben und Nehmen, von Formen und Geformtwerden, ereignet.*[111] Bergson selbst spricht von der Welt als einem »solidarischen Ganzen«. Dieses solidarische Ganze umfasst das gesamte Streben der Lebensdynamik, das den Einzelprozessen eine Art dialogisches Prinzip zuschreibt. Die Wahrnehmung spielt dabei für den Menschen die entscheidende Rolle, denn sie ist einer dieser Prozesse, innerhalb dessen er der Welt nicht allein rezeptiv begegnet, sondern mit ihr zusammen im Austausch eine neue Gestalt aus Bildern formt. Der Geist erfasst und formt die Welt zugleich noch bevor der Intellekt (bzw. der Verstand) sie in Bezeichnungen und Worten zum Stillstand bringen kann. Was den Geist hier wesentlich ausmacht, ist nicht seine Beobachterposition, sondern er selbst ist Teil eines Geschehens, das nicht nur ihn, sondern auch die Welt, in die er eingetreten ist, weiterformt. *Der Austausch mit der Welt bedeutet eine »Formbildung«*[112] *auf beiden Seiten, die als solche die Wirklichkeit bildet.*[113] *Das, was sich uns intuitiv als Wirklichkeit zeigt, ist die Bewegung des Lebens, deren Teil wir selbst waren und werden.* Was wir allerdings als Wirklichkeit »begreifen«, kann nur ein mangelhafter Ausschnitt sein. Denn die der Natur zugrunde lie-

---

[111] Zur Erläuterung dieses Prozesses vgl. auch Vrhunc, M., *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 99–132 und Köchy, K., »Im Ozean des Lebens. Bergsons Philosophie des Lebens auf der Suche nach der natürlichen Ordnung«, in: R. Elm, K. Köchy, M. Meyer (Hrsg.): *Hermeneutik des Lebens. Potentiale des Lebensbegriffs in der Krise der Moderne.* Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1999, 117–154; und ders., »Leben – Wissenschaft – Philosophie. Der prozessuale Ansatz bei Bergson«, in: A. Bucher, D. Peters (Hrsg.): *Evolutionen im Diskurs. Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie.* Regensburg, 1998, 127–153.

[112] Vgl. Vrhunc, M., *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 111–145.

[113] Vgl. Merleau-Pontys Ausführung zur Philosophie Bergsons in *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956–1960.* [Natur] Hrsg. v. D. Séglard, übers. v. M. Köller. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000, 81–108; hier 94: »Die lebendige Natur ist also ein endliches Einheitsprinzip, das sich mit einer Kontingenz arrangiert, die es nicht beherrscht, sondern das sich in dieser Kontingenz zu verwirklichen und also zu entwerden hat. Indem es wird, entwird das Leben.«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gende Ordnung ist unabhängig von jeglicher Wissenschaft da. Sie kann durch keine gezielte Betrachtung erfasst werden.

Von der Bewegung geht das Leben aus. Die Bewegung ist das, was Bergsons Philosophie wirklich zu einer originären Philosophie macht. Sie ist der gedankliche Ausgangspunkt, von dem aus die Zeitphilosophie, die Freiheitsphilosophie, die Wahrnehmungsphilosophie und schließlich der der Philosophie Bergsons so eigene *élan vital* zu verstehen ist.

7. Die Spaltung des Weltverhältnisses und das Engagement

Bergsons Philosophie stellt das Bestreben dar, gegenüber den Wissenschaften die Wirklichkeit einer einheitlichen Vielfalt des Lebens zu vertreten. Wo die Wissenschaften ihre Entdeckungen in Form von Einheiten darzustellen versuchen, die sich so weit wie möglich verrechnen lassen, um ihre Wiederverwertbarkeit zu garantieren, will Bergson das Leben setzen, das sich einer solchen Einheitsbildung notwendig widersetzen muss, da es durch die Bewegung als solche gekennzeichnet ist.

Das Leben – der *élan vital* – ist die vereinende Kraft die die Vielheiten ihrer selbst verbindet. Einheit und Vielheit sind in der Bewegung des Lebens aufgehoben, insofern sie sich als Kraft der Aufsplitterung selbst durch alles hindurch zieht. Innerhalb dieser Einheit des Lebens ist alles mit allem verknüpft. Es ist ein Reich an Wechselwirkungen, die die Vielfalt dieser Einheit ausmachen und die die Bewegungen selbst in Gang halten. So stellt sich unserem Bewusstsein die Welt als eine Welt von Bildern dar, die, gemäß der möglichen Wirkung meines Körpers auf sie, diese Welt erst formen. Diese Formbildungsprozesse in der Wahrnehmung, die in enger Verbindung mit der Erinnerung ein »Weltbild« in ständiger Veränderung zeichnen, sind verantwortlich für unser intuitives Verständnis der Welt. Der Verstand bzw. der Intellekt ist es erst, der uns die Welt in ein Erkanntes formt und sie so unserem Bewusstsein berechenbar macht. Das, was Bergson das »solidarische Ganze« nennt, ist der Rahmen unseres Weltverständnisses auf intuitiver und letztlich auch auf intellektueller Ebene. Alles, was uns erscheint, erscheint uns als Bild. Alle Bilder sind in einem Bildungsprozess gebunden, den wir mitsteuern, indem wir uns in das Gefüge von Bild und Welt als handelnde Wesen einbinden. Dies geschieht noch vor jeglicher begrifflichen Festlegung.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In dem Maße, in dem wir selbst Teil des solidarischen Ganzen der Welt sind, sind wir auch impulsgebende Kraft innerhalb seiner. Die Reflexion über unser Handeln ist dabei ein sekundärer Akt, dem etwas zugrunde liegt, das als der Ursprung unseres Selbst- wie auch unseres Weltverhältnisses zu verstehen ist:

»[…] handeln und sich handelnd wissen, in Kontakt treten mit der Realität, ja sie – nur aber nach ihrer Bedeutung für das werdende Werk, für die Schürfung der Furche – leben, das ist die Funktion des menschlichen Intellekts. Dennoch badet uns ein wohliger Strom, dem wir die Kraft selbst zu Arbeit und Leben entschöpfen. Jeden Augenblick eratmen wir etwas von diesem Ozean von Leben, dem wir eingesenkt sind, fühlen wir, wie sich unser Wesen, oder doch der Verstand, der es lenkt, nur durch eine Art örtlicher Erstarrung aus ihm gebildet hat.«[114]

Was Bergson beschreibt, ist grundsätzlich das, was als der wesentliche Aspekt eines Engagements des Menschen in der Welt bezeichnet werden kann: die Einbettung des Menschen in ein solidarisches Ganzes. Jedoch muss dieses solidarische Ganze bei Bergson am Ende als ein *Weltverhältnis* bezeichnet werden, das den Menschen von einem *Verständnis der Welt* trennt.

Bergsons Ausgangspunkt sind die *données immediates de la conscience*. Das Ursprüngliche der Erfahrung soll in seiner Reinheit erfasst werden, und das bedeutet wiederum, sich jenseits von Realismus sowie Idealismus auf die Suche nach dem zu machen, was alles Lebendige verbindet und dennoch dafür sorgt, dass unsere Individualität in keiner Weise angezweifelt werden kann. Dieses Verbindende ist für Bergson das Leben, das den Menschen mit einer wesenhaften Freiheit versieht, die dem Leblosen abgeht. Dass der Mensch sich als *Lebe*wesen innerhalb eines »solidarischen Ganzen« bewegt, dessen Teil er *durch seine Individualität* ist, bedeutet für Bergson, dass es eine Sphäre unserer Existenz gibt, auf die wir nicht mit festen Konzepten und Begriffen zugreifen können. Denn diese Konzepte und Begriffe würden das festhalten und seiner Freiheit berauben, was als Festgehaltenes keine Aussage über sein lebendiges Wesen zu machen erlaubte. Die einzige Möglichkeit, diese ursprüngliche Verbindung zur Welt bzw. die Integration des Lebewesens in die Natur zu thematisieren, ist für Bergson die Intuition.

Was die Intuition liefert, ist ein Blick auf die das Leben aus-

114 SchE, 207 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

machende Wechselwirkung zwischen dem Menschen und allem, was ihn umgibt. Das Leben verlangt einen Austausch mit dem, was ihm begegnet. In diesem Sinne zeigt Bergsons Philosophie, dass die Wahrnehmung z. B. eine Bewegung ist, die sich abseits reiner Subjekt/Objekt-Relation vollzieht und zwischen mir als lebendigem Wesen, das Vergangenheit hat, und der Welt, die mich angeht, indem sie mir meine Möglichkeiten aufweist, stattfindet. *Das Leben ist eine Auseinandersetzung mit der Welt, die es durchzieht und die als Durchzogene verstanden werden muss. Es ist die Bewegung der Dialogizität im solidarischen Ganzen der Welt, innerhalb dessen der Mensch dadurch frei ist, dass er lebt. Wenn man vor diesem Hintergrund von einem Engagement des Menschen in die Welt sprechen kann, so deshalb, weil der Mensch als* Lebe*wesen in die Welt engagiert ist.*

Es ist allerdings fraglich, wie Bergson das Leben anderer Menschen in das des Einzelnen einbeziehen will. Denn durch den Ausgangspunkt bei der Beschränkung auf die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewusstseins, ist der Einfluss anderer Bewusstseine automatisch ausgeschlossen. Zugleich macht die Abwertung symbolischer Repräsentation bei Bergson nicht nur die Erfahrung fremder Subjektivität, sondern auch jede Selbsterkenntnis unmöglich. Nur die Intuition öffnet uns uns selbst; dann jedoch nicht als fassbare Person, und der Fremde bleibt uns in der Intuition verborgen. Der einzige Weg, um auf den Anderen zu schließen, wird von Bergson durch den *élan vital* als vereinigenden Fluss des Lebens möglich.

Indem Bergson die eigentliche Verbindung mit dem *élan vital* in die Intuition und damit ins Irrationale verlegt, setzt er dem gegenüber eine objektive Welt des Rationalen. Der Mensch ist folglich Bewohner zweier Welten. Zum einen ist dort die Welt, der er bewusst ausgesetzt ist. Sie ist die Welt des Intellekts, der sich in ihr zurecht zu finden weiß, indem er ihr kalkulierbare Einheiten unterschiebt. Auf der anderen Seite ist dort die Welt der Bewegung oder des Lebens. In ihr kann der Intellekt nicht greifen, denn der Fluss des Lebens ist nur einer intuitiven Besinnung auf die unmittelbare Erfahrung zugänglich. Diese beiden Welten sind immer gleichursprünglich und eigentlich so eng miteinander verwoben, dass man sie nicht trennen kann. Die Welt der Bewegung ist in ihrer grundlegenden Verbindung zur Wirklichkeit der entscheidende Faktor im Formbildungsprozess der intellektuellen Welt. Eine intellektuelle Welt ohne die fließende Beeinflussung der intuitiven Seite der Welt ist nicht zu denken. Deshalb gelingt es Bergson zwar zunächst den Dualismus zwischen Geist und

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Materie mit Hilfe der Übergänge zwischen geistiger Arbeit und Bilderfassen zu überbrücken, doch nur auf Kosten der Errichtung eines neuen Dualismus – dem zwischen reinem Intellekt und lebendiger Freiheit. Für die vorliegende Untersuchung stellt sich die Frage, ob diese Zweiteilung tatsächlich möglich ist, ohne den Gedanken aufzugeben, dass der Mensch in eine Welt engagiert ist. Entspricht diese Sicht des Selbst- und Weltverhältnisses tatsächlich der unmittelbaren Erfahrung?

Für Bergson – das sollte klar geworden sein – sind die Sphäre der lebendigen Dauer und diejenige der Rationalität nicht gleich zu gewichten. Die freiheitliche Welt unserer Unmittelbarkeit ist die ursprünglichere, weil sie diejenige des Lebens ist. Die Aufgabe des Philosophen ist es, das Leben bzw. die Freiheit gegenüber den wissenschaftlichen Einordnung stark zu machen. Die Philosophie Bergsons ist Appell an die unmittelbare Erfahrung der Lebendigkeit mit dem Ziel der Auflösung aller rationalen Anhaltspunkte.

»Mit allem aufräumend, was bloßes Bildsymbol ist, wird er [der Philosoph, M. G.] die Welt sich auflösen sehen in ein reines Fließen, in eine Kontinuität des Fließens, in ein Werden, und wird sich so dazu bereiten, die reale Dauer dort aufzufinden, wo sie zu finden immer noch not tut: im Reich des Lebens und des Bewußtseins.«[115]

Darin liegt aber genau das große Problem für eine Klärung des Engagementgedankens. Dadurch, dass die Bedeutung von Symbolen und letztlich von Sprache nicht in das ursprüngliche Selbstverhältnis des Menschen mit einbezogen wird, fehlt deren Einfluss auf das Weltverhältnis des Menschen. Dass Symbole unser Leben mit formen und dass die Kultur als große Quelle gesellschaftlicher Symbolik unser Leben mit trägt, das wird in Bergsons Philosophie nicht beachtet.[116] Seine Philosophie vernachlässigt so einen entscheidenden Aspekt unseres Umgangs in der Welt.

Für die vorliegende Untersuchung bedeutet das, dass es im Weiteren notwendig einer philosophischen Methode bedarf, die es erlaubt, das Rationale und die Konstitution des Sinns sowie deren beider Bedeutung für den Menschen mit aufzunehmen. Die phänomenologische Methode kann dies leisten.

---

[115] SchE, 356.

[116] Vgl. dazu in ihrer ausführlichen Kritik Vrhunc, M., *Bild und Wirklichkeit*, a. a. O., 267–276.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

II. Edmund Husserl – Die Intentionalität als Engagement des Bewusstseins

Die Darstellung der Philosophie Bergsons hat die vorliegende Untersuchung durch die Klärung des ontologischen Freiheitsbegriffs bereichert. Die Freiheit ist in der Bewegung des Lebens fundiert und entgeht dadurch jeder kausalistischen Grundlegung. In dem, wie wir uns in der Welt verhalten, sind wir grundsätzlich frei, und diese Freiheit ist der Ausdruck des Lebens durch uns. Dennoch ist die Freiheit immer eine Freiheit der Situation, die von uns verlangt auf sie zu reagieren. Diese Art der Freiheit bleibt in ihrem negativen Sinne beschränkend, stellt sich aber unter einem ganz besonderen Aspekt als positive dar: Die Situation wird von uns in der je eigenen Art und Weise freiheitlich »verwirklicht«, so dass eine Dialogizität zwischen uns und der Situation und damit der Welt, in der und zu der wir uns verhalten, ihr Fundament bildet. Dieser Austausch findet allerdings, und das sieht Bergson von seinem Ausgangspunkt aus so nicht, auf einer Ebene des Sinns und der Bedeutung des Gegebenen für uns statt. Die Phänomenologie Husserls setzt nun dort an, wo sich die Welt als unsere je eigene bewusste Welt gibt. In welcher Weise die Situation, d. h. die Welt in ihrer Offenheit an Möglichkeiten, sich uns als »sinnvoll« konstituieren kann, soll durch den »Rückgang auf die Phänomene« geklärt werden. Auf der Suche nach der Klärung und der Genese eines Engagementbegriffs wird von diesem Ansatzpunkt aus ein entscheidender Schritt getan. Es soll nun gezeigt werden, dass die Phänomenologie als Bewusstseinsphilosophie grundsätzlich das Engagement des Menschen zum Thema hat. Denn Bewusstsein ist *per se* engagiert.

Das Werk Husserls bietet in seiner scheinbar unendlichen Fülle eine Vielzahl von möglichen Ansatzpunkten seiner Darstellung. Die folgende Darstellung soll sich allerdings auf die für das Thema sinnvoll erscheinenden Werke beziehen und weniger einen vollen, kaum zu leistenden Überblick über die Phänomenologie Husserls geben. Dabei sollen zuerst einmal die methodischen Grundvoraussetzungen der

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Phänomenologie erörtert werden (1.), um dann auf den für das Vorhaben maßgebenden Charakter der Transzendentalität (2.) und der Bedeutung von Lebenswelt und Horizont (3.) in der späteren Philosophie Husserls zu kommen. Auf dieser Grundlage wird sich der entscheidende Aspekt der *Intentionalität als Engagement* erst zeigen (4.).

1. Der Ausgangspunkt der Phänomenologie

Die vorherrschende rationale Grundeinstellung des Menschen zur Welt ist die, dass er die Welt als objektiv abgeschlossenes Seiendes, von ihm Getrenntes und ihm gegenüber Gestelltes versteht. Diese Einstellung wird traditionell im philosophischen Paradigma des cartesianischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* dargestellt. Die Phänomenologie Edmund Husserls will, nicht ohne methodische Anleihen an Descartes, diesen Dualismus dahingehend überdenken, dass die Beziehung zwischen den Gegenständen und dem Bewusstsein, in der die Welt ihre Geltung erst findet, neu gefasst wird. Der Ausgangspunkt dazu ist letztlich wie schon bei Bergson die Evidenz der unmittelbaren Gegebenheit der Erfahrung für das Bewusstsein. Gefragt wird aber nun nach dem Ursprung des Selbstverständnisses, mit dem wir die Welt als unsere Welt nehmen. Die damit entstehende transzendentale Philosophie versteht sich durch diesen Rückgang auf die Konstitution von Welt überhaupt als eigentlich strenge Wissenschaft, die an die Wurzeln unserer Welterfahrung rührt und dadurch als philosophische Grundlegung apodiktischer Qualität fungieren soll. »Das Sein der Welt auf Grund der natürlichen Erfahrungsevidenz darf nicht mehr für uns selbstverständliche Tatsache sein, sondern selbst nur ein Geltungsphänomen«[1], und als solches muss es untersucht werden.

Die oben erwähnte Grundeinstellung ist das, was Husserl die *natürliche Einstellung* des Menschen zur Welt nennt. Sie vernachlässigt, wie gesagt, die Bedeutung der Welt für das Bewusstsein bzw. deren Konstitution, die den Gegenstand phänomenologischer Untersuchungen darstellt. Nach Husserl ist nämlich »[…] alles im weitesten Sinne Gegenständliche […] nur denkbar als Korrelat möglichen

[1] Husserl, E., *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie.* [CM] Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995, 19.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bewußtseins, näher: eines möglichen ›ich denke‹ und somit beziehbar auf ein reines Ich.«[2]

Was hier in Zusammenhang mit dem »reinen Ich« als Grundsatz beschrieben wird, ist eine Ausformulierung der Bewusstseinsstruktur, die der Phänomenologie als Fundament dient: der Intentionalität. Der von Brentano in leichter Veränderung übernommene Intentionalitätsbegriff sagt vorerst nichts weiter aus, als dass das Bewusstsein notwendig immer ein Bewusstsein von etwas ist bzw. dass alles Gegenständliche uns notwendig als Korrelat unseres Bewusstseins oder zumindest als ein mögliches solches erscheint. Der Phänomenologe will nun diese Strukturen nicht nur untersuchen, sondern vor allem durch die Untersuchung Schlüsse über die Wesensstruktur objektiver Konstitution überhaupt ziehen. Und das Wesen der Dinge ist es, das im Mittelpunkt besonders der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* steht. Die Methode, der sich der Phänomenologe dabei zunächst bedient, ist die eidetische Reduktion. Sie ist als Methode der Wesensanschauung zu verstehen, als der Weg, mit dem die eidetische Phänomenologie von der natürlichen Einstellung abstrahieren und »das Wesen in seiner ›leibhaften‹ Selbstheit erfassend«[3] den Rückgang auf eine Sicht der Welt machen will, die durch keine Voreingenommenheiten bzw. Vor-Urteile beeinflusst ist.

Der entscheidende methodische Schritt der Phänomenologie, der sie zur Klärung der fundamentalen Konstitutionsverhältnisse führen soll, ist die transzendentale Reduktion, die zur Epoché führt. Die Epoché ist eine Haltung der »Enthaltung« und zwar der Enthaltung aller philosophischen Lehren, die über das Wesen der Dinge etwas aussagen wollen. Nur so kann auf das Fundament zurückgeblickt werden. Gleichzeitig will sie sich »nach den Sachen selbst richten bzw. […] sie in ihrer Selbstgegebenheit befragen und alle fachfremden Vorurteile beiseite tun«.[4] Was bedeutet dies aber genau für die Methode der Phänomenologie?

Anstatt in der natürlichen Einstellung zu verbleiben, will sie

---

[2] Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* [Hua IV] Husserliana IV. Haag: Nijhoff, 1952, 101.

[3] Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* [Ideen I] Tübingen: Niemeyer, 2002, 12.

[4] Ideen I, 35.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

das, was sich dem Bewusstsein zeigt, von dem befreien, was sich ihm in der Konstitution beimengt. Der Gegenstand, so wie er sich mir darstellt, zeigt sich mir nur so, wie ich ihn in eben dieser ihn bezeichnenden Weise wahrnehme. Aus der natürlichen Einstellung heraus ist der Gegenstand für mich ein Seiendes, das sich mir darbietet und dessen Wesen darin besteht, dass ich ihm begegne und es mir zu Nutzen machen kann. In der Epoché dagegen zeigt sich der Gegenstand in ganz anderer Weise. Sie stellt eine völlig andere Einstellung dar und bedeutet insofern auch eine völlig andere Weise, die Welt zu sehen. Husserl selbst sagt im dritten Teil seiner späten *Krisis*-Schrift[5]:

»Vielleicht wird es sich sogar zeigen, daß die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoché zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existentiellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist.«[6]

Worin besteht aber diese Macht der Epoché, »eine völlige personale Wandlung zu erwirken«? Was genau sieht der Phänomenologe bzw. worin besteht die Erkenntnis, die er durch die phänomenologische Methode erlangt?

a. Die Epoché als die phänomenologische Einstellung zur Welt

Die Intentionalität ist das Grundprinzip phänomenologischer Methode. Das Bewusstsein ist immer auf etwas bezogen, sonst könnte es kein Bewusstsein von … sein. Das Bewusstsein drängt also immer auf seine Erfüllung in einer Notwendigkeit, die es davon abhält ein schlichtes Nichts zu sein.[7] Es ist notwendig immer schon mit der Welt verbunden, weil es immer auf sie bezogen ist.

---

[5] Mit dem Ausdruck »*Krisis*-Schrift« ist im Allgemeinen die Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* gemeint. Ich zitiere hier aus der Gesamtausgabe der *Husserliana*, Band VI, hrsg. v. Walter Biemel, 2. Auflage, Den Haag, Nijhoff, 1962 [Hua VI].

[6] Hua VI, 140.

[7] Vgl. die Argumentation und die dadurch entstehenden Folgen für die Phänomenologie Jean-Paul Sartres weiter hinten S. 130-187.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ausgangspunkt jeglicher Wahrnehmung ist die Empfindung. Die ungegenständlichen Vorgegebenheiten der Empfindung werden in meinem Bewusstsein an ein Objekt gebunden. Die gegebenen hyletischen Momente werden in ihrer Mannigfaltigkeit gebündelt und dem Gegenstand, z. B. dem Buch, zugeordnet. Das Bewusstsein »Buch« tritt so durch den Vollzug eines sinnverleihenden Bewusstseinsaktes, der Noesis, auf, und das Buch wird zum »sinnvollen« Gegenständlichen für das Bewusstsein. Dem Bewusstsein ist somit das Sein des Gegenstandes, seine »Dinghaftigkeit« im Ganzen gegeben. Phänomenologie als Methode widmet sich den Gegenständen des Bewusstseins in der Weise, wie sie sich ihm wirklich darstellen, ohne Zufügung an das Erscheinende, allein im Modus des momentanen Gegebenseins. Das jeweilige Noema, die Sinneinheit für das Bewusstsein, ist damit Resultat einer Synthesis der Noesen in der Einheit eines Gegenstandsbewusstseins, wie Husserl es nennt, d. h. es ist der in der Sinngebung der Bewusstseinsvollzüge intentional enthaltene Gegenstand. »Jedes Noema hat seinen »*Inhalt*«, nämlich seinen ›Sinn‹, und bezieht sich durch ihn auf ›seinen‹ *Gegenstand*.«[8] Es ist dieser noematische Sinn, der den Sinn des konkreten Gegenstandes im konkreten intentionalen Erscheinen ausmacht.

Um sich nun diesen Sinn thematisch vorzunehmen, gilt es die »Thesis der natürlichen Einstellung« zu umgehen, sie »außer Aktion zu setzen«[9], um dem Sinn sozusagen zuvor zu kommen. Husserl nennt dies die »Einklammerung«, das »universale Außergeltungsetzen […] aller Stellungnahmen zur vorgegebenen objektiven Welt«.[10] Wohlgemerkt bleibt die Sinnvernetzung der natürlichen Einstellung im Grunde erhalten. Sie wird nur beiseite gestellt, denn das Augenmerk soll sozusagen an ihr vorbei auf das gerichtet werden, was sich uns tatsächlich phänomenal darbietet. Eben dies ist vorerst als Methode zu verstehen, doch was tatsächlich dabei gewonnen wird, ist das Kernstück phänomenologischer Philosophie – die Epoché.

Bei der Epoché handelt es sich also zunächst einmal um ein methodisches Prinzip der Phänomenologie. So gilt es in der Epoché gemäß der Einklammerung, sich *»hinsichtlich des Lehrgehaltes aller vorgegebenen Philosophie vollkommen des Urteils zu enthalten*

[8] Ideen I, 267.
[9] Vgl. Ideen I, 54.
[10] CM, 22.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und alle […] Nachweisungen im Rahmen dieser Enthaltung [zu] *vollziehen.*«[11] Der philosophische Schritt, der hinter der Epoché steckt, ist die transzendentale Reduktion. Durch sie wird das Phänomen auf dasjenige reduziert, was sich in der Noesis abspielt – die Aufdeckung des noematischen Sinns des Gegenstands.

»Die transzendentale Reduktion übt ἐποχή hinsichtlich der Wirklichkeit: aber zu dem, was sie von dieser übrig behält, gehören die Noemen mit der in ihnen selbst liegenden noematischen Einheit, und damit die Art, wie Reales im Bewußtsein selbst eben bewußt und speziell gegeben ist.«[12]

Im Gegensatz zur natürlichen Reflexion steht die transzendentale Einstellung den »voreiligen Erklärungen« skeptisch gegenüber. Man kann sogar sagen, dass der Phänomenologe in der Einstellung der Epoché der Welt nie so begegnet, dass er sie als vollständig konstituiert annimmt bzw. dass er auch das, was er wahrnimmt, in seiner Vollständigkeit zu überblicken versucht. Denn die Epoché als transzendentale Reflexion ist eine Reflexion auf die Konstitutionsleistungen des Bewusstseins, die als solche selbst Gegenstand einer phänomenologischen Betrachtung *ad infinitum* wird. Deshalb kann Husserl auch in seinen *Ideen I* davon sprechen, dass das Bewusstsein immer ein phänomenologisches Residuum bleibt.[13] Andererseits bedeutet das auch, dass das Bewusstsein, das hier gemeint ist, nicht jenes sein kann, das z. B. die Psychologie zum Gegenstand hat.[14] Denn dieses Bewusstsein gehört ja auch zur Welt, da es ein Objekt des psychologischen Ich ist, desjenigen Ich, welches das Bewusstsein als Gegenstand betrachtet. Das Ich allerdings, das in der phänomenologischen Reduktion übrig bleibt, ist das »reine Ich«, nämlich das Ich, das sich jeder Objektivierung prinzipiell entzieht, weil es ihr als die Bedingung seiner Möglichkeit zugrunde liegt.

In der späten *Krisis*-Schrift macht Husserl genau dies der Philosophie Descartes' zum Vorwurf: Wenn man auf ein Ego als den letzten Grund alles Wissens rekurrieren will, so muss man doch die-

[11] Ideen I, 33.
[12] Ideen I, 204.
[13] Vgl. Ideen I, 59 und 94.
[14] Gegen die empirische Psychologie gerichtet schreibt Husserl z. B.: »Uns ist die Frage nach der empirischen Genesis gleichgültig, uns interessieren die Erlebnisse nach ihrem gegenständlichen Sinn und ihrem deskriptiven Gehalt.« *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, hrsg. v. Martin Heidegger, 3. Auflage. Tübingen: Niemeyer, 2000, 7 [Vorles.].

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ses Ego zwangsläufig aus der psychologischen Sicht herausnehmen. Das *ego cogito* Descartes' ist für Husserl immer noch weltliches Ich, da es als ein solches objektiv zum Bewusstseinsgegenstand genommen wird. Die Fundierungsebene des »reinen Ich« wird nicht erreicht. Das transzendentale Ich[15] der Phänomenologie will aber gerade die Ebene der Verobjektivierung durch die transzendentale Reduktion in den Blick rücken, sie als Phänomen behandeln und in der Einstellung der Epoché ins Verhältnis zum »reinen« (*un*weltlichen) Ich setzen.[16] In der für das späte Werk Husserls so charakteristischen Programmatik der Phänomenologie bedeutet das:

»Mit dem bloßen Entschluß zur Epoché, zur radikalen Enthaltung von allen Vorgegebenheiten, allen Vorgeltungen von Weltlichem, ist es nicht getan; die Epoché muß ernstlich vollzogen *sein* und *bleiben*. Das Ego [wohlgemerkt nicht das »reine Ich«, M. G.] ist nicht ein Residuum der Welt, sondern die absolut apodiktische Setzung, die nur durch die Epoché, nur durch die »Einklammerung« der *gesamten* Weltgeltung ermöglicht und als einzige ermöglicht wird.«[17]

Das reine bzw. transzendentale Ich der Phänomenologie ist damit als nicht objektives nicht der Welt zugehörig. Das heißt, dass die Epoché für den Phänomenologen nicht nur methodisch, sondern auch als fundamentale Perspektive der transzendentalen Reflexion selbst den Ausgangspunkt darstellt, von dem allein er überhaupt die Phänomenalität der Phänomene in ihrem Grunde zum Thema haben kann, denn sie schließt letztendlich alle Phänomene mit ein.

»Die objektive Welt, die für mich ist, die für mich je war und sein wird, je sein kann mit allen ihren Objekten, schöpft […] ihren ganzen Sinn und ihre Seinsgeltung, die sie jeweils für mich hat, aus mir selbst, aus mir als dem transzen-

---

[15] »Wichtige in der erkenntnistheoretischen Problematik gründende Motive rechtfertigen es, wenn wir das ›reine‹ Bewußtsein, von dem soviel die Rede sein wird, auch als *transzendentales Bewußtsein bezeichnen* […]«, Ideen I, 59.

[16] Vgl. Hua VI, 83 f.: »Descartes macht sich nicht klar, daß das *Ego, sein durch die Epoché entweltlichtes Ich*, in dessen funktionierenden cogitationes die Welt allen Seinssinn hat, den sie je für ihn haben kann, *unmöglich in der Welt* als Thema auftreten kann, da *alles Weltliche* eben *aus diesen Funktionen* seinen Sinn schöpft.«

[17] Hua VI, 81. Zur genaueren Unterscheidung der Epoché als Urteilsenthaltung, die hier als methodische Epoché charakterisiert wurde und der in dieser Passage dargestellten Epoché, »die zum Bewusstsein ihrer eigenen Tragweite gekommen ist«, vgl. Orth, E. W., *Edmund Husserls ›Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie‹. Vernunft und Kultur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, 119 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dentalen Ich, dem erst mit der transzendental-phänomenologischen ἐποχή hervortretenden.«[18]

Der für das Anliegen der vorliegenden Arbeit entscheidende Punkt ist, dass die transzendental-phänomenologische Reduktion ein Ich aufdeckt, das jeder Objektivierung voraus liegt. Denn schon hier wird eine Präreflexivität, d. h. auch ein vorobjektivierender Zugang zur Welt, zum Thema, der zum Ursprung von Bedeutung und Sinn führt. Eben eine solche Seins- und Sinnsetzung entspringt erst aus ihm. Diese immanente Seinsregion steht notwendig in Beziehung zur transzendenten, räumlich-zeitlichen Welt. Das reine, transzendentale, immanente Ich »nulla ›re‹ indiget ad existendum«[19] und entzieht sich vergleichbar dem *moi fondamental* Bergsons jeglicher Kausalität und Begrifflichkeit, es ist »[…] völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explikablen Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter.«[20]

Das Sein der Welt ist durch die Struktur der Intentionalität notwendig ein Sein für ein aktuelles Bewusstsein. »Zwischen Bewusstsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes«[21], der allein durch die Konstitutionsleistung, also durch die intentionale Verbindung des Ich mit der Welt im Sinngebungsprozess überbrückt wird. Bewusstsein ist immer notwendig auf Welt bezogen – das heißt nicht allein, dass Bewusstsein immer notwendig einen Inhalt hat, sondern auch und viel fundamentaler, dass es Welt durch seine Intentionalität erst setzt. Daraus folgt umgekehrt für Husserl das Programm seiner transzendentalen Phänomenologie:

»So wie das reduzierte Ich kein Stück der Welt ist, so ist umgekehrt die Welt und jedes weltliche Objekt nicht Stück meines Ich, nicht in meinem Bewußtseinsleben als dessen reeller Teil, als Komplex von Empfindungsdaten oder Daten reell vorfindlich. Zum eigenen Sinn alles Weltlichen gehört diese Transzendenz, obschon es den gesamten es bestimmenden Sinn, und mit seiner Seinsgeltung, nur aus meinem Erfahren, meinem jeweiligen Vorstellen, Denken, Werten, Tun gewinnt und gewinnen kann – auch den eines evt. evident gültigen Seins, eben aus meinen eigenen Evidenzen, aus meinen begründenden Akten. Gehört zum eigenen Sinn der Welt diese Transzendenz irreellen Beschlossenseins, so heißt dann das Ich selbst, das Welt als geltenden Sinn in sich

[18] CM, 27.
[19] Ideen I, 92.
[20] Ideen I, 160.
[21] Ideen I, 93.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

trägt und von diesem seinerseits notwendig vorausgesetzt ist, im phänomenologischen Sinne transzendental; die aus dieser Korrelation erwachsenden philosophischen Probleme transzendental-philosophische.«[22]

Diese »Transzendenz irreellen Beschlossenseins« geht über die Subjekt/Objekt-Beziehung hinaus auf die Ebene, auf der dieser Dualismus als ein »konstitutives Ergebnis« geltend gemacht wird, »das an seinem Platz und in seiner Zeit zu rechtfertigen ist«.[23] Dass wir die Welt als Welt für uns wahrnehmen, bedarf einer phänomenologischen Grundlegung, die nur durch die Epoché erlangt werden kann. So kommt Husserl auch zu dem Schluss seiner *Cartesianischen Meditationen:* »Man muß erst die Welt durch ἐποχή verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen.«[24] Die Welt wird damit in ihrem Objektsinn beschnitten und zum Phänomen gemacht:

»[J]ede Meinung über ›die‹ Welt hat ihren Boden in der vorgegebenen Welt. Gerade dieses Bodens habe ich mich durch die Epoché enthoben, ich stehe *über* der Welt, die nun für mich in einem ganz eigenartigen Sinne zum *Phänomen* geworden ist.«[25]

Die Welt als Phänomen zu verstehen – das bedeutet sie in ihrer Konstitution durch das transzendentale Ich aufzudecken und die Beziehung zwischen beiden als Transzendenz vom Ich als Zentrum aus zu begreifen. Das wiederum verweist darauf, dass Welt nur als Geltungsphänomen zu verstehen ist, d. h. als ein Phänomen, dessen Geltung und Evidenz in den transzendentalen Konstitutionsleistungen selbst begründet liegen. Mit der Epoché geht es Husserl um die Klärung der phänomenologischen Perspektive auf dieses Phänomen:

»Ich als natürlich eingestelltes Ich bin auch und immer transzendentales Ich, aber ich weiß darum erst durch Vollzug der phänomenologischen Reduktion.

---

[22] CM, 28.

[23] Merleau-Ponty, M., »Der Philosoph und sein Schatten«, in: Ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays.* [AG] Hrsg. v. Christian Bermes, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003, 243–274, hier 248. Merleau-Ponty bezieht sich hier allerdings auf einen inhaltlich vergleichbaren Aspekt der *Ideen II*.

[24] CM, 161.

[25] Hua IV, 155. Vgl. dies in Bezug zur Spaltung des Ich bei Husserl in: Luft, S., »Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion«, in: Kühn/Staudigl (Hrsg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, 31–50, hier 40: »Die Epoché als Seinsinhibierung des gesamten natürlichen Lebens ist nicht eine Spaltung innerhalb dieses natürlichen Lebens selbst, sondern als radikaler Bruch mit diesem natürlichen Leben gleichzeitig eine Ab-Spaltung von ihm.«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Durch diese neue Einstellung sehe ich erst, dass das Weltall, und so überhaupt alles natürlich Seiende, für mich nur ist als mir mit seinem jeweiligen Sinne geltendes, als *cogitatum* meiner wechselnden und im Wechsel miteinander verbundenen *cogitationes*, und nur als das halte ich es in Geltung.«[26]

Während oben die Frage nach der Bedeutung der Epoché und ihrer Macht »eine völlige existentielle Wandlung zu erwirken« im Mittelpunkt stand, so zeigt sich nun: Die Epoché deckt das Fundament der Geltung weltlicher Phänomene auf. Die Evidenz der bewussten Welt ist damit die Grundlage phänomenologisch-wissenschaftlicher Aussagen. Die Sicht des Phänomenologen wird in der Epoché »frei« für das Wesen, und das bewirkt, dass er die Welt in ihrer Unmittelbarkeit als Bewusstseinstatsache zu sehen lernt. Hier wird deutlich, dass phänomenologische Philosophie sowohl Methode als auch Gegenstand ihrer selbst sein muss und bei Husserl ganz wesentlich durch Entwicklungs- und Reflexionsstufen charakterisiert ist. Da die Phänomenologie als Philosophie eine nicht enden wollende Reflexion auf die Phänomenalität der Welt und damit auch auf sich selbst als Phänomenologie der Phänomenologie bedeutet, ist sie stets auf sich selbst reflektierend und aufbauend – »ein endloser Dialog, endlose Meditation«.[27] Der Anfang dieser endlosen Reflexion ist schon in der Idee der Phänomenologie als Methode gesetzt. Durch die methodischen Schritte der Reduktion wird die »natürliche« von der »transzendental-philosophischen« Einstellung unterschieden. Die Reduktion liefert dadurch der Reflexion den Zugang zur Ebene der Konstitution durch das reine Ich, in dem keine weitere intentionale Struktur aufgedeckt werden kann. Die dadurch gewonnene Einsicht, das Ergebnis der Reduktion also, zeigt einen Gegenstandsbereich auf, der die weitere Untersuchung bis in das Spätwerk Husserls leiten soll.

---

[26] CM, 39. In dieser Hinsicht kann Husserl auch von einer personalen Wandlung bzw. religiösen Umkehrung sprechen. Vgl. Luft, a. a. O., 46 f.: »Wie der religiös Gewordene zwar in die gleiche Welt hineinlebt, sie aber nun anders versteht (etwa als ›Schöpfung Gottes‹), nimmt der phänomenologisch ›Umgewendete‹ die Welt und sich selbst ›anders‹ wahr, nämlich erweitert um den transzendentalen Horizont. Der sich selbst durch absolute Reflexion seines ›tiefsten Seins‹ bewußt gewordene erkennt sich selbst ›neu‹, durchschaut aber auch gleichzeitig damit sein früheres Sein als ›Weltkind‹.«

[27] Merleau-Ponty, M., *Phänomenologie der Wahrnehmung* [PhW], 18. Vgl. auch ebd.: »Die Unvollendung der Phänomenologie, ihr beständig inchoaktiver Charakter sind nicht Zeichen des Scheiterns, sondern unausweichlich, sofern ihre Aufgabe ist, das Geheimnis der Welt und das Geheimnis der Vernunft zu enthüllen.«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

War die Untersuchung vorerst auf die Explikation des intentionalen Verhältnisses zwischen »Ich« und »Gegenstand« bezogen, so stellt sich in den *Cartesianischen Meditationen* heraus, dass die leere Einheit eines »Ichpols« dem nicht gerecht wird, was sich uns selbst als eindeutig »gefühlte« Ichheit zeigt[28]: Identität, Personalität, der Andere müssen in die Untersuchung aufgenommen werden. Die Phänomenalität dieser Aspekte des Ichs verweist zugleich auf eine komplexere Bedeutung der Welt für die Konstitution. Die Explikation der Intentionalität als evidenzstiftender Akt, der in Bezug auf die immer hintergründige Welt die Transzendenz des *ego cogito* als Ergebnis der phänomenologischen Analyse erarbeitet, weist schon hin auf die kritische Beschränkung der Untersuchung auf das Bewusstsein, sowie auf die damit möglicherweise verbundenen Einschränkungen einer vermeintlich universalen Phänomenologie. Die Transzendentalität bleibt zwar in Husserls Philosophie die unhintergehbar letzte Konstitutionsstufe, die die objektive Welt begründet. Doch wird sie in der späteren Philosophie Husserls um ihre lebensweltliche Einbettung erweitert. Die Weiterentwicklung bis zur *Krisis*-Schrift liegt explizit darin, dass Husserl zwar den »cartesianischen Weg« zur Phänomenologie des transzendentalen Ego aus den Ideen weitergehen will, die durch ihn gewonnenen Erkenntnisse und damit die Phänomenologie selbst allerdings aus einem lebensweltlich-phänomenologischen Zirkel heraus neu betrachtet.[29] Die Epoché soll in ihm erst einen Ort finden, der ihr »selbst ihren letzten Sinn und Wert verschafft«.[30]

Im Dargestellten finden sich schon an dieser Stelle die fundamentalen Ansatzpunkte, mit denen eine Philosophie des Engagements in Husserls Denken verortet werden kann. Dabei liegt hier zunächst der Schwerpunkt auf der bewusstseinsmäßigen Bindung an die Welt, in der wir notwendig sind. Diese ist nur mittelbar, da das Bewusstsein über den Seinssinn und dem »Wie des Gegebenseins« des reinen Ich erst auf die Welt als Phänomenalität Bezug

[28] Vgl. Hua VI, 157 f.: »Ich bemerke nebenbei, daß der viel kürzere Weg zur transzendentalen Epoché in meinen ›Ideen […]‹, den ich den ›cartesianischen‹ nenne […] den großen Nachteil hat, daß er zwar wie in einem Sprunge schon zum transzendentalen ego führt, dieses aber, da jede vorgängige Explikation fehlen muß, in einer scheinbaren Inhaltsleere zur Sicht bringt, in der man zunächst ratlos ist, was damit gewonnen sein soll […].«

[29] Vgl. S. 112.

[30] Hua VI, 157.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hat.[31] Der Schlüsselbegriff hierfür ist die Intentionalität, die den Grundstock aller Phänomenologie bildet. In der Grundstruktur der Intentionalität liegt schon, dass das Bewusstsein immer schon an die Phänomene, und die Phänomene der Welt, per notwendigen Inhalt gebunden ist. Durch die Methode der Reduktion und die Einsichten der Epoché wird diese Struktur zum Gegenstand der Analyse, die auf die Transzendenz des Ich zur Welt hin stößt. In der Transzendenz liegt der Grundprozess des Bewusstseins gelegen, von dem aus überhaupt Objektivierung und Sinngebung ausgehen kann – die Konstitution. Damit geht Husserl an das Fundament der Beziehung zwischen mir und der Welt. Die Konstitution, als die Setzung, durch die uns etwas überhaupt erst als Objekt und zugleich und unmittelbar auch als Etwas im Sinnzusammenhang erscheint, ist ein grundlegender Aspekt unseres Engagements in der Welt. Diese Form bewusstseinsmäßigen Engagements reicht allerdings noch nicht an die Basis dessen, was das Wesen des Weltumgangs ausmacht. Die Transzendenz ist, wie Husserls Philosophie auch in ihrer Entwicklung immer genauer zeigt, nur die Struktur eines Zusammenhangs, der durch die Phänomenologie zum einen in seinen Einzelaspekten aufgedeckt werden kann, der allerdings auch auf Weiteres verweist, wie nun schrittweise gezeigt werden soll.

b. Der Ichpol als Ausgangspunkt der Konstitution

War das Erste Buch der *Ideen* als »*Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*« gemeint, so werden in den *Ideen II* die Ergebnisse der Analyse konstitutiver Prozesse daraufhin angewandt, wie genau sich einzelne Objektivationen vollziehen. Für das Anliegen der vorliegenden Arbeit erscheint es insbesondere wichtig, das Engagement des Ichs als Ichpol in der Welt zum einen auf seine konstitutionsanalytischen Grundlagen hin darzustellen und zum anderen, mit Merleau-Ponty im Hintergrund, auf die Rolle der Leiblichkeit für diese bei Husserl einzugehen.[32]

---

[31] Es wird die Kritik Jean-Paul Sartres sein, die zeigt, dass dieses reine Ich nicht zu denken ist. Deshalb spricht er von einer *Transzendenz des Ego*, d. h. davon, dass jegliche Intentionalität ein Bezug zum Außen, zur Welt ist. Das Ego selbst ist demnach »in der Welt« und nicht in irgendeiner Weise im Bewusstsein. Vgl. dazu die Ausführungen auf S. 130 ff.

[32] Die *Ideen II* (Volltitel: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologi-*

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Schon allein die Rede vom reinen Ich als »Ichpol« weist auf eine gewisse Eingebundenheit des reinen Ich in sein Umfeld hin. Ein Pol ist doch nur als ein solcher zu verstehen, wenn man ihn in einem Zusammenhang mit dem sieht, zu dem er Pol ist. So auch beim reinen Ich der Phänomenologie. Hier ist die Rede vom Ich als Ichpol in dem Sinne, dass das reine Ich das Zentrum seiner Welt, d. h. seiner Weltkonstitution ist. Husserl beschreibt die Weise, in der das Ich auf die Objekte zugreift, sie dadurch als Objekte konstituiert und so verfügbar macht, als eine Wechselseitigkeit von Strahlen:

»Im gewissen allgemeinen Sinn richtet sich zwar überall das Ich auf das Objekt, aber im besonderen Sinn geht mitunter ein vom reinen Ich vorschießender Ichstrahl auf das Objekt hin, und kommen von diesem gleichsam Gegenstrahlen entgegen.«[33]

In dieser Darstellung steckt der Versuch, das zu beschreiben, was in der Struktur der Intentionalität schon liegt – das Gerichtetsein auf die Welt durch das Bewusstsein gleichzeitig mit einer »Empfangsbereitschaft« für die Dinge der Welt. Es zeigt sich hier ganz deutlich die Überbrückung von rationalistischen und empiristischen Auffassungen, die entweder der konstitutiven Macht des Bewusstseins oder der objektiven Welt die Priorität im Erkenntnisprozess zuschreiben. Wenn das Ich von dem, was es affiziert, angegangen wird, es dieses allerdings »für sich« erst konstituiert, so ist die Brücke zwischen diesen Philosophien geschlagen. Weiter unten im zitierten Text fährt Husserl wie folgt fort:

»Das reine Ich lebt nicht nur in einzelnen Akten als vollziehendes, tätiges, leidendes; frei und doch objektiv angezogen geht es von Akt zu Akt fort, es erfährt Reize von den im ›Hintergrund‹ konstituierten Objekten, ohne ihnen gleich Folge zu leisten, läßt sie sich steigern, an die Bewußtseinspforte klopfen […].«[34]

Nicht zuletzt sind es in diesem Werk Husserls die noch nicht als Objekte konstituierten aber schon erfahrenen Dinge, die die Einbettung der Aktivitäten des *cogito* erst ausmachen. Sie stellen für die

schen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution = Hua IV) wurden zu Lebzeiten Husserls nicht veröffentlicht. Dennoch hatten sie gerade auf Merleau-Ponty enormen Einfluss, der am Husserl-Archiv Löwen die Möglichkeit hatte, in dieses Manuskript und weitere unveröffentlichte Schriften Husserls Einblick zu nehmen. Vgl. die Bemerkungen im Literaturverzeichnis der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., 523.

[33] Hua IV, 98.

[34] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Phänomenologie die entscheidenden Übergänge von nicht-konstituierter zu konstituierter Welt, also von »Welt überhaupt« – wie es in der Phänomenologie meist heißt – zur objektiven Welt dar. Ihre Eigenschaften als Quasi-*cogitatum* und die damit verbundene bloße Annäherung an sie durch Beschreibung werden dabei später durch den Begriff des »Horizonts der Welt« aufgefangen, zu dessen besonders wichtiger Rolle für die Phänomenologie weiter unten noch einiges gesagt werden wird.

Nun gibt es allerdings eine Schwierigkeit, mit der Husserl sich auseinander setzen muss. Wenn das reine Ich der Gegenstand seiner Untersuchungen ist, und er es so objektiviert, stellt sich die Frage, ob es zum einen noch das *reine* Ich überhaupt ist, das er untersucht, und zum anderen, ob diese Art von Untersuchung überhaupt möglich ist bzw. ob Husserl sich in seiner Vorgehensweise nicht selbst widerspricht. Diesem Problem geht er dadurch aus dem Weg, dass er die Objektivierung des reinen Ich nicht als eine Konstitution im eigentlichen Sinne ansieht, sondern auf die besondere Eigenart dieser bzw. seiner Reflexion verweist:

»[…] die [phänomenologische, M. G.] Reflexion erfaßt und setzt ja nicht als seiend, was im jetzigen Erlebnis als Modifikation des cogito reelles Bestandstück ist. Was sie setzt, das ist […] das Identische, das einmal gegenständlich gegeben ist, einmal nicht. […] Was sich phänomenologisch ändert, wenn das Ich gegenständlich oder nicht gegenständlich ist, ist nicht das Ich selbst, das wir in Reflexion als absolut identisches erfassen und gegeben haben, sondern das Erlebnis.«[35]

Die Verschiebung der Objektivierungsgrundlage weg vom reinen Ich und der Verweis auf das Erlebnis des reinen Ich, das sich in der Reflexion immer als Re-flexion gibt (also immer rückgewandt), ist ein methodisch interessanter Ausweg aus dem *regressus ad infinitum* eines sich selbst objektivierenden Ich. Dieser Ausweg ist letztlich ein Ausweg über die Zeit, in der Reflexion als Dauer und damit das reflektierte Ich als dauerndes Subjekt erscheint. Aber dieses Erscheinen ist ein Erscheinen ohne Gegenständlichkeit. Husserl selbst sieht dieses Paradox und meint es dadurch aufzuheben, dass er dem reinen Subjekt – wohlgemerkt im Gegensatz zum *cogito* – reine Aktualität zuweist. Das reine Subjekt »ist« nur im Akt:

[35] Hua IV, 102.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»*Jedes cogito mit allen seinen Bestandstücken entsteht oder vergeht im Fluß der Erlebnisse. Aber das reine Subjekt entsteht nicht und vergeht nicht*, obwohl es in seiner Art ›auftritt‹ und wieder ›abtritt‹. Es tritt in Aktion und tritt wieder außer Aktion. Was das ist und was es überhaupt selbst ist und leistet, erfassen wir, bzw. erfaßt es im Selbstwahrnehmen, das selbst eine seiner Aktionen ist, und eine solche, die absolute Zweifellosigkeit der Seinserfassung begründet.«[36]

Das Erlebnis bleibt als letztbegründende Stufe der reinen Subjektivität stehen. Das reine Ich ist das Absolute nur als Strom der Bewusstseinsakte. Die Selbsterscheinung des Flusses bezeichnet genau die vorobjektive Ebene, die als Präreflexivität die Verbundenheit zur Welt thematisiert. Die Rede vom immanenten Strom bzw. Fluss verweist allerdings direkt auf die Zeit als Ursprung ihrer selbst. Die Konstitution und deren Objektivationen haben damit im Sinne einer Subjektivität Erlebnischarakter.[37]

Die Intentionalität, die dem Ich/Welt-Verhältnis für Husserl zugrunde liegt, ist in der Weise ihrer »Erfüllung« nicht ohne einen gewissen Rahmen möglicher Erfassung, in dem sie sich »festlegen« kann. Husserl selbst spricht von einem »Feld der Intentionalität«.[38] Dieses Feld ist ein Feld der Objektivationsmöglichkeiten im Sinne des Hintergrundes und »Horizontes« der Gegenstände bzw. der Welt. In ihm findet Intentionalität statt, so wie man sagen könnte, dass es den Bereich umgrenzt, in dem das Bewusstsein sich »aufhält«. Das meint nicht nur, dass das rein optische Wahrnehmungsfeld dieses Feld absteckt, sondern dieses Feld ist ein Feld der Sinnesverknüpfungen, das sich primär aus der Bewusstseinsimmanenz her aufbaut und in jedem Akt, also mit jedem reinen Subjekt des Bewusstseinsaktes ein neues oder zumindest in neuer Formation ist. Der ganze Bereich der unvollzogenen, »im Hintergrund schlafenden«, Noesen gehört dazu, wodurch sich dieses Feld der Intentionalität als ein »Feld der Freiheit« für das Ich gibt.[39] Diese Freiheit im Feld der Intentionalitäten ist eine Freiheit, die sich auf die zu konstituierende Realität bezieht, zu der ja mehr als die Gegenstände der Welt außer mir gehören. Denn jede

---

[36] Hua IV, 103. Vgl. den darauf folgenden »§ 24. ›Wandelbarkeit‹ des reinen Ich«. Vgl. dazu auch den entscheidenden Satz in der Zeitphilosophie Merleau-Pontys, auf dessen näherer Erläuterung und Zusammenhang im Laufe dieser Arbeit noch eingegangen wird: »Wir müssen die Zeit als Subjekt, das Subjekt als Zeit begreifen.« (PhW, 480).

[37] Auf die Bedeutung der Zeitlichkeit soll in einem späteren Zusammenhang noch eingegangen werden. Vgl. S. 99 ff.

[38] Hua IV, 106.

[39] Vgl. Hua IV, 109.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auffassung eines Aktualitätsfeldes beinhaltet notwendig auch die eines realen »Ich-Menschen«, der im Akt der Welt begegnet:

»[…] für alle Erfahrung von raum-zeitlicher Objektivität ist die Miterscheinung des erfahrenden *Menschen*, aber allerdings auch die apperzeptive Beziehung auf die seiner wirklichen oder möglicher Mitmenschen (oder Mit-Animalien) vorausgesetzt.«[40]

Das reale Ich, der wirklich vorkommende Mensch, der ich bin, ist als transzendent vom reinen Ich gesetztes Objekt zu verstehen. In genau diesem Sinne ist ein entscheidender Aspekt, der nun in die vorliegende Untersuchung mit einbezogen werden muss, die Leiblichkeit des Menschen. Denn zum realen Ich gehört phänomenologisch wesentlich, dass es als leibliches in der realen Welt vorkommt. Husserl bestimmt den (Eigen-)Leib als ein vom reinen Ich gesetztes Objekt, das die Realität, wie sie dem empirischen Menschen als Welt begegnet, entscheidend mitkonstituiert.[41] Er kommt zu einer Charakteristik des Leibes, die er dahingehend einteilt, dass der Leib ja zum einen »von Innen« wahrgenommen werden kann und zum anderen in der »Außeneinstellung« erscheint.[42] In der Inneneinstellung erscheint der Leib zunächst einmal als ein »freibewegliches Organ« in einer ganz speziellen und ihm wesenhaften Unmittelbarkeit, in der ich, bzw. das Ich, ihn bewegen kann.[43] Weiterhin ist er Träger all meiner Empfindungen und damit »dank der Verflechtungen, die sie mit dem gesamten übrigen Seelenleben eingehen, […] mit der Seele eine konkrete Einheit bildend«.[44] Von Seiten der Immanenz her ist der Leib als eine mit dem Ich eng verwobene Einheit gegeben – »ein Grundstück der realen Seelen- und Ichgegebenheit«.[45]

Die Außeneinstellung zeigt noch weitere Merkmale auf: Vergleicht man den Leib mit anderen »Körpern«, d. h. materiellen Dingen, so stellt sich schnell heraus, das er immer notwendig das »Hier« meines Weltverhältnisses ist. Er ist der »*Nullpunkt*« aller Orientierungen und als solcher bleibt er für mich, da ich ihn nie voll optisch

[40] Hua IV, 110.
[41] Die folgenden Aspekte sollen die Betrachtungen zum Leib kurz darstellen. Zur philosophischen Weiterführung dieser Darstellungen bei Merleau-Ponty vgl. das entsprechenden Kapitel.
[42] Vgl. Hua IV, §§35–42, 143–161.
[43] Vgl. auch CM, 99: Der Leib als »[…] das einzige, ›in‹ dem ich unmittelbar ›schalte und walte‹ […].«
[44] Hua IV, 161.
[45] Hua IV, 157.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

erfassen kann, immer »ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding«.[46] Das Besondere des Leibes liegt des Weiteren darin, dass dadurch, dass er das Zentrum der von mir erfahrenen Raumwelt ist, er auch in seiner Funktion immer der Umschlagspunkt zwischen immanenter Sphäre des Ich und der »Außenwelt« darstellt. Eben darin liegt, dass die Charakteristika immer in »Kompräsenz« auftreten. Die Innensphäre und die Außensphäre und das, was den Leib in der jeweiligen ausmacht, sind nicht voneinander zu trennen. Dies ist ein wichtiger phänomenologischer Schritt in Richtung eines »fungierenden Leibes«, wie er besonders bei Merleau-Ponty untersucht wird. Allerdings sind die beschriebenen Untersuchungen Husserls zum Leib zwar als eine phänomenologisch grundlegende Arbeit am Leibphänomen zu sehen, sie gehen aber doch immer noch zu sehr vom konstituierten Leib aus und setzen ihn damit einem Gegenstand gleich. Das jedoch ist er – wie Merleau-Ponty später zeigt – nicht, betrachtet man einmal, in welchem Zusammenhang die Welt sich überhaupt erst als durch unseren Leib hindurch »erzeugt« erfahren lässt. Die Funktion des Leibes als transzendentalem wird zugunsten einer Analyse des Leibes als »Ding besonderer Art«[47] oder »merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding« übergangen, und der Dualismus von Dingwelt und Subjekt bleibt aufrechterhalten.[48] Bei Husserl »hat« der Mensch (unter anderem) einen Leib. Dieser spielt zwar eine entscheidende Rolle bei der Konstitution der Welt, dennoch ist er dem Bewusstsein »hinzugefügt«. Merleau-Pontys Philosophie wird später diesen Dualismus darin aufheben, dass der Mensch den Leib nicht »hat«, sondern dass er ganz wesentlich leiblich »ist«.

An dieser Stelle lässt sich das bisher Gesagte folgendermaßen rekapitulieren: Husserls Rückgang auf das reine transzendentale Ich ist durch die Struktur der Intentionalität immer schon auf Welt be-

---

[46] Hua IV, 161.

[47] Hua IV, 158.

[48] Vgl. zu diesem Punkt B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt/M. 2000, hier vor allem 30–42, wo der Autor nicht nur eine sehr prägnante philosophiegeschichtliche Darstellung der Untersuchungen zum »Sonderfall Leib«, sondern auch innerhalb dieser Darstellung eine systematische Auflistung von Eigenschaften des Dings »Leib« gibt. Im Weiteren wird dort der fungierende Leib im Sinne »einer besonderen Existenz und einer besonderen Struktur, in der zugleich die Struktur der Welt hervortritt« (42), selbstverständlich mit Merleau-Ponty als Leitfaden, zum Thema gemacht.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zogen. Diese Struktur ist ein wechselseitiges, durch Strahlen beschriebenes und durch sie auch auf den Ichpol bezogenes Verhältnis. Jegliche Konstitution erfolgt von diesem Pol aus. Der Leib nimmt innerhalb der konstituierten Sphäre die »Sonderstellung« ein, bei der Konstitution der Realität in seiner Eigenart als »unvollkommen konstituiertes Ding« weder voll zur Welt, noch voll zu mir zu gehören. In Bezug auf die Idee eines Engagements in der Welt, ist dies ein wichtiger und grundlegender Ansatzpunkt. Husserls reines Ich bildet zwar den Mittelpunkt des Verhältnisses, doch zum einen ist dieser Mittelpunkt immer als Mittelpunkt von … zu verstehen und so nicht ohne die (Um-)Welt, zum anderen ist dieser Punkt nicht ohne Ausdehnung, da er notwendig auch das »Ding besonderer Art«, den Leib, bezeichnet. Zum dritten ist die Wechselseitigkeit dieses phänomenologisch differenziert ausgearbeiteten Zentrums der Weltkonstitution das beide vorherigen Aspekte verbindende Element. Der Ichpol steht durch die Vermittlung seines Leibes in der Realität und zur Welt – ist in ihr *engagiert*. Problematisch bleibt allerdings die Beziehung des Ichs als Pol der Konstitutionsleistungen zur Welt. Mit der Konstitution allein ist erst die eine Ebene der Phänomenalität, die Objektivation, angesprochen. Die Ebene der Sinngenese dessen, was konstituiert wurde, fehlt jedoch noch ganz und wird erst mit dem aufgegriffen, was Husserl die immanente Transzendenz nennt.

2. Die Bedeutung transzendentaler Genesis

a. Der Horizont in transzendentaler Genesis

In den *Cartesianischen Meditationen* zeigt sich, dass das reine Ich als Ichpol, das heißt als Zentrum des Aktlebens betrachtet, als Grundlage einer Phänomenologie der Sinnstiftung allein zu kurz greift. In den Mittelpunkt tritt hier das, was als Sinnumgebung unser gesamtes Verstehen von Welt überhaupt möglich macht. Diese Form von Transzendentalität kann in ihrer Struktur nicht durch das Bild eines Pols, eines Zentrums erfasst werden. Vielmehr wird die Wechselseitigkeit, die in den *Ideen II* durch »Aktstrahlen« angedacht und verbildlicht wurde, um eine dritte Dimension erweitert, indem der genetische Charakter von Sinnkonstitution, wie er sich in den Habitualitäten eines personalen Ego zeigt, hinzu kommt. Die Untersuchung des transzendentalen Ego, so könnte man sagen, erweitert

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die des transzendentalen bzw. reinen Ich um das Feld dessen, was sich ihm durch sein Leben hinzufügt.[49] In den Mittelpunkt muss also das empirische Ich treten, das Ego, wie es sich der Reflexion empirisch als die eigene Person gibt. Die Untersuchung wird so zu einer transzendentalen Egologie, d. h. zur »Enthüllung meiner selbst als transzendentales Ego in meiner vollen Konkretion, also mit allen darin beschlossenen intentionalen Korrelaten«.[50]

Das, was hier mit der »vollen Konkretion« gemeint ist, umschließt neben dem Phänomen des Ego ebenfalls das, was sich ihm als seine Welt gibt – und zwar »Welt« verstanden als der Horizont dessen, was überhaupt in der Bedeutung eines »Etwas« erscheint.[51] In unserem intentionalen Bezug zur Welt ist die transzendente Struktur, die es uns überhaupt erst möglich macht, Gegenstände als Objekte zu identifizieren, schon angelegt. Die Synthesisleistung des Bewusstseins, die Leistung, mögliche Erscheinungsweisen desselben Gegenstandes zusammenzufassen, um ihn in konkreter Erscheinungsweise zu erkennen, ist in ihrer Grundstruktur die Identifikation dieser möglichen Erscheinungsweisen miteinander und mit dem momentanen intentionalen Gehalt des Bewusstseins.

»Die Existenz einer Welt, und so die des Würfels hier, ist vermöge der ἐποχή ›eingeklammert‹, aber der eine und selbe erscheinende Würfel ist als solcher dem strömenden Bewußtsein kontinuierlich ›immanent‹, deskriptiv ›in‹ ihm, wie auch deskriptiv in ihm ist ›ein und dasselbe‹.«[52]

Es wird, noch bevor der Horizont in den *Cartesianische Meditationen* thematisch wird, deutlich, worauf es Husserl hier ankommt. Die Synthesisleistung des intentionalen Bewusstseins ist nicht allein ein Akt, sondern besteht wesentlich darin, dass der Gegenstand schon vorher »in ihm [d. h. dem Bewusstsein, M. G.] selbst als Sinn be-

---

[49] Vgl. die Einleitung von Elisabeth Ströker zu den *Cartesianischen Meditationen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995; insbes. XIX. Vgl. auch A. J. Steinbock, der die Entwicklung des husserlschen Denkens von statischer über den »genetic turn« hin zu generativer Phänomenologie aufzeigt: »The parameters of genetic phenomenology, be it concerned with passive or active genesis, are the individual life.« (»Generativity and the Scope of Generative Phenomenology«, in: D. Weldon (Hrsg.), *The new Husserl: A Critical Reader*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2003, 289–325, hier 307.

[50] CM, 40.

[51] Es war von Seiten der Konstitution schon früher mit Husserl auf den Horizont verwiesen worden, der allerdings als solcher noch nicht thematisiert wurde. Vgl. oben S. 85.

[52] CM, 44.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schlossen«[53] liegt. Und, was noch viel grundlegender ist: diese Synthesisleistung in der Intentionalität ist keine Leistung, die sich nur auf einen bestimmten Gegenstand richtet, sondern sie bezieht sich auf die Gesamtheit dessen, was sich uns überhaupt als Welt darstellt. In ihrer Einheit liegt die Möglichkeit von Objektivation und damit auch unseres Verhaltens zur Welt überhaupt begründet. Weit entfernt also davon, sich auf ein konkretes *cogitatum* zu beziehen und damit einen Akt zu bezeichnen, wie man es aus schematischen Darstellungen neuzeitlicher Erkenntnistheorien kennt, bezieht sich die allgemeine Synthesis hier auf ein gesamtes, ein universales *cogitatum:*

»Das universale *cogitatum* ist das universale Leben selbst in seiner offen unendlichen Einheit und Ganzheit. Nur weil es immer schon als Gesamteinheit erscheint, kann es auch in der ausgezeichneten Weise aufmerkend-erfassender Akte betrachtet und zum Thema einer universellen Erkenntnis gemacht werden.«[54]

Die »offen unendliche Einheit« wiederum verweist nun auf den Horizont dessen, was sich innerhalb dieses Rahmens zeigen kann. Der Horizontbegriff deutet zum einen auf die Potentialitäten auf Seiten des Gegenstandes hin, die sich bei jedem Bewusst-sein mitgeben. Dies meint nicht allein die Tatsache, dass der Gegenstand uns mit seiner Rückseite auch immer gegeben ist.[55] Für die Phänomenologie bedeutet das auch, dass der Gegenstand, so wie er sich mir im Moment in seiner Vollständigkeit gibt, sich auch potentiell von einer anderen Seite geben könnte und immer noch derselbe Gegenstand bliebe. Sie, die Phänomenologie, hat damit ein neues Feld eröffnet, um das sie ihre Untersuchungen erweitern bzw. das sie zumindest immer in ihre Betrachtungen mit einbeziehen muss:

»Die Horizonte sind vorgezeichnete Potentialitäten. Wir sagen auch, man kann jeden Horizont nach dem, was in ihm liegt, befragen, ihn auslegen, die jeweiligen Potentialitäten des Bewußtseinslebens enthüllen. Eben damit enthüllen wir aber den im aktuellen *cogito* stets nur in einem Grade der Andeutung implicite gemeinten gegenständlichen Sinn. Dieser, das *cogitatum qua cogitatum*, ist nie als ein fertig Gegebenes vorstellig; er klärt sich erst durch diese Auslegung des Horizontes und der stetig neu geweckten Horizonte. Die Vorzeichnung selbst

[53] Ebd.

[54] CM, 45.

[55] Vgl. Ströker, E., *Husserls transzendentale Phänomenologie.* Frankfurt/M.: Klostermann, 1987, 100.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ist zwar allzeit unvollkommen, aber in ihrer Unbestimmtheit doch von einer Struktur der Bestimmtheit.«[56]

Zwei Aspekte müssen hier fest gehalten werden: Zum einen zeigt Husserl, dass durch die »Ausweitung« des Horizonts dieser nie als abgeschlossen verstanden werden kann, jegliche Auslegung sich also stets in Andeutungen erschöpft. Zum anderen ist der Gegenstand aber immer doch in der »Struktur der Bestimmtheit«, d. h. als vollkommen Gegebenes gesetzt, obwohl die Horizonthaftigkeit eine vollkommene Bestimmung eigentlich nicht zulassen kann. Die Überwindung dieser Diskrepanz liegt darin, dass die Intentionalität wesentlich immer in den Potentialitäten ihrer Erweiterung und Aktualisierung steht. In der gleichen Weise, wie der Horizont sich stetig selbst affiziert, erweitert und rückwirkend modifiziert, ist die Intentionalität korrelativ dazu in ihrer eigenen endlosen Entwicklung begriffen. So wie das Feld der Intentionalität sich genau in der Weite des Horizontes erstreckt, so wie sich diese Erstreckung damit stetig selbst weitertreibt, indem sich die genetischen Strukturen in dem gleichen Maße in sie einmengen, genau so kann man davon sprechen, dass der Horizont als der »Zweck« der Intentionalität – also als das, worauf sie »hinläuft« – sich selbst tangential affiziert. Damit ist genau beschrieben, wie sich durch die genetische Dynamik des Lebens das Feld der Intentionalität stets ändernd in die Welt hineinorganisiert und ebenso, wie diese Organisation selbst diese Dynamik erst vorbereitet und möglich macht. Der Horizont des Menschen ist damit in seiner Potentialität das, was die Intentionalität auszufüllen versucht. Man könnte diesen Aspekt – seiner Eigendynamik wegen – dadurch beschreiben, dass man sagt: *Die Intentionalität »lebt«*.[57] Sie befindet sich immer in einem Prozess des Bezugs zu ihren Potentialitäten, also letztlich zu sich selbst, d. h. sie ist wesentlich Horizontintentionalität im Eigenvollzug, indem sie durch den Horizont und in ihm erst das Bewusstsein jeglicher Gegenständlichkeit sein *kann*.

»So gehört zu jedem Bewusstsein als Bewußtsein von etwas die Wesenseigenheit, nicht nur überhaupt in immer neue Bewußtseinsweisen übergehen zu können als Bewußtsein von demselben Gegenstand, der in der Einheit der Synthesis

[56] CM, 47.

[57] Diese These soll den Überlegungen im Folgenden als Leitfaden dienen. Inwiefern sie innerhalb der Phänomenologie Husserls Geltung behalten kann, oder nicht, wird im Laufe des Kapitels noch zu zeigen sein.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ihnen intentional einwohnt als identischer gegenständlicher Sinn; sondern es zu können, ja es nur zu können in der Weise jener Horizontintentionalitäten. Der Gegenstand ist sozusagen ein Identitätspol, stets mit einem vorgemeinten und zu verwirklichenden Sinn bewußt, in jedem Bewußtseinsmoment Index einer ihm sinngemäß zugehörigen noetischen Intentionalität, nach der gefragt, die expliziert werden kann.«[58]

Der Gegenstand als Identitätspol unterliegt damit allerdings auch dieser »Unvollkommenheit« des intentionalen Horizonts. Ist dann aber die Explikation des Horizonts und seiner unendlichen Verweisung ein Stein im Weg phänomenologischer Exaktheit? Die Antwort hierzu liegt darin, dass das, worauf der Horizontbegriff verweist, in den *Cartesianischen Meditationen* in der Transzendenz des Bewusstseins begründet liegt. Darin unterscheiden sich die *Cartesianischen Meditationen* von früheren Schriften. Das *cogitatum* ist nicht mehr als abgeschlossen zu sehen, sondern in einem lebendigen Zusammenhang:

»Intentionale Analyse ist geleitet von der Grunderkenntnis, dass jedes *cogito* als Bewußtsein zwar im weitesten Sinne Meinung seines Gemeinten ist, aber daß dieses Vermeinte in jedem Momente mehr ist (mit einem Mehr Vermeintes), als was im jeweiligen Moment als explizit Gemeintes vorliegt.«[59]

Die Aufgabe der Phänomenologie lautet demgemäß:

»[…] sie macht das im Sinn des *cogitatum* Beschlossene und bloß unanschaulich Mitgemeinte (wie die Rückseite) klar durch Vergegenwärtigung der potentiellen Wahrnehmungen, die das Unsichtliche sichtlich machen würden.«[60]

Es geht Husserl darum, in der Analyse die »in strenge Begriffe faßbare Typik«[61] der Intentionalität, insofern ihre Inhalte unterschiedlich sind, aufzuzeigen. Die Phänomenologie will, wohl wissend um die begriffliche Unzulänglichkeit bei der Bestimmung intentionaler Inhalte, die Horizonthaftigkeit als fundamentalen Unterbau bewusstseinsmäßigen *Lebens* einbeziehen, um die Einheit beider, der intentionalen Inhalte und ihrer Horizonte, in ihrer Bedeutung aufzudecken. Damit bezieht sie sich auf das Konkrete der Ausfüllung

[58] CM, 48. Der Schluss des Absatzes lautet: »Das alles ist der Forschung [d. i. wohl der Phänomenologie, M. G.] konkret zugänglich«, womit Husserls Anspruch der exakten Wissenschaft einmal mehr aufleuchtet.
[59] Ebd.
[60] CM, 50.
[61] CM, 52.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

einer abstrakten Struktur, um als genuin phänomenologisches Anliegen auf das Geschehen im Jetzt Bezug zu nehmen.

Dieser Anspruch verweist die Phänomenologie zurück auf die Wahrnehmung und die synthetisierenden Akte, die sich innerhalb der Horizonte aufhalten. »Wie kann uns die Welt als einheitliches Phänomen gegeben sein? «– dies stellt sich als die leitende Frage. Innerhalb der *Cartesianischen Meditationen* wird sie durch die Transzendentalität des Ego beantwortet. Aber die Beantwortung dieser Frage wird auch in der späteren *Krisis*-Schrift eine wesentliche Rolle spielen. Dort, im dritten Teil, steht der Horizont der Welt im Mittelpunkt der Betrachtungen. Die anfängliche Forderung der Phänomenologie, die Welt als Phänomen zu verstehen, erweist sich immer mehr als ein Verweis auf unsere Verankerung in ihr bzw. in ihrem Sinn für uns. Mit der Lebenswelt wird die Problematik des Welthorizonts in der *Krisis*-Schrift aufgenommen und neu durchdacht. Aufbauend auf die Einsichten der *Cartesianischen Meditationen*, d. h. auf der Erkenntnis der Welt als »Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis, als Horizont«[62], kommt die Dimension der Geschichtlichkeit hinzu, die die Untersuchung dieses Universalfeldes in ein neues Licht rückt:

»[…] jeder eröffnete Horizont weckt neue Horizonte, und doch ist das unendliche Ganze in seiner Unendlichkeit strömender Bewegung auf Einheit eines Sinnes gerichtet, aber freilich nicht so, als ob wir ihn ohne weiteres ganz erfassen und verstehen könnten; sondern die Weiten und Tiefen dieses gesamten Sinnes in seiner unendlichen Totalität gewinnen, sobald man sich der universalen Form der Sinnbildung einigermaßen bemächtigt hat, axiotische Dimensionen: es eröffnen sich die Probleme der Totalität als die einer universalen Vernunft.«[63]

Die Welt ist in der Erfahrung als Einheit gegeben. Dieses Gegebensein hat den Charakter der Evidenz und zwar derselben Evidenz, die uns bei jeder Erfahrung sagt, dass das, was wir erfahren, wirklich als dieses Eine erfahren wird. Wie kann aber die Welt, die sich doch notwendig in verschiedenste Horizonte ausweitet und aus ihnen erst konstituiert, als eine einzige evident erfahren werden?

Die Erfahrung der Welt, so Husserl dazu, wird immer von einer Vielzahl von potentiellen Evidenzen begleitet – d. h. von Evidenzen,

---

[62] Hua VI, 145.

[63] Hua VI, 173. Wie angekündigt soll hier zunächst nur die Tendenz zur Entwicklung in der *Krisis*-Schrift angedeutet werden.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die sich immer im Raum des Möglichen aufhalten, die zur Bedeutung der Wirklichkeit die Sicherheit ihrer Möglichkeit beitragen – diese Evidenzen können sich aber wesensmäßig nie zu einer vollen abgeschlossenen Evidenz der Erfahrung der einen Welt fügen. Hierin ist das Sein der Welt unserem Bewusstsein wesensmäßig und notwendig transzendent. Diese Wesensmäßigkeit lenkt die Untersuchung zurück auf das Bewusstsein als das, »[…] in dem jedwedes Transzendente als von ihm Unabtrennbares sich konstituiert und das speziell als Weltbewußtsein in sich unabtrennbar den Sinn Welt und auch ›diese wirklich seiende‹ Welt trägt.«[64]

Die Welt ist in diesem Sinne eine »Korrelatidee zur Idee einer vollkommenen Erfahrungsevidenz«.[65] Genau wie diese kann jene niemals als abgeschlossen, sondern muss stets als Prozess innerhalb der Erfahrungshorizonte des Bewusstseins zum Thema werden. *Die Verbundenheit von Welt und Bewusstsein ist bei Husserl in der Transzendentalität des Bewusstseins selbst verankert. Welt ist immer schon als Erfahrungshorizont da und bleibt innerhalb von potentiellen Horizonten immer im Bewusstsein bevor, während und nachdem sie als Welt erfahren wird. Das transzendentale Ego ist das, was es ist, immer nur mit Bezug auf Gegenstände bzw. Welt – es ist immer weltbezogen. Diese gesamte dynamische Struktur wird durch den Begriff »Intentionalität« bezeichnet.*

Aber wie muss man sich ein solches transzendentales Ego vorstellen, das immer in potentiellen Horizonten der Welt begegnet, und wie kann sich für ein solches überhaupt stetig Wirklichkeit konstituieren? Tritt hier nicht das Problem auf, dass das Ich sich zum einen als identisches und zum anderen als sich änderndes erfährt? Diese Erfahrung ist doch schließlich in voller Evidenz gegeben. Dieses Problem ist es, das die phänomenologische Untersuchung bis zu den letzten möglichen Fundamenten ihrer Untersuchung bringen muss. Das Ich, das sich in jedem Moment als ein selbst gegenwärtiges setzend erkennt, erkennt sich als in der genannten Weise geteilt. Bei der Reduktion dieser Selbstgegenwärtigung stößt die Phänomenologie auf die fundamentale Bedeutung der Zeit.[66] Von anderer Seite

[64] CM, 63 f.

[65] CM, 64,

[66] Vgl. auch S. 99 ff. In seiner bekannten Studie *Lebendige Gegenwart* (Den Haag: Nijhoff, 1966) geht Klaus Held dieser Frage als der »Frage nach der Seinweise des transzendentalen Ich am Leitfaden der Zeitproblematik« nach und kommt dabei auf das »Rätsel der lebendigen Gegenwart«, das die Uneinigkeit von *nunc stans*-Bewusstsein

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nämlich, und das liegt im jetzigen Zusammenhang näher, stellt sich das Ich bzw. das Selbst immer als einer »transzendentalen Genesis« unterworfen dar, die seinen immanenten Wandel und die sich entwickelnde Weise seines Weltzugangs bestimmt. Dabei geht es um die Art und Weise, wie das Ich in der ihm ganz eigenen Weise seinen Weltzugang gestaltet. Oder vielmehr ganz aus der Sicht des Phänomenologen selbst: es geht darum, *wie ich mein Weltzugang bin*. Das empirische Ego hat einen Willen, unternimmt Wertungen, sieht Potentialitäten auf seine ganz eigene Weise. »Sind auch die Überzeugungen im allgemeinen nur relativ bleibende, haben sie ihre Weisen der Veränderung […], so bewährt das Ich in solchen Veränderungen einen bleibenden Stil, einen personalen Charakter.«[67]

Die Genesis dieses Charakters ist eine transzendentale Genesis, d. h. dass der Weltzugang und damit das transzendentale Ego selbst sich in einer nicht enden wollenden Entwicklung befindet. Die Weise, wie wir zur Welt sind, ist durch unseren immanenten Charakter bestimmt, der sich in der Transzendenz unseres Weltzugangs, die er selbst mit begründet, immer weiter ändert und doch charakteristisch bleibt. Das Ich ist damit nicht allein Pol seiner Akte, sondern gleichzeitig Substrat von Habitualitäten. Aus diesem Wechselverhältnis heraus ergibt sich, dass in der Untersuchung der Konstitution des transzendentalen Ego für das Ich selbst, die Konstitution von Welt überhaupt mit begründet liegt. Aus der Immanenz des Ich heraus ergibt sich die Transzendenz der objektiven Welt. Was in den *Ideen II* als ein Feld der Intentionalität erschien[68], bekommt nun durch die genetische Ausrichtung seinen Horizontcharakter. Der Horizont, der sich immer in der Ferne zeigt, das heißt, der sich auch mit der Genesis des Ichs immer weiter ausweitet, muss als ein »dynamisches« Feld der Intentionalität verstanden werden – ein Feld, dass sich nicht allein auf den Akt des Bewusstseins im »Jetzt« bezieht, sondern darüber hinaus die Eigenheit des Ichs in der personalen Ent-

---

und Bewusstsein der lebendigen Gegenwart des Ich darstellt. Vgl. ebd., X, 79 ff. und 94 ff. Vor anderem Hintergrund widmet sich Paul Ricœur der Bedeutung dieser Unterscheidung, die er treffend als diejenige zwischen der *idem*-Identität und der Identität im Sinne eines *ipse* darstellt. Das Selbst wird zum einen als das Gleiche, Identische und immer da Gewesene erfahren (also als *idem*) und zum anderen als ein sich wandelndes Selbst, dessen Wesen eben dieser Wandel ist *(ipse)*. Vgl. vor allem das Vorwort in Ricœur, P., *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1996, 9–38.

[67] CM, 69.

[68] Vgl. Hua IV, 106 und in der vorliegenden Arbeit S. 85.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wicklung mit einbezieht. »Das Ego konstituiert sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer ›Geschichte‹.«[69] Diese Geschichte ist die Ausformung einer Genesis des transzendentalen Ego in Form von Habitualitäten:

»Daß für mich eine Natur ist, eine Kulturwelt, eine Menschenwelt mit ihren sozialen Formen usw. besagt, daß Möglichkeiten entsprechender Erfahrungen für mich bestehen – als für mich jederzeit ins Spiel zu setzende, in gewissem synthetischen Stil frei fortzuführende, ob ich gerade solche Gegenstände wirklich erfahre oder nicht; in weiterer Folge, daß ihnen entsprechende andere Bewußtseinsmodi, vage Meinungen und dgl., Möglichkeiten für mich sind und daß ihnen auch Möglichkeiten zugehören, sie durch Erfahrungen vorgezeichneter Typik zu erfüllen oder zu enttäuschen. Darin liegt eine fest ausgebildete Habitualität – eine aus einer gewissen, unter Wesensgesetzen stehenden Genesis erworbene.«[70]

Zur Genesis gehört zum einen die *aktive* Genesis, in der das Ich mit seinen Akten neue Gegenstände ursprünglich zu konstituieren vermag. Dazu gehören Akte der praktischen wie auch der logischen Vernunft, aus denen sich neue Konstitutionen ergeben. Das Ich setzt sich die Ergebnisse seiner Synthesisakte auf dem Grund schon konstituierter Gegenstände. Zum anderen spielt die *passive* Genesis eine ungleich wichtigere Rolle für das transzendentale Ego. Sie ist die Bewegung von Synthesen, die sozusagen im Hintergrund unser Verständnis von Welt überhaupt erst begründen.

»Was uns im Leben sozusagen fertig entgegentritt als daseiendes bloßes Ding (von allen ›geistigen‹ Charakteren abgesehen, die es z. B. als Hammer, als Tisch, als ästhetisches Erzeugnis kenntlich machen), das ist in der Ursprünglichkeit des ›es selbst‹ in der Synthesis passiver Erfahrung gegeben. Als das ist es vorgegeben den mit dem aktiven Erfassen einsetzenden ›geistigen‹ Aktivitäten.«[71]

---

[69] CM, 78.

[70] Ebd. Diese Aussagen über das Wesen des Weltumgangs sind, wie Husserl sofort sieht, Aussagen einer eidetischen Betrachtung des transzendentalen Ego. Eidetische Intuition und phänomenologische Reduktion gehen Hand in Hand in der transzendentalen Phänomenologie. Letztere *ist* wesentlich eidetisch. Vgl. CM, 74: »Die eidetische Phänomenologie erforscht also das universale Apriori, ohne das ich und ein transzendentales Ich überhaupt nicht ›erdenklich‹ ist, oder, da jede Wesensallgemeinheit den Wert einer unzerbrechlichen Gesetzmäßigkeit hat, sie erforscht die universale Wesensgesetzlichkeit, die jeder Tatsachenaussage über Transzendentales ihren möglichen Sinn (mit dem Gegensatz Widersinn) vorzeichnet.«

[71] CM, 81. Vgl. erläuternd dazu auch Held, K., »Einleitung«, in: Edmund Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. Hrsg. v. K. Held, Stuttgart: Reclam, 1986, 39 f.; und ebenfalls Tengelyi, L., »Husserls Begriff des Horizontes«, in: Elm, R.,

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das aus dem Horizont und der Horizontintentionalität sich speisende passive Verstehen weltlicher Zusammenhänge, wie z. B. die Erfahrbarkeit von Dingen überhaupt, die Gewissheit von Dinghaftigkeit überhaupt, versetzt das Ich »in« die Welt. Es macht das Ich zu einem sich verhaltenden Ich im Sinne eines in den Möglichkeiten transzendentaler Horizontalität lebenden. »Alles Bekannte verweist auf ein ursprüngliches Kennenlernen; was wir unbekannt nennen, hat doch eine Strukturform der Bekanntheit, die Form Gegenstand, des näheren die Form Raumding, Kulturobjekt, Werkzeug usw.«[72]

Genau diese passive Synthesis ist es, die bei Merleau-Ponty eine bedeutende Rolle spielt. In der Explikation der passiven Genesis bzw. in der Aufweisung der Bedeutung einer passiven Synthesis für jede weitere Art von Synthesis liegt der Grundstock für wesentliche Ausgangspunkte weiterer phänomenologischer Betrachtungen, die sich auf eine Unmittelbarkeit des Weltumgangs beziehen, die notwendigerweise in einer solchen Passivität wurzeln muss.[73]

Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004, 137–162, hier insb. 153 f.

[72] CM, 82. Dieses passive Verstehen verweist auf eine fundamentale Gewissheit und Gewohnheit unseres Weltumgangs, die Husserl mit seinem Programm nicht erfassen kann. Vgl. dazu die abschließenden Betrachtungen, Seite 124 ff., und in seiner aus unserer Sicht hervorragenden Analyse Rolf Kühn, *Husserls Begriff der Passivität: zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*. Freiburg [u. a.]: Alber, 1998, z. B. 61: »Was sich passiv erfüllt, entzieht sich dem direkten intentionalen Blick und ist nicht selbst Gegenstand der bewußt-transzendentalen Konstitutionstätigkeit des Ego von Welt. In dieser Hinsicht muß eine letztlich stets auf solche Konstitutionserhellung ausgerichtete Phänomenologie wie die husserlsche die Lebenselbstgebung verfehlen, denn noch diesseits der passiven Synthesen ›geschieht‹ sie in einem absoluten Sinne, indem sie als Ego (Mich) – sowie ›in‹ diesem – ankünftig wird. Aber das ›Paradox‹ ist eben, wie bei der passiven Affektion, daß in diesem Ankünftigwerden oder ›Ereignis‹, das zugleich Rezeptivität ist, das Leben und die Affektion nicht als etwas je ›Fremdes‹ entgegengenommen werden. Was empfangen wird, trägt zugleich und stets den Charakter der Ich-Zugehörigkeit und damit radikaler Subjektivität.«

[73] Darin wird auch der programmatische Leitfaden wieder aufgenommen, der in der weiteren Literatur eine grundlegende Rolle spielt: » Der Anfang ist die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist.« (CM, 40) Vgl. dazu Merleau-Pontys Deutung und Einbezug dieser Stelle in seine Phänomenologie in *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., 12 und weiter auf 257; des Weiteren: Meyer-Drawe, K., »Welt-Rätsel. Merleau-Pontys Kritik an Husserls Konzeption des Bewußtseins«, in: *Phänomenologische Forschung* (1996), Band 30, 194–221, hier insbes. 209; Toadvine, T., »Merleau-Ponty's Reading of Husserl: A Chronological Overview«, in: Ders. [et al.] (Hrsg.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, 228–286, hier insb. 240; und Taminiaux, J., »Über Erfahrung, Ausdruck und Struktur: Ihre Entwicklung in der Phänome-

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das hier Gesagte liegt dem zugrunde, worum es in der vorliegenden Arbeit wesentlich gehen soll. Zum einen ist es die Intentionalität, die sich schon sehr früh als das wesentliche Grundverhältnis des Menschen zu Welt herausgestellt hat. In den Betrachtungen zu den *Cartesianischen Meditationen* kam gegenüber den *Ideen* hinzu, dass sie in ihrer Horizonthaftigkeit bzw. durch eine passive Genesis bestimmt ist. Diese neue Dynamik der Intentionalität, die in dem Ausspruch »Die Intentionalität lebt« zusammengefasst werden sollte, zeigt auf eine neue Dimension der Thematik der vorliegenden Arbeit: die immanente Transzendenz. »Immanente Transzendenz« bedeutet *nicht mehr* als das, was in unserer Betrachtung implizit schon oft Thema war: die Noemata gegenständlicher Welt sind als transzendente immer »außerhalb« des Bewusstseins anzusiedeln, obwohl ihre Bedeutung im Bewusstsein selbst, d. h. in seiner Immanenz, schon durch die der Intentionalität vorgelagerten horizonthaften Synthesen vorbereitet ist. Doch das heißt konkret *nicht weniger*, als dass die Intentionalität, dieses Paradigma der Phänomenologie, den erkenntnistheoretischen Dualismus von Erkennendem und Erkanntem um die Dimension transzendentaler Horizonthaftigkeit erweitert. Intentionalität ist immer schon beides, Immanenz und Transzendenz, als Bewegungen, die unsere Auffassung von Welt wesentlich bilden. Sie ist mehr als eine Beziehung zwischen zwei Entitäten, sie ist der Grundstock für das, was sich in Absetzung zum reinen Ich im personalen Ich niederschlägt. In dem, was durch Charakter, Stil und Habitualitäten bezeichnet wird, wird deutlich, dass jedes Ich sein spezifischer Weltzugang ist.[74]

Das Folgende soll nun den Blick in Richtung zweier Themen zu wenden, die die Darstellung immer schon begleiteten und die in ihrer großen Bedeutung für die Phänomenologie nicht zu unterschätzen sind: die Intersubjektivität und die Zeit.[75]

---

nologie Merleau-Pontys«, in: R. Grathoff und W. Sprondel (Hrsg.), *Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1976, 95–107.

[74] Dieser Selbstbezug, der auf das Eigene im Weltzugang rekurriert, ist es letztlich, der über die Fundamentalontologie Heideggers zur Existentialphänomenologie z. B. Jean-Paul Sartres und letztlich auch Merleau-Pontys führt.

[75] In Anbetracht der gebotenen Zuspitzung auf das Thema soll die sich das Folgende nicht der umfangreichen Literatur widmen, sondern stützt sich vielmehr auf das, was für die Darstellung hier sinnvoll erscheint: d. h. zunächst die *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* bezüglich der Bedeutung der Zeit und die *Cartesianischen Meditationen* bezüglich der Bedeutung der Intersubjektivität.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

b. Immanente Transzendenz – die Bedeutung der Zeit

Die Zeit ist indirekt schon oft thematisiert worden. Zuletzt war es die passive Genesis, die die Untersuchung indirekt auf das Phänomen der immanenten Zeit als die Grundlegung dessen verwies, was sich uns als unser empirisches Ich gibt, als unsere persönliche Geschichte. Durch die Entwicklung unseres Weltumgangs innerhalb unserer Geschichte spielt die Dimension immanenter Zeitlichkeit die entscheidende Rolle für die Phänomenologie. Unser Leben erscheint dem Bewusstsein immer als eine Gesamtheit von Synthesen, die sich nicht anders verstehen lassen als in der immanenten Zeitlichkeit konstituiert, »[…] dergemäß alle je reflexiv vorzufindenden Erlebnisse des Ego als zeitlich geordnet als zeitlich anfangende und endende, als gleichzeitig und nacheinander sich darbieten müssen – innerhalb des ständigen und unendlichen Horizontes der immanenten Zeit.«[76]

Anders ausgedrückt: Reflektieren wir über unser Leben, zeigt es sich immer als eine Einheit und zwar als eine Einheit von verschiedenen »Lebensphasen«, die wir zusammenfügen zu dem, was wir unser Leben nennen. Dies verweist unweigerlich auf eine immanente Zeitlichkeit und zwar auf das Nacheinander bzw. einfach auf eine Folge und Richtung von »Leben«. Aus diesem Zeitempfinden heraus wird unser gesamtes Bewusstsein von Zeit konstituiert. Alles Wahrgenommene zeigt sich nicht nur in einem Jetzt der Wahrnehmung, sondern erlangt seinen Sinn erst durch den in der passiven Genesis konstituierten Hintergrund, der wiederum aus Synthesen vergangener Erfahrungen und Wahrnehmungen aufgebaut ist. In den *Ideen II* schreibt Husserl:

»Alle meine Erlebnisse, auf die ich hinblicke, sukzessive und koexistierende, haben die Einheit eines Zeitflusses. Was immanent einem Zeitflusse angehört, hat seine wahrnehmbare, adäquat erfassbare Einheit. Die Einheit der Immanenz ist die Einheit eines stetigen Flusses, in dessen Zusammenhang sich alle immanente Dauer und Veränderung konstituiert. Alle Dauereinheiten, sie sich im kontinuierlichen Flusse der immanenten Zeit aufbauen, schließen sich zusammen zur Einheit des beständig werdenden und wachsenden monadischen Bewußtseinsstroms mit dem ihm zugehörigen reinen Ich. Dabei fixiert sich dieses reine Ich durch ein beliebig bestimmtes cogito, es erstreckt sich darin auf die gesamte Sphäre des im Sinne idealer Möglichkeit von ihm absolut immanent

[76] CM, 45.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wahrnehmbaren, Erinnerbaren, Erwartbaren, ja selbst Phantasierbaren nach allen zeitlichen Modi.«[77]

In den *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* von 1905 hatte Husserl das Problem der Zeit schon aufs Genaueste untersucht. Er zeigt dort, inwiefern die Phänomenologie der Immanenz des Bewusstseins unweigerlich eine immanente Zeit zum Vorschein bringt, die für es konstitutiv ist. Alle Empfindung hat seinen Anfang in einem Jetzt, dessen Empfindungsinhalt als Urimpression einem stetigen Wandel unterworfen ist. Husserls klassisches Beispiel dafür ist das Tonempfinden:

»[…] stetig wandelt sich das leibhafte Tonjetzt in ein Gewesen, stetig löst ein immer neues Tonjetzt das in die Modifikation übergegangene ab. Wenn aber das Tonjetzt, die Urimpression, in Retention übergeht, so ist diese Retention selbst wieder ein Jetzt, ein aktuell Daseiendes. Während sie selbst aktuell ist (aber nicht aktueller Ton), ist sie Retention *von* gewesenem Ton.«[78]

Wir haben es also im immanenten Bewusstsein mit mehreren Zeitdimensionen zu tun, zum einen dem Jetzt, das in immer weiteren Abschattungen immer mehr in die Retention gelangt – wie ein »Kern eines Kometenschweifs«[79] –, und zum anderen bilden (um weiter mit dem Bild zu sprechen) die Einzelteile des »Kometenschweifs« selbst wiederum neue Kerne zu neuen »Kometenschweifen«. Retentionale Inhalte werden selbst zu Inhalten von Retentionen nächster Stufe. Im Falle des Tons hat dies eine noch weitere Bedeutung, wenn man ihn als Ton einer Melodie verstehen will. Aus den Retentionen heraus stellt sich für das Bewusstsein eine Grundlage her, auf der ein weiteres Jetzt überhaupt nur gedacht werden und als ein solches jetzt erscheinen kann:

»In dem Bewußtsein direkt anschauender Erfassung eines Zeitobjektes, z. B. einer Melodie, ist wahrgenommen der jetzt gehörte Takt oder Ton oder Tonteil und nicht wahrgenommen das momentan als vergangen Angeschaute. Die Auffassungen gehen hier kontinuierlich ineinander über, sie terminieren in einer Auffassung, die das Jetzt konstituiert, die aber nur eine ideale Grenze ist. Es ist ein *Steigerungskontinuum gegen eine ideale Grenze* hin […].«[80]

---

77 Hua IV, 120.

78 Vorles., 24. Vgl. auch das Zitat S. 85, wo Husserl sagt, die reine Subjektivität »trete auf bzw. ab« (Hua IV, 103).

79 Vgl. Vorles., 25.

80 Vorles., 33.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Das, was oben als Fluss der immanenten Zeit bezeichnet wurde, ist also nicht nur ein ständiges Fließen in dem Sinne, dass es unfassbar und ohne innere Verbindung außer seiner Richtung, der »Vergangenheit«, ist. Der Fluss ist wiederum Bedingung der Möglichkeit seiner selbst, insofern er das Jetzt der Urimpression überhaupt als solches zur Empfindung bringen lässt. Es herrscht eine Vielzahl von Verweisungszusammenhängen, die sich nicht allein mit der Metapher des Flusses denken lassen. Das Jetzt der Empfindung bzw. der Wahrnehmung ist immer ein Neues. Allerdings verliert das vergangene Jetzt nichts, sondern es wird einfach zum Vergangenen, während ein neues Jetzt einen neuen Punkt schafft, der im immanenten Zeitempfinden »in die Zeit zurücksinkt«[81], und dies im stetigen Fortlauf. »Was Urimpression von Urimpression scheidet, das ist das individualisierende Moment der ursprünglichen Zeitstellenimpression, die etwas grundwesentlich verschiedenes ist gegenüber der Qualität und sonstigen materiellen Momenten des Empfindungsinhaltes.«[82]

Wenn aber alles sich nur aus dem Fluss immanenter Zeit heraus konstituiert, wie kann man dann überhaupt selbst noch von etwas sagen, dass es dauert? Nehmen wir an, wir haben eine Urimpression, die wir aus unserem »naiven« Verständnis als dauernd bezeichnen würden – nehmen wir einmal an, wir sehen einen Baum und zwar für mehrere Minuten. Der Baum verändert sich nicht. Es ist windstill. Der Baum bleibt dort, wo und wie er ist. Und trotzdem können wir davon sprechen, dass er sich im fließenden Zeitempfinden konstituiert?

Husserl zufolge können wir das, weil wir in dem, was »vulgär« als Zeitspanne empfunden wird, immer noch einem immanenten Zeitfluss gemäß empfinden. »Während« ich den Baum sehe, sehe ich »mehr als den Baum«. Er wird zum Anfang einer in der immanenten Zeitabfolge unendlich sich erweiternden Folge von neuen Empfindungen. Jede Konstitution ist ein Jetzt im Fluss und ist letztlich der Fluss selbst. Und Husserl weist darauf hin, dass der Fluss selbst nichts »Objektives« ist. Seine Erfassung obliegt ja seiner selbst. Vielmehr ist er als die absolute Subjektivität zu verstehen:

»Es [d. i. das Etwas, das der Fluss bezeichnet, M. G.] ist absolute Subjektivität und hat die absoluten Eigenschaften eines im Bilde als ›Fluß‹ zu Bezeichnenden, in einem Aktualitätspunkt, Urquellpunkt, ›jetzt‹ Entspringenden usw. Im Ak-

[81] Vgl. Vorles., § 31.
[82] Vorles., 57.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tualitätserlebnis haben wir den Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachhallmomenten. Für all das fehlen uns die Namen.«[83]

Eine phänomenologische Reflexion auf die immanente Zeit ist demnach auch immer eine Reflexion auf das Ich als diese Zeit tragendes. Welches Problemfeld der Zusammenhang der Reflexion des Ich auf seine immanente Zeit eröffnet, wurde schon an anderer Stelle angedeutet.[84] Zum einen gibt es sich nämlich als ständiges Jetzt *(nunc stans)* und zum anderen als ein fließendes Ich. Beides ist jedoch dieses Ich, auf das reflektiert wird. Dieses als »lebendige Gegenwart« vereinte Ich ist der stetige Rückbezugspunkt aller Reflexionen, wohlgemerkt in seiner vollen Aufsplitterung. Dieser Widerspruch der Einheit eines stehenden und bleibenden Ichs mit einem strömenden, sich verändernden Ich bleibt bei Husserl bestehen und verweist auf ein letztes phänomenologisches »Residuum«, das sich als unerfahrbar erweist. Denn letztlich ist jede Reflexion auf dieses Letzte eine Objektivation im Sinne einer Konstitution des Ich, die selbst nur als zeitlich verstanden werden kann.[85] Das Merkwürdige der immanenten, ichlichen Zeit liegt in ihrem Flusscharakter, denn dass wir sie als Fluss wahrnehmen, liegt selbst in ihr begründet. Das heißt, der Fluss der Zeit bedingt sich in seinem Fortlauf selbst als solchen:

»Der Fluß des immanenten zeitkonstituierenden Bewußtseins *ist* nicht nur, sondern so merkwürdig und doch verständlich geartet ist er, daß in ihm notwendig eine Selbsterscheinung des Flusses bestehen und daher der Fluß selbst notwendig im Fließen erfaßbar sein muß. Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluß, sondern als Phänomen konstituiert er sich selbst.«[86]

---

[83] Vorles., 63. Vgl. zu dieser Textstelle auch Held, *Lebendige Gegenwart*, a. a. O., insbes. 94 ff.

[84] Siehe Anm. 66, S. 94.

[85] In diesem Sinne kann auch von einem präreflexiven Ich gesprochen werden, wie es bei Jean-Paul Sartre durch seine Analysen zur »Transzendenz des Ego« angeführt und in *Das Sein und das Nichts* ausgeführt wird. Zur sartreschen Phänomenologie vgl. das folgende Kapitel. Vgl. im husserlschen Zusammenhang allerdings auch Zahavi, D., »Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness«, in: D. Welton (Hrsg.), *The new Husserl: A Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, 223–232: »[…] Husserl's description of the structure of inner time-consciousness (primal impression-retention-protention) is exactly an analysis of the structure of the pre-elective self-manifestation of our acts and experiences»(168).

[86] Vorles., 70.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In Bezug auf die Selbstreflexion bedeutet dies, dass die letztendliche Selbstkonstitution als das Letztreflektierbare auf nichts anderes als auf das transzendentale Subjekt verweist, und zwar in seinem Wesen als zeitliches bzw. als »lebendige Gegenwart«.[87] In Bezug auf die Bedeutung der Zeit bedeutet das zusammenfassend, dass sie die »Erlebnisse mit Erlebnissen verbindende notwendige Form«[88] ist, die dadurch innerhalb des immanenten Bewusstseins Ordnung stiftet. Diese grundlegende Bedeutung der Zeit veranlasst Husserl in den *Ideen I* dazu, seinen Befund über das reine Ich zumindest zu relativieren:

»Das transzendentale ›Absolute‹, das wir uns durch die Reduktionen herauspräpariert haben, ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat.«[89]

Das bedeutet für die Intentionalität, dass sie nicht nur als erkenntnistheoretische Beziehungsstruktur zu verstehen ist, sondern dass sie wesentlich zeitlich ist. Als Zeitliche ist sie ebenso selbstbezüglich wie die Zeit selbst. Dies sollte im Bezug auf die Horizontintentionalität durch die Formulierung, die Intentionalität »lebe«, ausgedrückt werden. Zum nunmehr notwendig zeitlichen Bewusstsein gehört nicht nur, dass es notwendig im Jetzt stattfindet, sondern dass es immer auch einen »retentionalen und protentionalen Hof«[90] hat, in dem die Intentionalität »stattfindet« – eine Bezeichnung für Horizonthaftigkeit, die Husserl in der Vorlesung zum inneren Zeitbewusstsein wählt. Durch die dadurch entstehende wesentliche Schwierigkeit der Verortung einer Empfindung ist der Phänomenologe gezwungen, das

---

[87] Vgl. Held, *Lebendige Gegenwart*, a. a. O., 70: »Husserl macht damit klar, daß sich die Erörterungen der Ideen I […] ausschließlich auf der Frage-Ebene des schon ›immanent‹ zeitlich erstreckten Bewußtseinsstroms halten. Daß dieser Lebensstrom als zeitlich extendierter seinerseits noch einmal in lebendiger Gegenwart gezeitigt ist, wird aus Gründen methodischer Einfachheit nicht in die ausführliche Analyse miteinbezogen. Diese neuerliche Zeitigung bedeutet aber: Ähnlich wie das weltlich Transzendente relativ auf das absolute fungierende Ich-Leben war, ist nun dieses Leben selbst noch einmal relativ auf die letztfungierende lebendige Gegenwart; und darum ist erst diese ›das letzte und wahrhaft Absolute‹.«

[88] Ideen I, 163. Vgl. hierzu auch die präzise Zusammenfassung in Orth, *Edmund Husserls ›Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie‹*, a. a. O., hier vor allem 76 ff.

[89] Ideen I, 163.

[90] Vorles., 91.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zeitliche Bewusstsein als einen Fluss anzunehmen, immer im Wissen um die Unzulänglichkeit dieser Bezeichnung, da der Fluss, wie oben gezeigt, sich selbst konstituiert *und* umfasst. Die daraus sich ergebende Universalität der Zeitlichkeit bedeutet für die phänomenologische Reduktion und ihr Ergebnis, dass reines Ich und Subjektivität selbst nur als Konstituiertes *und* sich Konstituierendes aufgefasst werden können, was wiederum bedeutet, dass die Subjektivität sich in der Zeit erst aufbaut. Sie muss somit in jedem Jetzt als vollständig und kann dennoch niemals als endgültig abgeschlossen aufgefasst werden – Aspekte, die, wollte man diese Gedanken von anderer Seite her weiterführen, zur Grundlegung von Personalität führten. Dieses sich selbst organisierende Geschehen wird von Husserl als (transzendentale) Genesis bezeichnet. Dabei zeigt die Klärung der Zeitlichkeitsstrukturen, dass (transzendentale) Genesis sich durch zwei Weisen der Konstitution charakterisiert: zum einen durch die ursprüngliche Konstitution (des Jetzt) und zum anderen durch die genetische Konstitution, d. h. »das verstehende Erfahren inmitten der Konstitution und des schon Konstituierten, dessen Verständnis ein um so volleres ist, je mehr die Konstitution zur Enthüllung kommt«.[91] Immanente Zeitlichkeit und die Konstitution der zur Person ausgebauten Subjektivität fallen also im Begriff der transzendentalen Genesis zusammen. Deshalb kann, um den abschließenden Zusammenhang zum vorherigen Kapitel und die Notwendigkeit dieses Exkurses zur Zeit zu zeigen, Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* sagen: »Das Ego konstituiert sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer ›Geschichte‹«[92], womit die passive Genese gemeint ist.

Die »Geschichte«, die hier angesprochen wird, ist die Geschichte des Subjekts als Konstitution der Personalität. In dieser Bewegung liegt die immanente Transzendenz angelegt. Der Intentionalität, verstanden als Bewegung von Immanenz und Transzendenz, liegt die Zeitlichkeit zugrunde.

---

[91] Hua IV, 360. Zur Aufdeckung dieser Merkmale der Genesis vgl. Orth, E. W., *Edmund Husserls ›Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie‹*, a. a. O., 79 ff.

[92] CM, 78.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

c. *Transzendentale Intersubjektivität als Transzendenz in der Immanenz*

Die Intersubjektivität, d.h. der Andere, ist innerhalb der Untersuchungen genau wie die Zeit stets mit thematisiert worden. Und wie bei der Zeit wird sich herausstellen, dass die Intersubjektivität eine grundlegende Bedeutung für die transzendentale Phänomenologie hat.

Für Husserl liegt der Ausgangspunkt seiner Überlegungen zur Intersubjektivität erst einmal in der Egologie – in der Selbstauslegung des Egos als des Subjektes jeder möglichen Erkenntnis und Grund allen Sinns von Sein. Der Ort, an dem die Synthesen das generieren, was wir als uns selbst bezeichnen, ist »das Universum des Selbsteigenen«, die »Originalsphäre«, der »Bereich des mir selbst Eigenwesentlichen, dessen, was ich in mir selbst in voller Konkretion bin«.[93] Dies ist der Ort, in dem die Welt als immanente Transzendenz immer schon vorliegt.

> »Es ist in der Ordnung der Konstitution einer ichfremden, einer meinem konkret-eigenem Ich äußeren […] Welt die an sich erste, die ›primordiale‹ Transzendenz (oder ›Welt‹), die unerachtet ihrer Idealität als synthetische Einheit eines unendlichen Systems meiner Potentialitäten noch ein Bestimmungsstück meines eigenen konkreten Seins als Ego ist.«[94]

Die Primordialsphäre umschließt die in transzendentaler Genesis sich für mich konstituierende Sphäre aller transzendentalen Begründung, die als Idee einer Einheit eines »unendlichen Systems meiner Potentialitäten«[95] für Husserl der Ausgangspunkt ist, auf dessen Grundlage sich allererst Fremdheit bzw. das *alter ego*, konstituieren lassen kann.

Das transzendentale Ego, so wie es bis zum Punkt unserer Untersuchungen dargestellt wurde, ist beschränkt auf sich als ein *solus ipse*, von dem ja die phänomenologische Wesensforschung zunächst einmal auch programmatisch ihren Ausgang nehmen wollte. Hiervon ausgehend nehme ich den Anderen auf zwei Weisen wahr. Zum einen gibt er sich mir in der Wahrnehmung und als tatsächliche Präsenz immer erst einmal als ein anderer Leib, der handelnd in der Welt vorkommt. Diese psychophysische Einheit erschließt sich mir in der

[93] CM, 107.
[94] CM, 108.
[95] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

unmittelbaren Wahrnehmung. Zum anderen aber kommt der Andere bzw. kommen die Anderen auch als eigene Subjekte vor. Dies geschieht in erster Linie durch »Objekte mit ›geistigen‹ Prädikaten«, die sich im Modus des »Für-jedermann-da« unserer Welt immer schon mitgeben. Die Kulturwelt als die Sphäre, in der sich objektive Bedeutung konstituiert, ist das, in dessen »geistigen« Einzeldingen (z. B. Werkzeuge, Bücher, Sprache etc.) der andere Mensch bzw. das andere transzendentale Ego, die andere Monade, uns schon immer begleitet.[96] So wird aus der transzendentalen Egologie eine Theorie der transzendentalen Intersubjektivität.

»Was irgend das transzendentale Ego in jener ersten Schicht als Nichtfremdes – als ›Eigenes‹ – konstituiert, das gehört in der Tat zu ihm als Komponente seines konkret eigenen Wesens […]; es ist von seinem konkreten Sein unabtrennbar. Innerhalb und mit den Mitteln dieses Eigenen konstituiert es aber die ›objektive‹ Welt, als Universum eines ihm fremden Seins, und in erster Stufe das Fremde des Modus *alter ego*.«[97]

In phänomenologischer Reduktion deckt Husserl die Konstitution des *alter ego* folgendermaßen auf: Der Andere ist zunächst in der Erfahrungsart der Appräsentation »da«. Appräsentation als die die Apperzeption immer begleitende Erfassung des Mitgegenwärtigen verweist auf den Anderen in der Phänomenalität des »auch« bzw. des »Mit-da«. Der Andere wird nun durch eine Verähnlichung dessen, was sich mir phänomenal als Körper gibt, und dem, was sich mir in meiner Eigenheitssphäre als mein Leib konstituiert hat, als *anderer Leib* aufgefasst. Husserl nennt dies die »Paarung« oder paarende Assoziation, die phänomenal bezeichnet, dass

»[…] im primitivsten Falle zwei Daten in der Einheit eines Bewußtseins in Abgehobenheit anschaulich gegeben sind und auf Grund dessen wesensmäßig schon in purer Passivität, also gleichgültig ob beachtet oder nicht, als unterschieden Erscheinende phänomenologisch eine Einheit der Ähnlichkeit begründen, also eben stets als Paar konstituiert sind.«[98]

---

[96] Vgl. CM, 94 f.

[97] CM, 103. Dabei ist zu beachten, dass »fremd« auch die Welt als solche ist.

[98] CM, 115. In *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlin, New York: de Gruyter 1977), deckt Michael Theunissen zurecht auf, dass von einer Paarung im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann, wenn das Ego selbst zunächst einmal als *urstiftendes Original* aufgefasst werden muss. »Hiermit ist eine Einseitigkeit der Sinnesübertragung gesetzt, die in striktem Widerspruch steht zur Wechselseitigkeit der Paarung.« Ebd., 62.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die »analogisierende Apperzeption« ist allerdings, und darauf weist Husserl ausdrücklich hin, kein Analogieschluss im analytischen Sinne, denn »Apperzeption ist kein Schluß, kein Denkakt«[99], sondern ihr Wesen liegt vielmehr darin, sich auf eine »Urstiftung« innerhalb des genetisch konstituierten Horizontes zu beziehen.

Dieser Argumentation liegt die in der Phänomenologie prominente Unterscheidung von Körper und Leib zugrunde. Phänomenologisch ist der Andere in diesem Fall erst einmal ein Körper, der mir erscheint, bzw. den ich sehe. Die Bezeichnung »Körper« hat dabei mindestens zwei für diesen Fall wichtige Bedeutungen: sie kann sich erstens auf einen Körper im Sinne der cartesianischen *res extensa* beziehen – der Andere kommt als ausgedehnter Körper in meiner Welt vor, er ist in diesem Sinne zunächst einmal begrenzte Materie; dazu kommt zweitens, dass er als organischer Körper im Sinne eines sich bewegenden, auf gewisse Weise spontan waltenden Körpers erscheint. Die in diesem Zusammenhang phänomenologisch wichtigste Dimension ist aber der Schluss vom Körper auf einen Leib. Der Begriff »Leib« bezeichnet den direkten Bezug zum Anderen als leibhaftes Wesen, was heißt, dass der Leib mit einem Ego bzw. *alter ego* verbunden ist. Der Analogieschluss, der nach Husserl kein logischer Schluss ist, stellt also den für die Erfassung des Anderen als »anderes Ich« wichtigen Schritt dar: das Andere ist kein reiner Körper, sondern ein Leib, so wie ich meinen Leib bzw. mich leiblich erfasse: »Es ist von vornherein klar, dass nur eine innerhalb meiner Primordialsphäre jenen Körper dort mit meinem Körper verbindende Ähnlichkeit das Motivationsfundament für die »analogisierende« Auffassung des ersteren als anderer Leib abgeben kann.«[100]

Der andere Leib wird »zum Anderen« durch diese »Sinnesüberschiebung«[101] von meiner Seite aus. Dabei ist die Übertragung meines Leibes als »Hier« auf den Anderen als den Leib »dort« entscheidend. So wie ich hier bin, ist der Andere dort. Dieser andere Leib »indiziert« in seinem »Gebaren« den Anderen als psychophysische Einheit, als die er mir so unmittelbar phänomenal erscheint. »Der Leib wird als Schein-Leib erfahren, wenn es damit eben nicht

[99] CM, 113. Eine solche Art von »passiver« Analogisierung ist die Grundlage unseres Alltagsverständnisses: »So birgt jede Alltagserfahrung eine analogisierende Übertragung eines ursprünglich gestifteten gegenständlichen Sinnes auf den neuen Fall, in seiner antizipierten Auffassung des Gegenstandes als den ähnlichen Sinnes.« Ebd., 114.

[100] CM, 113.

[101] CM, 116.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stimmt«[102], sagt Husserl und unterstreicht damit die Gewissheit in der Begegnung des Anderen *als* Anderen. Wir erfahren jemanden als Anderen oder nicht, also dann als schlichten Körper bzw. Ding – das heißt, dass uns vermittelst unserer Primordialsphäre und kraft ihrer in unserem horizonthaften Weltumgang eine Sicherheit eignet. Phänomenal kommt nun durch die Quasi-Analogie hinzu: Der Andere ist dort durch seinen Leib, wie ich durch meinen hier bin, also nicht nur als *alter ego*, sondern auch als transzendentales *alter ego*. Seine Welt ist die meinige, so dass sich auch unsere primordialen Welten grundsätzlich ähneln. Damit ist die Welt, aus der wir beide uns und sie konstituieren, dieselbe und die einzig »objektiv« zu nennende.

Zusammenfassend bedeutet das:

»Ich apperzipiere den Anderen […] nicht einfach als Duplikat meiner selbst, also mit meiner oder einer gleichen Originalsphäre, darunter mit den räumlichen Erscheinungsweisen, die mir von meinem Hier aus eigen sind, sondern, näher besehen, mit solchen, wie ich sie selbst in Gleichheit haben würde, wenn ich dorthin ginge und dort wäre. Ferner, der Andere ist appräsentativ apperzipiert als ›Ich‹ einer primordialen Welt bzw. einer Monade, in der sein Leib im Modus des absoluten Hier, eben als Funktionszentrum für sein Walten ursprünglich konstituiert und erfahren ist.«[103]

Nach Husserl konstituiert sich der Andere bzw. der Fremde innerhalb meiner Primordialsphäre als ideales Korrelat zum faktisch jetzt vorkommenden Anderen durch dessen Appräsentation, genau wie sich in meinem immanenten Bewusstsein Vergangenheit dadurch konstituiert, dass ich *jetzt* Erinnerungen mit retentionalen Gehalten vergleiche.[104] Dabei muss allerdings der entscheidende Unterschied zwi-

---

[102] CM, 117.

[103] CM, 120.

[104] Vgl. CM, 118: »So wie sich in meiner lebendigen Gegenwart, im Bereich der ›inneren Wahrnehmung‹, meine Vergangenheit konstituiert vermöge der in dieser Gegenwart auftretenden einstimmigen Erinnerungen, so kann sich in meiner primordialen Sphäre durch in ihr auftretende, von Gestalt derselben motivierte Appräsentationen in meinem Ego fremdes Ego konstituieren.« Vgl. Held, K., *Lebendige Gegenwart*, a. a. O., 151–163. Held sieht den Zusammenhang, den Husserl macht, ganz klar: »Diese Analogie ist unverkennbar: Beide Erfahrungen enthalten originäre Selbstbekundungen von etwas intentional Fernem als unaufhebbar fernem: Ich weiß mich mit dem Anderen ›einig‹, weil er Funktionszentrum ist wie ich; ich weiß mich mit meinem erinnerten Ich einig, weil es gewesene Gegenwart meiner selbst ist. Und doch bleibt in beiden Fällen das Intendierte in besonderer Weise ›außerhalb‹ meiner: meine Vergangenheit ist prinzipiell als entströmte uneinholbar; der Andere ist durch den unüberbrückbaren Abstand der gemeinsamen Weltkonstitution von mir geschieden. Also, ähnliches originäres Ver-

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schen diesen beiden Sphären immer mit bedacht werden: Intersubjektivität ist im Gegensatz zur Zeit grundsätzlich transzendent und nicht immanent. Einerseits ist der Andere ein Nicht-Ich bzw. ein fremdes Ich außerhalb meiner. Und als solcher konstituiert er sich auch als »objektiv« anderes Ich. Andererseits ist die Urstiftung der Koexistenz ebenso der Aufweis einer *gemeinsamen* Zeitlichkeit, innerhalb der Objektivität als die mir und ihm gemeinsame Realität überhaupt konstituiert werden kann. Die Analogie ist also nicht in vollem Umfang aufrecht zu erhalten.

Ein weiterer Schritt zur vollen Konstitution fehlt zudem noch: Bis jetzt war immer vom Anderen, vom anderen Ich, anderem Leib etc. die Rede. Worauf es allerdings doch entscheidend ankommt, ist, dass der Andere sich als *anderer Mensch* konstituiert. Ein *alter ego* bleibt phänomenologisch abstrakt. Von noematischer Seite ist aber doch wichtig, dass der Andere in der Welt auch als Mensch gilt. Das Menschsein verrät erst über die weltlichen Bezüge, die sich von diesem Begegnenden her zeigen. So wie ich mich als Menschen denke, denke ich den Anderen auch als Menschen. Daraus ergibt sich die Menschengemeinschaft, die wir zusammen bilden.

»Es liegt im Wesen dieser von den ›puren‹ Anderen (die noch keinen weltlichen Sinn haben) aufsteigenden Konstitution, daß die für mich ›Anderen‹ nicht vereinzelt bleiben, daß sich vielmehr (in meiner Eigenheitssphäre natürlich) eine mich selbst einschließende Ich-Gemeinschaft als eine solche miteinander und füreinander seiender Ich konstituiert, letztlich eine Monadengemeinschaft, und zwar als eine solche, die (in ihrer vergemeinschaftet-konstituierenden Intentionalität) die eine und selbe Welt konstituiert. In dieser Welt treten nun wiederum alle Iche, aber in objektivierender Apperzeption mit dem Sinn ›Menschen‹ bzw. psychophysischer Menschen als Weltobjekte auf.«[105]

Neben dem rein konstitutionsanalytischen Aufweis weitet sich die Untersuchung damit auf die transzendentale Intersubjektivität als kulturschaffende Grundstruktur aus. Der eben herangezogene Vergleich zur Konstitution der Vergangenheit stiftet den entscheidenden Zusammenhang: So wie sich uns durch unsere transzendentale Genesis die Geschichte unserer Person bildet, so bildet sich durch trans-

---

ständnis für den Anderen als ›Analogon‹ meiner selbst und für mein erinnertes Ich als vergangenes meiner selbst – bei ähnlicher Unüberbrückbarkeit bzw. Unwiderruflichkeit ihrer Entfernung.« (153) Der Einwand, der nun folgt, ist allerdings dadurch nicht aufgehoben.

[105] CM, 109.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zendentale Intersubjektivität, die ebenfalls in genetischen, sich organisierenden Bewegungen »stattfindet«, die Kultur des bzw. der Menschen und damit auch die Geschichte, was für Husserl später zum Thema der *Krisis*-Abhandlung führt.

Der allerletzte Schritt bleibt aber selbst jetzt noch aus, denn wie kann ich den Anderen als Menschen konstituieren, woher weiß ich, was einen Menschen ausmacht? Die Antwort darauf liegt für Husserl in einem unvermeidlichen Zirkel, der sich aus den genannten Charakteristiken der Intersubjektivität ergibt: Ich erfasse mich als Menschen durch den Anderen, den ich durch mich als Menschen erfasse, d. h. ich kann dem Anderen prinzipiell nur so erscheinen, wie er mir erscheint und zwar in allen nötigen Konstitutionsschritten. Dazu gehört natürlich als Grundbedingung, dass ich mich selbst als Mensch erfahren muss. Für den Phänomenologen Husserl liegt der Ursprung meiner selbst als Mensch in der Transzendenz. Das heißt, es gibt eine Bedeutungsschicht der objektiven Welt, die sich aus der Fremderfahrung mittels Appräsentation bildet. Diese Schicht ist auf der Ebene der Bedeutung objektiver Erfahrungen diejenige, die zunächst leitend ist. Der fremde Mensch ist konstitutiv der an sich erste Mensch, wie Husserl sagt.[106] Und das führt seine Ausarbeitungen der transzendentalen Konstitution der Intersubjektivität zurück zu seinen Ergebnissen in den *Ideen*, in denen er im Rahmen der Konstitutionproblematik eines reinen Ich schreibt:

> »Erst mit der Einfühlung und mit der beständigen Richtung der Erfahrungsbetrachtung auf das mit dem fremden Leib appräsentierte und beständig zusammen mit dem Leib objektiv genommene Seelenleben konstituiert sich die abgeschlossene Einheit Mensch, und diese übertrage ich im weiteren auf mich selbst.«[107]

Damit ist der konstitutive Zirkel geschlossen und er deutet direkt auf die zirkelhafte Genesis meiner selbst als Person. Problematisch bleibt allerdings der Begriff »Konstitution«, der hier in Bezug auf den Anderen benutzt wird. Genauer besehen spricht Husserl zwar davon, den Anderen als anderen Menschen zu konstituieren. Allerdings geschieht dies doch wesentlich nicht durch einen Akt des Bewusstseins, sondern durch die »analogisierende Apperzeption«. Es stellt sich nun

---

[106] Vgl. CM, 128.

[107] Hua IV, 167. Vgl. auch ebd., 96: »Soll ein seelisches Wesen sein, *objektive* Existenz haben, so müssen *die Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiver Gegebenheiten* erfüllt sein.«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Frage, ob man im strengen Sinne überhaupt von Konstitution einer Objektivität sprechen kann, wenn alles auf einer »nicht durchgeführten« Analogisierung beruht. Ist der Andere tatsächlich konstituiert, oder müsste man im Zusammenhang mit der transzendentalen Intersubjektivität nicht vielmehr ganz auf ein »Mit-da«, »Für-jedermann-da« wie ein heideggerisches Mitsein schließen? Objektivation im Sinne der Konstitution objektiver Einheiten ist doch anders zu verstehen als das »Mit-da« des Anderen. Das würde Husserl wohl bestätigen und er tut dies mit seiner ganzen Intersubjektivitätstheorie.[108] Doch die Offenheit und Problematik seines Konstitutionsbegriffs ist damit nicht behoben.[109]

Im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit ist herauszuheben, dass die Bedeutung der Intersubjektivität fundamental (bzw. transzendental) für das ist, was wir unseren Weltumgang bzw. das Engagement in der Welt nennen. So wie die Zeit der Ausdruck für die passive Genesis der Person ist (Immanenz), so kommt aus der Transzendenz seelischer »Objekte« die Bedeutung von Seiten der Kultur in

---

[108] So zum Beispiel in den Ausführungen bei Held, *Lebendige Gegenwart*, a. a. O., 155: »Durch die unaufhebbar vermittelte Sphäre gezeitigter Sachlichkeit hindurch begegnet mir der Andere als ein Ich wie ich selbst, weil er ja nicht nur mit mir zusammen gegenwärtig, sondern selbst ichliches Zentrum, ständige Gegenwart dieses Gegenwärtigens ist. Im Miteinander des Gegenwärtigens erfahre ich also implizit auch die Mitgegenwart des anderen Ich, so wie jede Vergegenwärtigung das Bewußtsein vom verharrenden Ich-in-der-Jeweiligkeit und dieses wiederum das Bewußtsein vom strömenden Stehen der Funktionsgegenwart impliziert. […] Die Fremderfahrung beruht trotz ihrer unaufhebbaren Vermitteltheit auf einer originären Mitgegenwart des anderen Ich in seinem vor-zeitlich ständigen Fungieren.« Held schließt im Weiteren auf die dadurch fundamental verankerte »Selbstgegenwart als Selbstvergemeinschaftung« (168). Er zitiert dazu aus einem Manuskript Husserls: »Mitsein von Anderen ist untrennbar von mir in meinem lebendigen Sich-selbst-Gegenwärtigen, und diese Mitgegenwart von Anderen ist fundierend für weltliche Gegenwart, die ihrerseits Voraussetzung ist für den Sinn aller Weltzeitlichkeit mit Weltkoexistenz (Raum) und zeitlicher Folge« [Ms C 3 III, S. 33 ff.(1933)] (157 f.).

[109] Das Problem der Konstitution und die genaue Erfassung ihrer Bedeutung ist bei der Auslegung der husserlschen Werke stark diskutiert worden. Theunissen zufolge muss die Zweideutigkeit des Begriffs allerdings letztlich stehen bleiben: »Wie empfangendes Verstehen sieht die Konstitution aus, sofern nur davon die Rede ist, dass das Seiende ›sich‹ ›in‹ mir konstituiert, indem es sich für mich in seinem Seinssinn ausweist. Konstituieren – das heißt dann eben nur: den Sinn des Seienden, das Seiende in seinem Sein verstehen. Wie Kreation aber mutet die Konstitution an, sobald Husserl sie als ›Setzung‹ oder ›Leistung‹ des Bewußtseins charakterisiert und davon spricht, dass ›ich‹ das Seiende konstituiere. Man muß diese Zweideutigkeit wohl als solche stehen lassen.« *Der Andere*, a. a. O., 152, für weitere frühe Literatur hierzu vgl. die Fußnoten ebenda.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

diese genetische Bewegung mit hinein. Zeit und Intersubjektivität können dadurch als Bedingungen der Möglichkeit meiner Geschichte als Person und im intersubjektiven Verbund auch der Geschichte einer Kultur betrachtet werden – dies natürlich nur in enger Wechselbeziehung, nie in Reihenfolge oder Kausalzusammenhang. Sinn entsteht demnach immer im Zirkel von zeitlich verfasster Immanenz in Transzendenz. Zeit und Intersubjektivität stehen damit in einem Zusammenhang, der weder kausal noch überhaupt einheitlich dargestellt werden kann. Während sich die Zeit in der Immanenz »aufhält« und auf die »immanenten« Strukturen der Genesis einer Personalität verweist, ist, wenn der Fremde konstitutiv der erste Mensch ist, ihre Verweisung selbst aus der Transzendenz heraus erst möglich. Anders herum: Während der Andere als transzendentes Wesen, für meine eigene Konstitution als Mensch fundamental ist, ist es doch der dadurch erst in der objektiven Welt konstituierte Sinn, der für die Geschichte meiner Subjektivität (in der Immanenz) überhaupt nur maßgebend sein kann.

Ich, Anderer und Welt sind damit die Knoten einer phänomenologisch grundlegenden Vernetzung – in Husserls Worten: »Seiendes ist mit Seiendem in intentionaler Gemeinschaft«[110], einer Gemeinschaft, die im Zusammenhang mit dem Phänomen des Engagements wegweisend ist. Ein letzter Aspekt bleibt an dieser Stelle allerdings noch offen, und zwar die Welt in ihrer Bedeutung innerhalb des Netzes. Die durch die Zeitlichkeit gestiftete »personale Geschichte« und die durch die Intersubjektivität konstituierte Geschichte einer »objektiven« Welt (d. h. einer Kultur) lassen die Bedeutung der transzendentalen Genesis einer Welt als nächstes notwendiges Untersuchungsfeld der Phänomenologie auftreten.

3. Die Lebenswelt

Zwischen dem phänomenologischen Begriff der »Welt« bzw. »Welt überhaupt« und dem, was unter »Horizont« verstanden wird, besteht eine ganz enge konzeptuelle Verbindung. Welt ist immer schon als

[110] CM, 132. Obwohl dies von Husserl rein phänomenologisch gefasst wird, könnte es durchaus auf (fundamental-)ontologischer Ebene weiter ausgedeutet werden. Die als Bewusstseinsstrukturen aufzufassenden intentionalen Bezüge müssten dann durch eine Ontologisierung als Verweisungszusammenhänge gedeutet werden.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Erfahrungshorizont da. Ich bin immer mein Weltzugang in dem Sinne, wie die Welt sich mir als ein Horizont möglicher Erfahrungen gibt.[111] Daraus ergibt sich, dass die Untersuchung nun, da die Welt selbst als Horizont untersucht werden soll, unweigerlich auf schon Gesagtes stoßen wird, das sich allerdings durch Husserls Theorie der Lebenswelt »in neuem Gewand« zeigt. In ihr ist nämlich die Transzendentalität jeglichen Sinns von Welt überhaupt und dessen Genesis begründet.

Aus dem oben schon Gesagten ergibt sich schließlich auch, dass die Welt, wie sie in der Phänomenologie zum Thema wird, nicht einfach als die Gesamtheit des vorhandenen Seienden verstanden werden kann. Sie ist kein Behälter, in dem sich alles aufhält. Sprechen wir von unserem Weltumgang und davon, dass wir »in« der Welt sind, so meinen wir, in Husserls Sinn, vielmehr vor allem die noetisch-noematischen Bezüge, die sich unserem Bewusstsein als Welt darstellen.

Wie sich zeigte, befinden sich durch die transzendentale Genesis das Verständnis des Ego und das seiner Befindlichkeit innerhalb einer intersubjektiven Welt im Wandel. Denn zum einen ist das, was sich uns als personaler Weltzugang gibt, stets in Entwicklung begriffen, und zum anderen wird durch unsere inhärente Intersubjektivität unser Verhalten und Verstehen von dem, was für unser Dasein die objektive Welt bedeutet, konstituiert. Zu der egologisch fundamentalen immanenten Bewusstseinszeit kommt durch die intentionale Beziehung des Egos zu Anderen die Geschichtlichkeit ins Spiel, die das, was wir Kultur nennen und dadurch die Weise, in der wir überhaupt Welt als diejenige, in der wir leben, erfahren können, entscheidend mitkonstitutiert. Die Frage, die oben als zentral erschien, »Wie kann uns die Welt als Phänomen gegeben sein?«, brachte uns zur Bedeutung der Horizontalität für die Konstitution dieser Welt. Die Frage, die sich nun, da die Konstitution als immanente Transzendenz (bzw. transzendente Immanenz) in ihrer Typik erfasst wurde, ergibt, ist doch: Was können wir überhaupt als Welt verstehen, wenn sich die Intentionalität in ihrer horizonthaften Lebendigkeit und Offenheit nicht mehr als eindeutiges Verhältnis bestimmen lässt, sondern einer transzendentalen Genesis unterworfen ist? Auf welcher Grundlage können wir überhaupt von Sinn und Bedeutung der in der Welt vorkommenden Dinge für uns sprechen?

Husserls Ausgangsthese zur Beantwortung dieser Frage ist, dass

[111] Vgl. S. 94.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wir durch die wissenschaftlichen Aufarbeitungen weltlicher Prozesse, durch die Erklärungen unserer Welt, die sich in paradigmatischer Weise in unser so genanntes »Weltbild« zusammengesetzt haben, die Welt immer schon als eine so und so erklärte bzw. zumindest erklärbare verstehen – ein Aspekt, den Husserl in den *Ideen* absichtlich als natürliche Einstellung ausgeklammert hatte. Nun zeigt sich, warum es dort nur zu einer »Einklammerung« der natürlichen Einstellung und nicht zu ihrer völligen Durchstreichung kam. Das Einklammern der natürlichen Einstellung brachte den Phänomenologen auf eine Betrachtungsebene, die sich den wissenschaftlichen Erkenntnissen zunächst einmal enthob. In der *Krisis*-Schrift stellt Husserl schließlich fest: Wir als Menschen und damit auch der Phänomenologe können gar nicht anders, als aus dem heraus (phänomenologisch) arbeiten, was sich als unsere Lebenswelt entwickelt hat. Jeder Einzelne ist in »seiner« Lebenswelt in dem Sinne, als er nur aus dem Horizont heraus argumentieren kann, der sich ihm geschichtlich als Sinnhorizont gibt. Die Lebenswelt ist die unmittelbar erfahrene Welt, in der wir jeweils existieren, der »›Boden‹ für alle, ob theoretische oder außertheoretische Praxis.«[112] Damit hat die Lebenswelt transzendentale Funktion[113] für alle Sinngenesis und so für die gesamte Horizonthaftigkeit unseres Weltumgangs.

Die Weise, in der unser Welthorizont aber zunächst unserem Verständnis zugrunde liegt, ist wesentlich von den objektiven Naturwissenschaften beeinflusst. Husserls Ansatzpunkt zu dieser Beobachtung ist eine sinngenetische Rekonstruktion der Wissenschaften, die sich in ihrem Fundament als positivistische Betrachtungen der Welt einer Relativierung auf das Subjekt letztlich ganz enteignen. Die Wissenschaften, für Husserl paradigmatisch in der Mathematisierung der Natur durch Galilei angeführt[114], haben der Lebenswelt ein eigenes mathematisches »Ideenkleid«[115] übergeworfen.

Genauer betrachtet bedeutet das: Die Welt gibt sich uns zu-

---

[112] Hua VI, 145.

[113] Zur folgenden Darstellung und zur genaueren Analyse der Funktion und Mehrdeutigkeit des Begriffs der Lebenswelt Vgl. die Analyse von Ulrich Claesges in seinem Aufsatz »Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff«, in: Claesges, U. und Held, K. (Hrsg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972, 85–101.

[114] Vgl. den ausgedehnten Paragraphen 9 des ersten Teils der Krisis-Abhandlung, Hua VI, 20–60.

[115] Hua VI, 51.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nächst als die, die sie ist. Das heißt, lebensweltlich gegeben ist uns immer zunächst das, was sich uns in der Alltäglichkeit im Umgang mit und in der Welt als nach praktischen Interessen sinnvoll erweist, das heißt alles, was sich uns als »Kern ›originaler Präsenz‹«[116] innerhalb seiner Horizonte gibt. Dies gibt sich uns immer als für uns als jeweils Einzelnen, also streng subjektrelativ. Aus der Horizonthaftigkeit der Lebenswelt, für uns, die wir in ihr umgehen, entsteht erst unser Verständnis von Welt überhaupt, d. h. wir kommen der Horizonthaftigkeit unseres Weltverständnisses durch Induktionen nach. Der Wissenschaftler erkennt in der Welt Regelhaftigkeiten, die er rational in Formeln begreifen will. Diese Formeln wiederum sind selbst in sich realitätsbildend, indem sie das Verstehen der Welt aus dem praktisch subjektrelativen Rahmen auf eine Ebene der Allgemeingültigkeit heben, die uns darauf aufbauend die Welt als in diesem Sinne geordnet verstehen lassen. Der Bezug zum Subjekt selbst gerät dabei aus dem Blick bzw. bleibt unberücksichtigt. Das Unberücksichtigte ist die unmittelbare, jeweils subjektive Situiertheit, ohne die Wissenschaft nicht Wissenschaft von der Welt sein kann. Es ist das Allgemeine der Horizonthaftigkeit, die in rational naturwissenschaftlicher Sicht durch Formeln zu dem wird, was es für diese naturwissenschaftliche Sicht »nicht gibt«.[117] Durch die naturwissenschaftliche Deutung der Welt entwickelt sich allerdings ein neuer Horizont, aus dem heraus die Welt in neuer Form und aus einer mathematisch mittelbaren Lebenswelt heraus erst verständlich wird. Die Lebenswelt bleibt das unmittelbare Feld unseres Weltumgangs. Jedoch kann sie sich nur sinngenetisch konstituieren. Die wissenschaftlichen Deutungsmuster lassen so eine »andere« Welt erscheinen.

Was Husserl beschreibt, ist nicht etwas spezifisch Neuzeitliches, wenngleich die Einführung der mathematischen Erklärungen und Formeln entscheidende und nachhaltige Schritte zu einer solchen lebensweltunabhängigen Wissenschaft waren. Schon in den antiken

---

[116] Husserl sagt, die Welt »ist jeweils für mich sich darstellend durch einen Kern ›originaler Präsenz‹ […] sowie durch seine inneren und äußeren Horizontgeltungen.« Hua VI, 165.

[117] Diese Interpretation lehnt sich an eine Analyse Heideggers bezüglich des Nichts in den Wissenschaften an: »Das Nichts ist zugegeben. Die Wissenschaft gibt es, mit einer überlegenen Gleichgültigkeit gegen es preis als das, was ›es nicht gibt‹.« Heidegger, M., »Was ist Metaphysik?«, in: *Wegmarken*. 3. durchgesehene Auflage. Frankfurt/M.: Klostermann, 1996, 106 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Anfängen der Wissenschaften (der Geometrie) wurde die Welt auf diese Weise erschlossen. Durch die Bestätigungen der (wissenschaftlichen) Thesen in Experimenten wurde gleichsam die Ausgangslage neuer Induktionen immer weiter verändert. Die Entstehung einer eigendynamischen wissenschaftlichen Welt nahm ihren Lauf.

»Aus der alltäglichen Reduktion [im Sinne horizontal-transzendentalem Weltumgangs, M. G.] wurde so freilich die Induktion nach wissenschaftlicher Methode, aber das ändert nichts an dem wesentlichen Sinn der vorgegebenen Welt als Horizont aller sinnvollen Induktionen.«[118]

Die Induktion ist dabei nicht etwa als der verfehlte Zugang zur Welt zu verstehen, sondern auf ihr »beruht alles Leben«[119] allein schon dadurch, dass dem Leben wesentlich ist, immer mit dem Horizont zu wachsen. Der entscheidende Punkt liegt allerdings für Husserl darin, dass das »Ideenkleid ›Mathematik und mathematische Naturwissenschaft‹« und die durch sie mögliche Erklärung aller Weltprozesse bewirken, »daß wir für *wahres Sein* nehmen, was eine *Methode* ist«.[120] Das heißt, die wissenschaftliche Sicht auf die Welt ermöglicht eine pragmatische Anwendung des in der Welt Vorgefundenen. Allerdings ist dieser pragmatische Aspekt ein von den Naturwissenschaften notwendig und unausweichlich geschöpfter Zugang zum Weltverhältnis. Das Wesen naturwissenschaftlicher Erkenntnis ist, dass sie im Entdecken weltlicher Zusammenhänge den lebensweltlichen Zugang zur Welt verdeckt.[121]

Spricht Husserl also von der Lebenswelt als Boden für jegliche Wissenschaft, so verlegt er diese Lebenswelt in eine Sphäre reinen Horizonts, die in eigentlich wissenschaftlicher Weise nicht zu greifen ist, ohne den »verdeckenden« Effekt wissenschaftlicher Betrachtung im gleichen Zug aufzuwerfen. Andererseits, und darin liegt der Angelpunkt der Lebensweltthematik, ist ein (auch phänomenologischer) Rückgang auf die Lebenswelt außerhalb der Lebenswelt des Phänomenologen nicht möglich. Daraus ergibt sich, was Husserl in einer berühmt gewordenen Passage der *Krisis*-Schrift erkennt:

---

118 Hua VI, 50.

119 Hua VI, 51.

120 Hua VI, 52.

121 Für Husserl ist Galilei und jeder Entdecker der Physik gleichsam als »zugleich *entdeckender* und *verdeckender Genius*« zu bezeichnen. Vgl. Hua VI, 53. Als Beispiel hierfür nennt er das Kausalgesetz, das als Formel der Natur ein neues rationales Wesen oktroyierte. Vgl. ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»Wir stehen also in einer Art *Zirkel*. Das Verständnis der Anfänge ist voll nur zu gewinnen von der gegebenen Wissenschaft in ihrer heutigen Gestalt aus, in der Rückschau auf ihre Entwicklung. Aber ohne ein Verständnis der *Anfänge* ist diese Entwicklung als *Sinnesentwicklung* stumm. Es bleibt uns nichts anderes übrig: wir müssen *im ›Zickzack‹* vor- und zurückgehen; im Wechselspiel muß eins dem anderen helfen.«[122]

Husserls Rede von der Bodenfunktion der Lebenswelt findet innerhalb eines solchen Zirkels keinen festen Anhaltspunkt. Lebenswelt wird sich immer nur aus einer Lebenswelt als Ausgangspunkt der Überlegungen verstehen lassen, die allerdings nie gänzlich frei von ideellen symbolischen Auffassungen sein kann. Eine vorwissenschaftliche Welt kann es niemals geben.[123] Der phänomenologische Rückgang auf diese Lebenswelt ist demnach nicht einfach als ein Rückgang auf vorwissenschaftliche Anschauung zu verstehen, sondern muss im eigentlichen Sinne eine Ausblendung aller Zwecke und allen Vermeinens überhaupt sein.[124]

Entscheidend ist die in genetischer Phänomenologie aufgedeckte Weise, in der der Welthorizont unseres Verstehens sich »expandiert« und generiert. Zurückgreifend auf die oben gemachte Aussage, dass die Intentionalität »lebe«[125], steht die Lebenswelt in genau diesem Sinn der Intentionalität als Horizont des Weltumgangs bei. Leben als »ständig ›In-Weltgewißheit-leben‹« und die Welt als »Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis«[126] verweisen unmittelbar auf die Bedeutung des Horizontes. Der phänomenologische Ausgangspunkt bleibt gleichwohl klar formuliert: »Das wirklich Erste ist die ›bloß subjektiv-relative‹ Anschauung des vorwissenschaftlichen Weltlebens.«[127]

---

122 Hua VI, 59.

123 Vgl. dazu auch Ströker, E., *Husserls transzendentale Phänomenologie*, a. a. O., 1987, 203 f., insbes. 204: »Es besagt genauer, daß seit dem Aufkommen der neuzeitlichen Physik die Rede von einer vorwissenschaftlichen Lebenswelt nur uneigentliche Rede ist, da sie ihren Sinn allenfalls gewinnt aus dem Umstand, daß ein ihr bereits zugeschlagener Bestand an wissenschaftlichen Erkenntnissen mit ihren lebenspraktischen, technischen Umsetzungen als so fraglos selbstverständlich gilt, dass er im Hinblick auf neue wissenschaftliche Konstruktionen und relativ zu diesen als der Lebenswelt zugehörig begriffen wird.«

124 Vgl. hierzu auch Claesges, U., »Zweideutigkeiten in Husserl's Lebenswelt-Begriff«, a. a. O.

125 Vgl. S. 91.

126 Hua VI, 145.

127 Hua VI, 127.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Im Horizont stellt die Welt sich mir in der Wahrnehmung immer als für mich in »originaler Präsenz« und im Jetzt gegeben dar. Auf dieser lebensweltlichen Grundlage muss Phänomenologie ansetzen. Sie muss dies nicht etwa nur, um die »invarianten Strukturen« der Lebenswelt aufzuweisen. Das würde bedeuten, die Lebenswelt aus der »natürlichen Einstellung« heraus zu untersuchen. Es bliebe bei einer Phänomenologie, die die sinngenetischen Strukturen und die »Lebendigkeit« der Welt unberücksichtigt ließe, und damit verbliebe man genau auf der Ebene der Untersuchungen zur Konstitution, die Husserl in den *Ideen II* durchführte. Dort schreibt er in diesem Sinne:

»Ganz allgemein gesprochen ist die Umwelt keine Welt ›an sich‹, sondern Welt ›für mich‹, eben Umwelt *ihres* Ichsubjekts, von ihm erfahrene, oder sonst wie bewußte, in seinen intentionalen Erlebnissen mit seinen jeweiligen Sinngehalt gesetzte Welt. Als solche ist sie in gewisser Weise immerfort im Werden, in stetem Sicherzeugen durch Sinneswandlungen und immer neue Sinnesgestaltungen mit zugehörigen Setzungen und Durchstreichungen.«[128]

Der Unterschied zur Lebensweltthematik liegt darin, dass es sich hier um die Untersuchung der »Um«welt handelt, ganz im Sinne direkter Umgebung der Person. Zwar erkennt Husserl schon hier den sich »immerfort im Werden« befindenden Weltbezug, doch in den *Ideen II* hält sich die Phänomenologie der Sinngenesis noch vollständig auf der Ebene einer Konstitution von … durch das reine Ich in »Setzungen und Durchstreichungen« auf. Der Horizont des Sinnes, der den Menschen in Form der Lebenswelt umgibt, wird hier erst auf kleiner Ebene angedacht, seine Untersuchung in Bezug auf seine eigene transzendentale Funktion bleibt allerdings noch aus. Die Person ist Mittelpunkt ihrer Umwelt, allerdings nur »soweit sie von ihr ›weiß‹, soweit sie sie durch Apperzeption und Setzung erfaßt oder in ihrem Daseinshorizont als mitgegeben und erfassungsbereit bewußt hat – klar oder unklar, bestimmt oder unbestimmt – je nachdem eben das setzende Bewußtsein ist«.[129] Hier wird nicht gesehen, dass der Sinn, der sich durch die Lebenswelt stiftet, nicht immer gesetzter Sinn ist, sondern aus der Geschichtlichkeit des Subjekts zustande kommt – seine Entstehung sozusagen im Umgang mit der Welt erst stattfindet. Die Untersuchung zur Konstitution bleibt Beschreibung

[128] Hua VI, 186.
[129] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

eines transzendierenden Bewusstseins, ohne sich selbst im Sinne transzendentaler Genesis überhaupt zu verorten. Der oben aufgedeckte Zirkel wird nicht erkannt.

In der *Krisis*-Schrift kann Husserl diese Ebene verlassen. Die Phänomenologie kann zwar nicht aus dem Zirkel der Sinnesentwicklungen heraus, aber sie kann sich methodisch auf eine ontologische Ebene über ihn erheben. Dazu will Husserl aus transzendentaler Perspektive auf eine Ontologie der Lebenswelt hinaus, die im Bilde aller transzendentalen Verstrickungen, die die Betrachtung der Lebenswelt zirkulär machen, auf die »als reines Apriori zu umgreifende Wesenstypik« der Lebenswelt zielt:

»Die Welt des Lebens, die alle praktischen Gebilde (sogar die der objektiven Wissenschaften als Kulturtatsachen, bei Enthaltung von der Teilnahme an ihren Interessen) ohne weiteres in sich aufnimmt, ist freilich in stetem Wandel der Relativitäten auf Subjektivität bezogen. Aber wie immer sie sich wandelt und wie immer sie korrigiert wird, sie hält ihre wesensgesetzliche Typik ein, an der alles Leben und so alle Wissenschaft, deren ›Boden‹ sie ist, gebunden bleibt. So hat sie auch eine aus reiner Evidenz zu schöpfende Ontologie.«[130]

Als ein solches ist die Lebenswelt die Bedingung der Möglichkeit von Welt für uns überhaupt. Alles findet innerhalb dieses Welthorizonts statt: »Jedes ist etwas, ›etwas aus‹ der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten.« »Jeder Plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt den Welthorizont voraus.«[131] Die Objektivität, die, wie die Betrachtung der transzendentalen Intersubjektivität zeigte, erst durch den Anderen überhaupt zustande kommt, liefert uns eine Welt, deren Dinge uns nicht als abgeschlossene erscheinen. Die Dingwelt muss vielmehr als durch den Wandel der Horizonte, durch ihre Genesis sich entwickelnde verstanden werden.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die notwendige Offenheit bzw. Unabgeschlossenheit, die Husserl in der Horizontalität der Lebenswelt zu Recht erkennt. Mit Bezeichnungen wie »stetem Wandel«, »offen endlose Mannigfaltigkeit«, »offen endloser Horizont«[132],

130 Hua VI, 176.

131 Hua VI, 146.

132 Vgl. Hua VI, 167: »›Das‹ Ding selbst ist eigentlich das, was niemand als wirklich gesehenes hat, da es vielmehr immerfort in Bewegung ist, immerfort, und zwar für jedermann, bewußtseinsmäßig Einheit der offen endlosen Mannigfaltigkeit wechselnder eigener und fremder Erfahrungen und Erfahrungsdinge. Die Mitsubjekte dieser Erfahrung sind dabei selbst für mich und einen jeden ein offen endloser Horizont mög-

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Unendlichkeit strömender Bewegung«[133], die sich allesamt auf die Lebendigkeit horizonthaftem Weltumgangs beziehen, hat Husserl genau das im Blick, was sich als der Ort der Sinngenese bezeichnen lässt. Sinn, wie wir ihn in der Welt finden, ist immer Sinn in Kontext – sowohl in kulturellem als auch in persönlichem Kontext, wobei die Trennlinie zwischen diesen beiden kaum scharf zu ziehen ist. Obwohl uns der Sinn in eben dieser Wandelbarkeit erst erscheint, gibt es eine alles leitende Grundidee, die sich in Worten wie »Wesenstypik« oder »universale Vernunft« bezeichnen lässt und durch deren »intentionale Indexikalität« uns das Einzelne als weltliches überhaupt erst erscheint. Das Ganze ist für uns als in der Welt Lebende immer »auf Einheit eines Sinnes gerichtet«,

»[…] die Weiten und Tiefen dieses gesamten Sinnes in seiner unendlichen Totalität gewinnen, sobald man sich der universalen Form der Sinnbildung einigermaßen bemächtigt hat, axiotische Dimensionen: es eröffnen sich die Probleme der Totalität als die einer universalen Vernunft«.[134]

In transzendentaler Epoché soll die Phänomenologie im Ausgang von lebensweltlichen Gegebenheiten auf diese »Probleme universaler Vernunft« reagieren können, die sich in ihrer sinngenetischen Horizontalität konstituieren. Transzendentale Phänomenologie ist – ausgehend von der Lebenswelt als »Phänomenquelle« – der Schluss auf die ihr, der Lebenswelt, zugrunde liegende transzendentale Struktur. Sie wird damit zum »transzendentalen Leitfaden«.[135]

Entlang dieses Leitfadens bekommt die durch transzendentale Intersubjektivität gestiftete Kultur besondere Bedeutung. Aus der von ihr gestifteten Objektivität entwickelt sich überhaupt erst der Horizont alles Weltumgangs:

»[…] die intersubjektiv identische Lebenswelt für alle dient als intentionaler ›Index‹ für die Erscheinungsmannigfaltigkeiten, die, in intersubjektiver Synthesis verbunden, es sind, durch die hindurch alle Ichsubjekte […] auf die ge-

licherweise begegnender und dann in aktuellem Konnex mit mir und miteinander tretender Menschen.«

133 Hua VI, 173.

134 Ebd.

135 Vgl. Hua VI, 177. Die »Leitfaden-Funktion« ist neben der »Bodenfunktion« die zweite methodische Bedeutung der Lebenswelt. Vgl. dazu auch Ströker, E., *Husserls transzendentale Phänomenologie*, a. a. O., 204 ff. und Claesges, U., »Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff«, a. a. O., 85–101.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

meinsame Welt und ihre Dinge ausgerichtet sind, als Feld aller im allgemeinen Wir verbundenen Aktivitäten usw.«[136]

Unter der »intersubjektiv identischen Lebenswelt« ist nicht weniger zu verstehen als die Welt, wie sie sich den Menschen als diese eine »objektive« Wirklichkeit zeigt. Diese ist im engeren Sinn durch den Horizont der Kultur umgriffen. Lebenswelt ist immer auch Kulturwelt. Lebenswelt ist damit auch in dem Sinne Welthorizont, dass die Welt uns nur innerhalb des Sinnhorizontes unserer Kultur erscheint. Unser Umgang in ihr ist uns ganz wesentlich. Wir »sind« die Kultur in dem, wie wir existieren und durch unsere transzendental zu verstehende Intersubjektivität. Gleichzeitig können wir uns nur auf dem Grund unserer Kultur als solche verstehen. In diesem Zusammenhang ist das abendländische Subjekt die Manifestation abendländischer Kultur, denn letztere gibt einen genau abendländischen Horizont an Intentionalitäten vor. In der Beilage III zu § 9a der *Krisis*-Schrift geht Husserl explizit auf diesen Aspekt ein: »Der einen Menschheit entspricht wesensmäßig die eine Kulturwelt als Lebensumwelt in ihrer Seinsweise, die in jeder historischen Zeit und Menschheit die jeweilige und eben Tradition ist.«[137]

In diesem kurzen Text macht Husserl noch einmal ganz deutlich, dass die Kultur und damit auch unsere Lebenswelt geschichtlich zu verstehen sind. Und nicht nur das: Kultur als Lebenswelt bestimmt unser gesamtes Verstehen aus der Vergangenheit heraus im Voraus. Wenn wir sagen, dass wir die Kultur sind, so heißt das nicht nur, dass wir sie als transzendentale Egos tragen, sondern auch, dass wir durch sie in unserer Immanenz und Transzendenz getragen werden. »[G]anz allgemein gilt es für jede unter dem Titel ›Kultur‹ gegebene Tatsache […], dass schon in jedem schlichten sie als Erfahrungstatsache Verstehen ›mitbewußt‹ ist, dass sie Gebilde sei aus einem menschlichen Bilden her.«[138]

Die Geschichtlichkeit bestimmt den Horizont unseres Verstehens. Auf der phänomenologischen Ebene transzendentaler Inter-

---

136 Hua VI, 176.

137 Die Beilage wurde 1939 von Eugen Fink unter dem Titel »Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem« veröffentlicht. Durch Passagen wie die hier zitierte entging Husserl dem Vorwurf des Eurozentrismus, der in seinen Lesern aufkeimen konnte. Jede Kultur hat ihren eigenen lebensweltlichen Horizont, aus dem überhaupt »alles erst einen Sinn macht«. Dass oben vom Abendland die Rede ist, erscheint so als das einzig Sinnvolle.

138 Hua VI, 379.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

subjektivität ist Kultur so immer als Prozess sich konstituierender und erweiternder Horizonte zu verstehen. Auf der Ebene immanenter Phänomenologie zeigt sich *mutatis mutandis*, dass alles Verstehen unserer selbst ebenso durch geschichtlich vermittelte, kulturelle Konzepte erklärt wird.[139]

Die damit inhärente Prozesshaftigkeit der Welt in Form der Geschichte verweist die Untersuchung automatisch auf die Frage nach der Bedeutung von »Leben«: Was kann Leben im Zusammenhang mit »Lebenswelt« bedeuten?

Die obige Formulierung, dass die Intentionalität lebe, kann hier zum Klärungsversuch beitragen. Denn sie bezieht sich auf mehrere Bedeutungen des Intentionalitätsbegriffs. Intentionalität bezeichnet zunächst den Konstitutionsvollzug (des Selbst, des Anderen und der Welt), sowie dann die Beziehung des Subjekts zur Welt (wiederum im Sinne immanenter Transzendenz in Form der Zeit und transzendenter Immanenz bezüglich der Intersubjektivität) und letztlich das Beziehungsgeflecht zwischen diesen beiden Aspekten. Zum hier verwendeten Lebensbegriff kommt die sinngenetische »Bewegung« hinzu. Lebendige Intentionalität ist Intentionalität im Wandel lebensweltlicher Genesis. Wenn Husserl sagt, dass »Seiendes mit Seiendem in intentionaler Gemeinschaft steht«[140], dann ist der Zusammenhang, der damit beschrieben wird, als das »Leben« zu bezeichnen, das im Begriff »Lebenswelt« gemeint ist. In diesem Sinne spricht auch Ernst Wolfgang Orth von einer »Inter-Intentionalität«[141]. Dieser Begriff scheint sehr gut geeignet, die Struktur lebensweltlicher Verankerung zu beschreiben. »[W]as in der naiven Positivität oder Objektivität ein Außereinander ist, ist von Innen gesehen ein intentionales Ineinander«[142], wie Husserl schreibt. Damit spricht er genau diese intentionale Vernetzung des Seienden an. Mit der

---

139 Als ein besonders heraus stechendes Beispiel kann in diesem Zusammenhang nur an die enormen konzeptuellen Entwicklungen in der Psychologie durch die Traumdeutungen Sigmund Freuds erinnert werden, die alles folgende Verstehen sowohl in der Psychologie als Wissenschaft als auch im Selbstverständnis der Menschen bis heute entscheidend vorgeprägt haben.

140 CM, 132.

141 Vgl. Orth, *Edmund Husserls ›Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie‹*, a. a. O., 161: »Die Wirklichkeit, die Welt, ist ein inter-intentionaler Zusammenhang.«

142 Hua VI, 260, zitiert in Orth, *Edmund Husserls ›Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie‹*, a. a. O., 161. Orth fährt fort: »Der Mensch ist also eine eigentümliche intentionale Konfiguration innerhalb des gesamten

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Entdeckung der Lebenswelt als dem, was sich unserem gesamten Weltumgang und Weltzugang als Grund erweist, kommt er auf die Ebene der Sinngenesis, die der reinen Konstitutionsanalyse voraus liegt.

Jedoch lässt sich Husserls Philosophie, auch wenn sie sich nun ganz auf die phänomenale Sinnvernetzung beziehen will, niemals ohne das transzendentale Ich bzw. strukturell ohne das Bewusstsein als Ausgangspunkt jeglicher Evidenz denken. Auch wenn Geschichtlichkeit, ob als transzendentale Genesis der Person oder als horizonthafte Lebensweltlichkeit im Sinne einer Kulturumwelt, die transzendentalen Rahmen für jegliche Konstitution spannt, so ist dennoch das Ich mit seiner konstitutiven Urstiftung der Ausgangspunkt der gesamten Philosophie Husserls. Der Mensch ist inmitten der intentionalen Verknüpfungen, die – wie oben gesagt wurde – durch ihn und gleichzeitig von ihm getragen werden. Er ist immer sein eigener Mittelpunkt, oder wie Orth schreibt, er ist der Zeuge der Welt:

»In seiner intentionalen Einstellung, welcher Art immer, bezeugt der Mensch Welt. Er bezeugt sich selbst und die Welt, die Horizont dieses Selbst ist. Seine Bezeugungen manifestieren sich nicht nur in intellektuell elaborierten Deutungs- und Erklärungssystemen, sondern auch in der durchschnittlichen Praxis seines Lebens.«[143]

Die »Zeugenschaft« beschreibt die Stellung des Menschen (und, worauf Orth hinweist, auch anderer Organismen) im intentionalen Geflecht des Seienden. Doch gerade durch den Hinweis auf die »durchschnittliche Praxis« des Lebens wird der eigentliche Grundzug husserlschen Denkens verwischt. Denn von innerweltlicher Praxis und der praktischen Auseinandersetzung und »leiblichen« Verschmelzung mit der Welt, ist bei Husserl nichts zu sehen. Der Ausgangspunkt bleibt die Evidenz des *cogito*. Allein der Sinngenesis im Sinne einer den Menschen tragenden Kultur(geschichte) ist es sozusagen teilweise enteignet worden.

---

inter-intentionalen Systems, das durch ihn thematisiert und – möglicherweise – verständlich wird.«

143 Orth, *Edmund Husserls ›Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie‹*, a. a. O., 162.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

4. Die »lebendige« Intentionalität und das Engagement

Abschließend soll hier auf zwei Grenzen der Phänomenologie Husserls eingegangen werden, die sich als Fragen innerhalb der Darstellung aufgetan haben. Der erste Aspekt, an dem die Philosophie Husserls an eine Grenze stößt, liegt in ihrer Phänomenologie selbst. Husserls Eigenart ist es, soweit die obige Darstellung reicht, den Sinn dessen, was er phänomenologisch aufweisen will, jeweils in der Deutung eines wesentlich indexikalischen Charakters der Welt erst entdecken zu müssen. So verweist er mehrere Male darauf, dass die Dingerfahrung so wie auch die Erfahrung der Lebenswelt ein »intentionaler ›Index‹ für die Erscheinungsmannigfaltigkeiten«[144] einer »Wesenstypik«[145] der Welt ist. Zur Klärung ihrer selbst bedient sich die Phänomenologie hier verschiedener Leitfäden, an denen entlang sie ihre Untersuchungen führt. So war in den *Ideen I* die »Region Ding« der transzendentale Leitfaden (§ 150, 313–316), in den *Cartesianischen Meditationen* war zunächst die Rede vom intentionalen Gegenstand als transzendentalen Leitfaden (§ 21, 52 ff.), dann von der »noematisch-ontischen Gegebenheitsweise des Anderen« (§ 43, 93 ff.) und nun, in der *Krisis*-Schrift schließlich, ist die transzendentale Reduktion an das transzendentale Fundament aller Phänomenologie gekommen: die Lebenswelt.[146] Diese Indexikalität, an der sich die Phänomenologie orientiert, ist ein Hinweis darauf, dass sie hier den Keim eines Dualismus fort trägt: es ist der Dualismus von intentionalem Bewusstsein und seinem Inhalt, denn letzteres wird von der Welt her nur angezeigt. Das Bewusstsein ist damit der ewige Außenstehende, auf dessen Leistungen, die Indizes zu »verstehen«, alles

144 Vgl. CM, 48; Hua VI, 176.

145 Vgl. z. B. Hua VI, 176.

146 Vgl. Steinbock, A. J., »Generativity and the Scope of Generative Phenomenology«, a. a. O., 302: »For Husserl, a static phenomenology really did function as a leading clue or way into a genetic phenomenology before it became conscious of itself as such. This connection between methods and matters Husserl only glimpsed at with the word ›Leitfaden‹.« Steinbock arbeitet den »new concrete teleological sense« (294) einer generativen Phänomenologie nach Husserl heraus. Eine solche Phänomenologie hat die Generativität von Sinn, ihr anthropologisch-historisches Werden zum Thema und ist damit in sich schon eine Phänomenologie der Phänomenologie auf eigengenerativer Ebene: »Generative phenomenology takes as its ontological leading clue not psychology, but anthropology, and constitutively or phenomenologically examines not only sense-givenness in relation to the lived-body or even the the concrete monad, but the generation of sense primarily through the constitutive modes of appropriation and disappropriation.« (307 f.)

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ankommt. Die Welt, verstanden als »Index für …«, im Gegensatz zu einer Welt, deren Sinn sie sich mit uns teilt, verwehrt dem Sinn, sich in freier Dialogizität von Welt und Ich zu bilden. Eine solche Dialogizität engagierten Umgangs bleibt durch Akte verdeckt, die ihren Grund in diesem Engagement entdecken ließen.

Mit der Phänomenologie Husserls ist zwar der erste Schritt zu einem dialogischen Engagement getan. Denn die Lebenswelt eröffnet sozusagen das Feld, auf dem das Ego sich ausdehnen kann. Doch die Welt selbst bliebe stumm, wäre sie nicht durch die Geschichte (bzw. Genesis) des Menschen entstanden. Das, was z. B. bei Merleau-Ponty durch den fungierenden Leib in die philosophische Welt eintritt, d. h. die Strukturen eines leiblichen Verhaltens auf der Grundlage einer Dialogizität des leiblichen Ich mit der Welt, wird bei Husserl nicht erreicht und bleibt vielmehr auf der Ebene einer Bewusstseinsphilosophie stehen.[147]

Eine zweite Grenze, die die obigen Ausführungen dem Gedankengang folgend vielleicht schon überschritten haben, liegt in der Bedeutung der »Intentionalität«. Der Gedankengang hat sich verschiedener Bedeutungen des Begriffs »Intentionalität« bedient, die als Orientierung der Darstellung der Philosophie Husserls dienten. Ausgehend von der fundamentalen Bindung des Bewusstseins an die Welt durch seinen notwendigen Inhalt gelangte die Darstellung über verschiedene Facetten des husserlschen Denkens zu der Aussage, dass die Intentionalität »lebe«. Was kann dies nun rückblickend und zusammenfassend bedeuten?

Die Intentionalität erwies sich als die Beschreibung einer Struktur, die sich auf weit mehr als eine eindimensionale Verknüpfung zweier Entitäten bezieht. Dadurch, dass sie sich in ihrer Horizonthaftigkeit stetig erweitert und neu bildet, wurde ihr eine Art Selbstaffektion zugeschrieben, die sie wesentlich ausmachen sollte. So konnte davon gesprochen werden, dass die Intentionalität sich durch ihren Selbstbezug und ihre Zeitlichkeit immer im Vollzug ihrer selbst, immer in direkter Bezugnahme zu ihrer Retentionalität und Protentionalität befindet. Ihr »Jetzt« ist immer im Wandel, wie die Betrachtungen zur Phänomenologie der Zeit aufweisen sollten. Die gesamte dynamische Struktur, die die Intentionalität in ihren Eigenschaften benennt, ist die Transzendentalität des Ego. Doch damit wäre die Bedeutung der Intentionalität noch nicht in ihrer Fundamen-

147 Vgl. die Beziehung von Ichpol und Leib, S. 87.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

talität erreicht. Denn durch das, was Husserl die transzendentale Genesis nennt, wird die Dynamik intentionalen Weltbezugs wiederum ebenfalls in die Zeitlichkeit einer Personalität verlegt, die fortan nicht nur das in retentionaler und protentionaler Weise umgibt, was das Bewusstsein durch die Fülle und Verweisungen seines Inhaltes ist. Vielmehr legt sich innerhalb genetischen Werdens auch das nieder, was wir als wir selbst sind. »Charakter«, »Stil«, »Habitualitäten« sind letztlich mehr als bewusstseinsmäßige Intentionalität. Sie beziehen sich auf die »Ablagerungen« solcher Intentionalität, die unseren persönlichen Weltzugang ausmachen.[148] Sagen wir deshalb, dass wir unser Weltzugang *sind*, so wird mit dieser Betonung der Existentialität von intentionalem Leben vielleicht mehr bei diesem Namen genannt als Husserls Phänomenologie darin findet. Inwiefern unser bewusstseinsmäßger Welt*zu*gang nicht auch, vielmehr oder gar gänzlich ein Welt*umgang* ist, in dem sich der Sinn außerhalb eines strengen *cogito* bildet, bleibt hier so offen wie die genaue Bedeutung einer »intentionalen Gemeinschaft von Seiendem«, wollte man sie ontologisch aufzeigen.

Eine weitere Grenze, die sich von da aus zeigt, liegt darin, dass zwar mit der »Lebendigkeit« der Intentionalität, die Offenheit und Prozesshaftigkeit intentionaler Sinngebung und -entwicklung in der Philosophie Husserls beschrieben werden können, dass allerdings dies genau der Punkt innerhalb seiner Philosophie ist, der eine Weiterentwicklung verlangen würde: Der Lebensbegriff bei Husserl, selbst, wenn er von Lebenswelt spricht, meint nicht die Unmittelbarkeit eines lebendigen Verhaltens, die er gerne beanspruchen will.[149] Der Grund dafür liegt im gleichen dualistischen Grundansatz. Die Lebensnähe der Lebenswelt erweist sich außerhalb der Philosophie Husserls als eine Lebensferne. Die Frage nach dem Wer des Lebens und die Frage nach der Bedeutung dessen, was sich durch die lebens-

---

148 Eine schöne Zusammenfassung findet sich bei Held, *Lebendige Gegenwart*, a. a. O., 93 zitiert: »Jede Lebensgegenwart hat in ihrer konkreten Intentionalität das ganze Leben ›in sich‹, und in eins mit der in dieser Gegenwart wahrnehmungsmäßig bewußten Gegenständlichkeit trägt sie horizontmäßig in sich das Universum aller Gegenständlichkeiten, die je für mich galten und in gewisser Weise sogar die, die noch zukünftig für mich gelten werden«, zitiert aus *Erste Philosophie*. 2. Teil. Hua VIII, 161.

149 Ein solcher Lebensbegriff wird zum Beispiel in der Lebensphänomenologie Michel Henrys oder Rolf Kühns auf dem Hintergrund der fundamental-ereignishaften Phänomenalität vorgebracht. Vgl. Fußnote 156 und Rolf Kühn, *Husserls Begriff der Passivität*, a. a. O., dessen Hauptthese wohl im folgenden Satz steckt: »Nichts ist uns gegeben, was nicht zunächst gelebt wäre.« (430)

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

weltliche Sinnkonstitution für ihre eigene Prozessualität ergibt, bleiben unbeantwortet.

Dabei muss beachtet werden, dass die Rede von einer lebendigen Intentionalität wiederum einen Lebensbegriff im Hintergrund hat, der sich auf das stützt, was bei der Betrachtung zu Bergsons Lebensphilosophie zu sehen war. Hier wird nämlich ebenfalls von einem sich selbst organisierenden und freiheitlich zur Form bildenden Zusammenhang gesprochen, der als *cogitatum* selbst immer nur Re-flexion sein kann. In diesem Sinne kann von »intentionaler Gemeinschaft« gesprochen werden. Allerdings ist dies nicht allein der Lebensbegriff, der sich bei Husserl findet. Husserl bezieht sich vielmehr auf ein »Aktleben«, das auf dem Fundament der Lebenswelt stattfindet und daher transzendental zu nennen ist. Dazu tritt »unser Leben« als der Erfahrungskomplex unserer je eigenen Existenz, auf dessen Grundlage wir die immanente Zeitlichkeit je erfahren. Auch wenn Husserl mit seinen Analysen zu Horizont und Passivität eine Aktphilosophie im strengen Sinne übersteigt, kommt seine Philosophie letztlich doch immer auf das agierende Ich zurück. Die Grundlage jeden Aktes in der Lebendigkeit intentionalen Lebens bleibt so allerdings verdeckt.[150]

Ich »verstehe« mich und mein Leben nur im Sinnzusammenhang meiner Lebenswelt. Darin kann man schließlich inhaltlich einen großen Erfolg gegenüber der Philosophie Bergsons sehen, wobei der Ansatz der Phänomenologie beim Bewusstseinsinhalt, wie sich aus der Darstellung zu Bergson sehr leicht sehen lässt, allein philosophisch ein ganz anderer ist. Der Philosophie des *élan vital* steht bei Husserl konzeptionell eine Transzendentalphilosophie gegenüber. Beide lassen sich nur auf der Ebene dessen vergleichen, was ihre Grundaussagen *bedeuten*. Auf dieser Ebene zeigen sie an, inwiefern eine Philosophie des Engagements die Suche nach der Art und Möglichkeit der Verankerung des Menschen in der Welt auf beider Fundamente zu finden imstande ist.

---

150 Vgl. dazu Rolf Kühn, *Husserls Begriff der Passivität*, a. a. O., 62: »Husserl selbst hat ohne Zweifel durch seine entscheidenden Hinweise auf die originär-passiven Vorstufen der Intentionalität eine reine Aktphilosophie im Sinne eines begrenzt aktualen Bewußtseins überwunden, ohne jedoch davon abzulassen, eine phänomenologische Philosophie des reinen Bewußtseins zu errichten. Denn seine Berücksichtigung der ursprünglichen Affektion des Triebs, der nicht-objektiven Intentionalität des Zeitbewußtseins sowie der Bildung von Sinnfeldern vor der Gegenstandeinsheit ist sicher eher im Sinne einer ›Geschehens‹-Beschreibung zu verstehen als im Sinne von Akten oder auch Erlebnissen in erfüllend-anschaulicher Hinsicht.«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Denn die vorliegende Untersuchung tritt mit der Veranschlagung einer lebendigen Intentionalität zu einem großen Teil aus dem Zusammenhang husserlscher Philosophie heraus und ein in eine Phänomenologie, die die Orientierung am Bewusstsein zu einer Orientierung am Vollzug überschreitet. Dem hier zur Diskussion stehenden Begriff eines Engagements des Menschen, der als Intentionalität verstanden wurde, fehlt der Bezug zur Freiheit. Engagement muss in einem noch zu klärenden Verhältnis zur Freiheit des Menschen stehen.[151]

Für Husserl kann Freiheit »nur« Freiheit intentionalen Bewusstseins im Sinne ihrer Offenheit sein. Es sind die noch nicht ergriffenen (»schlafenden«) Noesen, die für das reine Ich ein Feld der Freiheit bilden[152], »[…] frei und doch objektiv angezogen geht es von Akt zu Akt fort, es erfährt Reize von den im ›Hintergrund‹ konstituierten Objekten, ohne ihnen gleich Folge zu leisten«.[153] Dies ist die Freiheit des reinen Ich als reine Intentionalität. Auch in der Beilage zur *Krisis*-Schrift wird die Freiheit als die Freiheit verstanden, »unser menschliches historisches Dasein und, was sich dabei als [unsere] Lebenswelt auslegt, umdenken, umphantasieren zu können«.[154]

Die Rede von der Intentionalität als eines Engagements des Bewusstseins im Titel dieses Kapitels findet genau darin dann ihren Bezug zur Freiheitsthematik. Die Freiheit zeigt sich bei Husserl als die Freiheit für das Bewusstsein sich in verschiedener Intentionalität zu konstituieren. Dies ist wesentlich eine Freiheit, die das Bewusstsein in Bezug auf seine Erfüllung *hat*. Das Engagement, das sich hier zeigt, ist ein Engagement intentionaler Bindung an situative Wahrnehmungs- und Sinngegebenheiten, die sich in ihrer Fülle durch die transzendental-genetischen Verstrickungen im Subjekt erst bilden. Auf diese Weise kann das, was eine lebendige Intentionalität, wollte Husserl sie völlig zu Ende denken, bedeutet, nur stecken bleiben. Denn die Situation, die immer mehr ist als Erkennen, und deren Wahrnehmung auf viel weiteren Feldern abläuft als Husserl sie im Bewusstsein findet, ist der Rahmen der Freiheit, die man durch das, was als Weltzugang bezeichnet wurde, nicht nur *hat* sondern durch diesen Weltzugang schon *ist*. Freiheit, so verstanden, bräuchte die

151 Vgl. die Einleitung zur vorliegenden Arbeit.
152 Vgl. Hua IV, 109.
153 Hua IV, 98 f.
154 Hua IV, 383.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

offene Situation, um diese dann gemäß meines vorgängigen Engagements, das sich in meiner ganzen Existenz findet, also meiner ganz eigenen Weise des Zur-Welt-seins, zu der mir gegebenen freiheitlichen Situation erst machen zu können. Dieser Bezug auf den Einzelnen in seiner je eigenen Weise des Zur-Welt-seins bleibt bei Husserl phänomenologisch unvollständig.[155]

Das Angedachte bei Husserl, das sich schließlich in den Problemen der Lebendigkeit, der Offenheit und der reinen Indexikalität der Welt für das Bewusstsein eröffnet, ist durch seine Lücken der Verweis auf das Nicht-Gedachte als das, was unserem Weltverhältnis als Verhalten zugrunde liegt.[156]

---

155 Letztlich scheint dies auch der Punkt zu sein, den Bernhard Waldenfels meint, wenn er Husserls Lebenswelt gegenüber eine »Abgründigkeit des Sinnes« in Anschlag bringt, um der Vielzahl mit einzubeziehender und situativer Voraussetzungen gerecht zu werden, die eine Phänomenologie der Sinnbildung zu berücksichtigen hätte. Vgl. Waldenfels, B., »Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung«, erstmalig in: Ströker, Elisabeth (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt/M.: Klostermann, 1979, 124–142, insbes. 124: »›Abgründigkeit des Sinnes‹, das soll besagen, dass der Prozeß der Sinnbildung gar nicht auf einen letzten Grund gestellt werden kann, weil von vornherein kontingente Voraussetzungen in ihn einfließen.«

156 Dies scheint genau das zu bezeichnen, was Merleau-Ponty in seiner späten Auseinandersetzung mit Husserl als den »rohen Geist *(l'esprit brut)*« bezeichnet. Vgl. Merleau-Ponty, M., »Der Philosoph und sein Schatten«, a. a. O., insbes. 274. Auf andere Weise, aber mit denkbarem Bezug zur Spätphilosophie Merleau-Pontys wird dieses Nicht-Gedachte im Sinne einer Nicht-Intentionalität in der »radikalen Lebensphänomenologie« Michel Henrys verfolgt. Indem die Intentionalität schon als ek-statische »Einstellung« zur Welt gesehen wird, gibt sie nicht die Wurzel der eigentlichen Phänomenalität des Seins wieder. Es bedarf einer radikaleren »Gegen-Reduktion« um an diese Wurzeln reichen zu können. Vgl. z. B. Henry, M., »Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion«, in: Kühn/Staudigl (Hrsg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, 65–78. »Nur eine solche Gegen-Reduktion, welche die Intentionalität ausklammert, kann uns vor das Problem des ursprünglichen Erscheinens – oder noch besser gesagt in dieses hinein – stellen, das wir als ein Selbsterscheinen definiert haben, das heißt als ein Erscheinen, in dem das Erscheinen selbst erscheint, wobei es sich von selbst versteht, daß dieses Erscheinen als solches sein Selbsterscheinen hervorbringt.« (73). Das, worauf es sich bezieht, und darin meinen wir einen Zusammenhang zu der obigen Darstellung der husserlschen Philosophie zu entdecken, ist das Leben selbst als einer Ur-Offenbarung. »[…] Ur-Offenbarung deshalb, weil sie sich ›früher‹ als die Ek-stase vollzieht, sofern sie sich außerhalb derselben und unabhängig von dieser vollzieht. Diese Ur-Offenbarung als ein Selbsterscheinen ist wahrlich das geheimnisvollste, aber auch das einfachste und gewöhnlichste; was alle Welt in der Tat kennt – das Leben«. (74)

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

III. Jean-Paul Sartre – Die Existenz als Engagement in die Situation

Mit dem Denken Jean-Paul Sartres tritt nun eine Philosophie in die Untersuchung ein, von der erwartet werden kann, dass sie einen entscheidenden Punkt hinzufügt, ohne den ein Weiterkommen bei der Klärung des Engagements von Mensch und Welt nicht zu denken ist. Eine solche Erwartung verlangt die Vergegenwärtigung dessen, was bisher als defizitär in der Klärung des Engagementbegriffs erschien, was also letztlich noch aussteht. Husserl, so wurde herausgestellt, greift mit seiner Phänomenologie den Zusammenhang von Welt und Bedeutung der Welt für uns auf. In der Struktur der Intentionalität, die in ihrer Lebendigkeit und Dynamik gekennzeichnet wurde, ließ sich die Grundlage dessen aufweisen, was sich dem Menschen als Bedeutung aus der Welt heraus bietet. Das, was sich uns in der Alltäglichkeit als Sinn der Welt gibt, wurde in seiner genetischen Struktur herausgestellt und in seiner bewusstseinsmäßigen Grundlage charakterisiert.

Was lässt sich also durch die weitergehenden Klärung des Engagements des Menschen in die Forderungsstrukturen der Welt erhoffen? Die Beantwortung dieser Frage muss berücksichtigen, dass Husserls Philosophie eine Philosophie ist, die die Strukturen der Erkenntnis auf abstrakter Ebene, d. h. auf der Suche nach der Konstitution oder Genese von Sinn verfolgt. Eine solche Philosophie beansprucht zwar formal die Situation als das Jetzt des intentionalen Bezugs (natürlich mit all seinen rententionalen und protentionalen Verweisungen), dennoch fehlt ihr ein Konkretes, insofern als das »Wer« dieses Bezugs nicht allein durch das Bewusstsein bezeichnet werden kann. Das »Wer« des Bezugs der Welt ist der Mensch. Der Mensch aber ist weder ein reines Ich noch allein intentionale Struktur. Husserls Ansatz »bei den Sachen selbst« fehlt es demnach letztlich doch an Konkretem.

Die Frage nach dem Sein dieses gesuchten »Wer« wurde von Martin Heidegger in *Sein und Zeit* für die weitere Phänomenologie

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wegweisend untersucht. Dort findet sich die Einsicht: Das Sein des Menschen, das Dasein, ist wesentlich »das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht […] [und das] sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit [verhält].«[1] Dieser Selbstbezug, der das Dasein letztlich ist, wurde durch Heidegger in der Struktur der Sorge expliziert.

Die dadurch entstehende Existentialanalyse Heideggers in ihrem Anspruch ontologischer Fundamentalität kann als der Ursprung der Existentialphänomenologie verstanden werden.[2] Denn aus dem Ausgangspunkt und auch dem Ergebnis Heideggers, dass sich im Selbstbezug des Seins des Daseins der Schlüssel für die phänomenologische Betrachtung des Seins der Welt finden lässt, ergibt sich, dass die Ergebnisse der transzendentalen Phänomenologie die ontologische Eigenart der Existenz des Menschen unberücksichtigt ließ. Die Folge ist, dass das Ich der transzendentalen Phänomenologie als existenzial gesehen »unausgedehnter Punkt« aus der Reduktion hervorgeht. Die »Ausdehnung« der Existenz ist aber, mit Heidegger zu sprechen, das In-der-Welt-sein mit all seinen der Sorge entsprechenden ek-statischen Dimensionen. Husserls eingeführte Dimensionen der Zeit als Retentionalität und Protentionalität des Bewusstseins können diese Ontologie nicht umgreifen, denn sie bleiben bezogen auf ein reines Bewusstsein als eines »ortlosen Feldes« der Konstitutionsleistungen.

Jean-Paul Sartre machte sich in seiner Philosophie die Erkenntnisse der Fundamentalontologie zu Nutze und verband sie mit seiner Begeisterung für die Phänomenologie Husserls. Die Existenz als Verhältnis zur phänomenal begegnenden Welt, wie sie im konkreten Verhältnis zum existierenden Menschen steht, ist sein Hauptthema. An die Stelle, an der bei Husserl das strukturelle Jetzt der Intentionalität steht, tritt bei Sartre die *konkrete* Situation in ihrer *abstrakten* Bedeutung. Jede Situation ist konkret und verlangt deshalb eine konkrete Stellungnahme der Existenz. Letztere kann allerdings erst

---

[1] Vgl. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, a. a. O., 42.

[2] Zur »Existentialphänomenologie« als Charakterisierung der französischen Phänomenologie vgl. auch Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 46–5, sowie das Fazit des Artikels von Paul Ricœur: »Phénoménologie existentielle«, in: *Encyclopédie Française XIX*. 1957, 19.10.8–19.10.12: »Ainsi la phénoménologie existentielle fait la transition entre la phénoménologie transcendentale, née de la *réduction* de toute chose à son apparition pour moi, et l'ontologie, qui *restaure* la question du sens de l'être pour tout ce qui est dit ›exister‹.«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

aus einem fundamentalen Engagement des Menschen in die Welt bzw. in die Situation an Bedeutung gewinnen. Deshalb ist die Philosophie Sartres für die vorliegende Untersuchung unverzichtbar. War diese Untersuchung bis zu diesem Punkt immer damit beschäftigt, die Bedeutung des Begriffs »Engagement« und der damit einhergehenden Freiheit des Menschen innerhalb der behandelten Philosophien zu verorten, war somit der Gegenstand der Untersuchungen zu Bergson und zu Husserl immer ein Gegenstand, der selbst nicht explizit in Erscheinung trat, sondern sich aus der Bedeutung dessen, was dieses Denken vorantrieb, ergab, so erscheint dagegen mit der Philosophie Sartres zum ersten Mal der Begriff »Engagement« als zentraler existentialphänomenologischer Terminus. Durch Sartres Ausführungen zum Engagement in *Das Sein und das Nichts*[3] wird zum ersten Mal *explizit* verdeutlicht, was die vorliegende Untersuchung anstrebt. Von Sartres existentialphänomenologischem Ausgangspunkt her lässt sich die Phänomenologie Merleau-Pontys im Hinblick auf den in ihr zentral und paradigmatisch vorgebrachten *Gedanken* des Engagements des Menschen in die Welt erst erkennen.

Um allerdings die Bedeutung Sartres für eine Philosophie des Engagements hier darzustellen, sollen im Folgenden zunächst seine phänomenologischen wie ontologischen Grundvoraussetzungen im Lichte der Existentialphänomenologie geklärt werden (1.). In einzelnen kleineren Schritten werden daraufhin die Aspekte des Engagements des Menschen und seine weltliche Verfasstheit thematisiert (2.), um am Ende die Freiheit des Menschen (3.) in ihrer paradoxen Bedeutung für den Menschen (4.) und die Phänomenologie des Engagements in die Situation (5.) zu verdeutlichen.

1. Der Ausgangspunkt der Philosophie Sartres

a. Phänomenologischer Ausgangspunkt

Phänomenologie, wie Sartre sie durch die Schriften Husserls kennen lernte, hat ihren Ausgangspunkt im Bewusstsein und versucht von

[3] Da der Text so umfangreich ist, und sich an vielen Stellen gleiche Gedanken in anderer Formulierung und anderem Kontext finden lassen, der Lesefluss aber nicht durch noch mehr Zitate erschwert werden soll, werden in den Fußnoten weitere den Zusammenhang erhellende Passagen zitiert oder wird dort auf sie verwiesen.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

daher auf der Grundlage der Struktur der Intentionalität Konstitutionsleistungen zu beschreiben, mit denen sich die Welt für das Bewusstsein erst phänomenal ergibt. Sartres großer Einwand gegen Husserl ist allerdings, dass, wenn das Bewusstsein in dieser Struktur der Intentionalität besteht, es ohne die »Erfüllung« der Intentionalität gar nicht existent ist. Will man also das Phänomen des Bewusstseins auf das reduzieren, was ihm zugrunde liegt, so findet man nichts als die intentionale Struktur selbst. Sartres Antwort auf die Frage nach der eigentlichen Seinsweise des Bewusstseins ist damit eindeutig:

»Jedes Bewußtsein ist setzend, insofern es sich transzendiert, um ein Objekt zu erreichen, und es erschöpft sich in eben dieser Setzung: alles, was es als *Intention* in meinem aktuellen Bewusstsein gibt, ist nach draußen gerichtet […].«[4]

Die Folgen dieser Bestimmung des Bewusstseins erstrecken sich zumindest auf zwei ganz wesentliche Punkte: zum einen ist das Objekt immer außerhalb des Bewusstseins, in der Welt, zum anderen muss aber doch, um einem infiniten Regress aus dem Weg zu gehen, angenommen werden, dass es das Bewusstsein des Bewusstseins schon vor jeder intentionalen Erfüllung gibt.

Der erste Aspekt wird von Sartre schon in seiner frühen Schrift *Die Transzendenz des Ego* entwickelt: Wenn das Bewusstsein per notwendigem Inhalt als an die Welt gebunden verstanden werden muss, dann kann es ein reines Bewusstsein als solches nicht geben, es sei denn, man würde es als Nichts bezeichnen. Reflektiert das Bewusstsein also auf ein Ego (wie Husserl es z. B. in den *Cartesianischen Meditationen* macht), so ist dieses Ego Objekt des Bewusstseins und damit außerhalb seiner, in der Welt.

»Das Ego ist nicht Eigentümer des Bewußtseins, es ist dessen Objekt«[5], lautet eine Schlussfolgerung Sartres, womit er das transzendentale Bewusstsein in eine »unpersönliche Spontaneität« verwandelt.[6] Allein, das heißt ohne Inhalt, ist das Bewusstsein ein Nichts gegenüber der Seinsfülle außerhalb seiner, denn allein ist es leer. »Es bestimmt sich jeden Augenblick zur Existenz, ohne daß man

---

[4] SN, 19.

[5] Sartre, J.-P., »Die Transzendenz des Ego« [TE], in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997, 39–96, hier 85.

[6] Wohlgemerkt handelt es sich hier um das transzendentale *Bewusstsein*, nicht um das transzendentale *Ego*, denn jegliches Ego ist als Objekt immer schon außerhalb meiner in der Welt.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sich etwas vor ihm denken könnte.«[7] Das Bewusstsein hat somit kein eigenes Sein. Es bedarf der Existenz der Dinge, und zu deren Welt gehört ebenso das Ego der Reflexion. Das Subjekt einer Erfahrung ist diese Erfahrung selbst. Es ist das Absolute als Identität von Erscheinung und Existenz.[8] Die Kritik Sartres an Husserl ist allerdings, wie schon angemerkt, allein eine Kritik an dessen Weise, das transzendentale Ego zu denken. So steht doch zum Beispiel in den *Ideen I:*

»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.«[9]

Das Bewusstsein, das Husserl hier meint, ist ebenso das, was Sartre in seinem Hauptwerk als das Für-sich bezeichnen wird. Es ist jedoch nicht das Ego der Reflexion und damit immanent. Alles aber, was der Reflexion erscheint, ist transzendent. Der »Abgrund des Sinnes« wird von Sartre allein dadurch überbrückt, dass er die Absolutheit des transzendentalen Bewusstseins radikal denkt, dass also Bewusstsein gar nicht ist bzw. Nichts ist und als eigentlicher Pol intentionaler Struktur im husserlschen Sinne deshalb nicht in Frage kommt. Genauso wenig kann allerdings das transzendentale Ego ein solcher Pol sein, denn es ist selbst »Produkt« der Intentionalität – es ist selbst Realität und damit auf der »anderen« Seite des Abgrunds.

»[J]ede bewußte Existenz«, darin liegt der zweite Aspekt sartrescher Phänomenologie begründet, »existiert als Bewußtsein, zu existieren.«[10] Jedes Bewusstsein von etwas muss also gleichzeitig immer auch das Bewusstsein dieses Bewusstseins sein, ohne es als solches zu setzen. Denn soll das Bewusstsein als Absolutes möglich sein, so muss sich der Bezug, der sein Sein als Nichts erst begründet, als unmittelbar herausstellen. Schaue ich aus dem Fenster, bin ich des Baumes bewusst und dieses »bin«, das heißt das Sein des Bewusstseins von …, ist immer als ein präreflexives Bewusstsein anwesend.

Sartre fährt fort: »Wir verstehen jetzt, warum das erste Bewußtsein von Bewußtsein nicht setzend ist: es ist ja eins mit dem Bewußtsein, von dem es Bewußtsein ist.«[11] Das Bewusstsein ist also bei je-

[7] TE, 86.
[8] Vgl. SN, 27.
[9] Ideen I, 93.
[10] SN, 23.
[11] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dem Akt auch ein Bewusstsein (von)[12] sich als nicht-setzendes Bewusstsein seiner selbst. Dies ist die Zirkelnatur des Bewusstseins: Es ist immer auch *präreflexives Cogito*. In der Prä-Reflexivität des Bewusstseins liegt der eigentlich genuin sartresche Ansatz aufgehoben. Es gibt das Bewusstsein, schon bevor es Bewusstsein von etwas ist. Nehme ich etwas wahr, so *ist* mein Bewusstsein diese Wahrnehmung, bevor ich Bewusstsein von dieser Wahrnehmung habe. Im Bewusstsein, also in dem Absoluten, das als Leere im Grunde in-existiert, soll die Verbindung des erkenntnistheoretischen Dualismus von Ich als Erkennendem und dem Objekt als Erkanntem aufgehoben werden.

Bei Husserl kann man eine solche Prä-Reflexivität allein in der ursprünglichen Immanenz des inneren Zeitbewusstseins finden, wobei diese Prä-Reflexivität nicht eine Reflexivität auf das Eigene *und* das Fremde bzw. Äußere mit einschließt, da es selbst, wie schon an anderer Stelle angemerkt, immer als Pol der intentionalen Konstitutionsfäden zu denken ist.[13] Die Phänomenologie des Bewusstseins bei Sartre geht damit an die Wurzeln ihrer selbst als einer Betrachtung der Phänomene:

»Die Welt hat das ICH nicht geschaffen, das ICH hat die Welt nicht geschaffen, es sind zwei Objekte für das absolute unpersönliche Bewusstsein, durch das sie sich verbunden finden. Dieses absolute Bewusstsein hat, wenn es vom Ich gereinigt ist, nichts mehr von einem *Subjekt*, es ist auch keine Kollektion von Vorstellungen: es ist ganz einfach eine erste Bedingung und eine absolute Quelle für Existenz.«[14]

Das genaue Wesen dieser Bedingung und Quelle für Existenz ist die Transzendenz des Bewusstseins. »Transzendenz« bedeutet in diesem Zusammenhang, und soweit sich an diesem Punkt sagen lässt, dass das Bewusstsein sich als Leere übersteigen muss zu einem Außen, dessen Bewusst-sein es zur Existenz bringt. Das Sein des Bewusstseins, und darin knüpft Sartre in bewusstseinsphänomenologischer Hinsicht an die berühmte Formulierung aus Heideggers *Sein und*

[12] Sartre setzt das »von« der Präreflexivität in Klammern, um den Unterschied zwischen prä-reflexivem Bewusstsein(-sgegenstand) und Reflexionsgegenstand zu verdeutlichen.

[13] Wir machten im vorherigen Kapitel kurz darauf aufmerksam, vgl. S. 102 und dort die Fußnote 85. Vgl. dazu auch Zahavi, D., »Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness«, a. a. O.

[14] TE, 92.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zeit an »[…] *ist ein Sein, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, insofern dieses Sein ein Anderes-sein als es selbst impliziert.*«[15] Dies ist für Sartre der »ontologische Beweis« der Existenz des Bewusstseins – es ist wesentlich Transzendenz auf ein Objekt hin.

b. Ontologische Fortsetzung

Eine Transzendenz des Bewusstseins auf ein Objekt hin, das in der Welt existiert, ist notwendig in Form von Negation zu verstehen, da das »Anders-sein«, auf das sich das Sein des Bewusstseins transzendiert, wiederum ein Nicht-es-selbst-sein bedeutet. Die Ontologie Sartres ist eine Folge dieser phänomenologischen Ergebnisse. Es ergeben sich nämlich zwei Seinssphären, die sich grundsätzlich gegenseitig ausschließen: die des Bewusstseins und die der Objekte in der Welt (einschließlich des Egos). Letztere ist die Seinssphäre des An-sich. Das An-sich ist, was es ist, es zeichnet sich durch absolute Identität mit sich selbst aus. Es hat keine Beziehung zu sich selbst und ist absolute Kontingenz, d. h. Grundlosigkeit.[16] Überschreitet das Bewusstsein das An-sich, so überschreitet es dieses nicht auf sein Sein (denn das ist transphänomenal und nicht erfassbar), sondern auf den *Sinn* seines Seins hin. Das An-sich ist Erscheinung, d. h. Phänomen, und ist somit dem Bewusstsein unmittelbar in seinem Sein zugänglich.

Das Für-sich bezeichnet das Sein des Bewusstseins. Es ist Beziehung zu sich als zu einem Objekt, wie oben ausgeführt wurde. Es ist leer, wenn es ohne Transzendenz ist, d. h. es ist immer durch Andersheit definiert. In diesem Sinn ist es ein Nichts, das auf die Seinsphänomene angewiesen ist. Es ist Nichts und dann Nichtung, denn durch den Bezug zu den Phänomenen, die es transzendiert, setzt sich das

---

[15] SN, 37.

[16] Vgl. aus dem Roman *Der Ekel* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1981, 149): »Das Wesentliche ist die Kontingenz. Ich will sagen, daß die Existenz ihrer Definition nach nicht die Notwendigkeit ist. Existieren, das ist *dasein*, ganz einfach; die Existierenden erscheinen, lassen sich *antreffen*, aber man kann sie nicht *ableiten*. Es gibt Leute, glaube ich, die das begriffen haben. Nur haben sie versucht, diese Kontingenz zu überwinden, indem sie ein notwendiges und sich selbst begründendes Sein erfanden. Doch kein notwendiges Sein kann die Existenz erklären: die Kontingenz ist kein Trug, kein Schein, den man vertreiben kann; sie ist das Absolute, folglich die vollkommene Grundlosigkeit.«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Für-sich als das Nicht-dieses-Objekt-Sein, als das *Andere*. Dazu ist es Bewusstsein und Sein zugleich, denn es ist sein eigenes Nichts, als nicht-setzendes Bewusstsein (von) sich. Hier findet sich der Anfang der dialektischen Strukturen der sartreschen Philosophie, die die weitere Konzeption von *Das Sein und das Nichts* bestimmen. Dies ist inhaltlich aber auch der Ursprung des Nichts, das diese dialektische Struktur trägt, denn dieses Nichts ist sozusagen der Antrieb des dialektischen Verhältnisses. Es ist das große Defizit, das des Gegenstandes, des An-sich, bedarf, um ein Bewusstsein zu konstituieren.

In seinem Grundansatz einer dualistischen Ontologie liegt schon der Punkt, an dem Sartre die Überbrückbarkeit des cartesianischen Dualismus ins Abseits drängt. Wie sich dies genau ausgestaltet, wird das Folgende zeigen.

c. Der Mensch als abständige Anwesenheit

Die beiden ontologischen Sphären verweisen nun auf die Möglichkeit das konkret Innerweltliche in diese Untersuchung einzubringen. Ist nämlich das Verhältnis der Intentionalität ein Verhältnis des Bewusstseins *von* an-sich-seiender Welt, so ist das in der Konkretion der Mensch, dessen Sein durch das In-der-Welt-sein, also durch die Weise seines Weltumgangs, ebenfalls als eine solche intentionale Struktur zu interpretieren ist.

»Das Konkrete kann nur die synthetische Totalität sein, von der das Bewusstsein wie auch das Phänomen lediglich Momente bilden. Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung des Menschen mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger ›In-der-Welt-sein‹ nennt.«[17]

Diese »spezifische Vereinigung« ist genau das, auf dessen Spur sich die vorliegende Untersuchung befindet. Worin besteht sie? Nach Sartre ist der Mensch dasjenige Seiende, dessen Sein in der Abstoßung von der Welt durch Negation erst gesetzt wird. Wie beim Für-sich beschrieben, kann sich der Mensch als Mensch nur bestimmen, indem er sich als von der Welt verschieden, also die-Welt-nicht-seiend, setzt. Dieses »nicht« ist der Ursprung des eigentlichen Nichts, das erst durch den Menschen überhaupt in die Welt kommt. Nichten ist damit das ständige Sich-losreißen von der Welt. Indem er das kon-

[17] SN, 50.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

krete Nichts in der Welt sucht und seinen Ursprung finden will, stößt Sartre auf das Bewusstsein als diesen Ursprung, dessen immanente Nichthaftigkeit erst das Nichts, das der Ausgangspunkt ist, möglich macht.[18] Anhand der Alltäglichkeit des Nichts, also der Begebenheiten, in denen das Nichts tatsächlich in die Welt des Menschen eintritt, will Sartre zeigen, dass es das Nichts in der Welt ohne den Menschen nicht gäbe.

Zunächst einmal die Frage: In der Frage ist dem Fragenden immer die Möglichkeit einer negativen Antwort gegeben. Aber selbst wenn es sich um eine positive Antwort handelt, ist diese Positivität mit einer Negativität definiert. Das äußert sich im »So ist es und nicht anders«.[19] Die Negation ist grundsätzlich möglich, und es ist auch die Möglichkeit, die die nächste Form der Negativität bedingt. In der Welt kommt uns das Nichts nämlich auch in Form von Nichtungen wie Zerstörung oder Unheil vor. Aber nur dadurch, dass der Mensch die Gesamtheit des Seins seiner Welt als Vollkommenes ansetzt und damit die Zerstörbarkeit als mögliche Nichtung dieser Vollkommenheit setzt, gibt es Zerstörung. Die Natur zerstört nicht, sie verändert.

»Damit es Zerstörung geben kann, muß es zunächst ein Verhältnis des Menschen zum Sein geben, daß heißt eine Transzendenz; und in den Grenzen dieses Verhältnisses muß der Mensch *ein* Sein als zerstörbar erfassen. Das setzt ein begrenzendes Abtrennen eines Seins im Sein voraus, was […] schon Nichtung ist.«[20]

Eine phänomenologisch ganz herausstechende Form der Negation ist die der »anwesenden Abwesenheit«. Das wohl am meisten zitierte Beispiel für diese Negation ist das des Treffens mit Pierre: Pierre ist mit mir im Café verabredet. Ich komme an, aber Pierre ist nicht da. Seine Abwesenheit wird mir auf dem Hintergrund des Cafés deutlich; »[…] der abwesende Pierre *sucht dieses Café heim* und ist die Bedingung für dessen nichtende Anordnung als *Hintergrund*.«[21]

---

[18] Dieser Ausgangspunkt ist schon in dem früheren Essay »Die Imagination« [Im] (in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997, 97–254) durch Sartre vorbereitet und später in Form seiner *phänomenologischen Psychologie* in *Das Imaginäre* [DI] (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1980) in Zusammenhang mit der Vorstellung präzisiert.

[19] SN, 53.

[20] SN, 57.

[21] SN, 61.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Alles ordnet sich um die Abwesenheit Pierres, um genau sie in den Mittelpunkt zu stellen. Das Nicht seiner Anwesenheit ist nur auf der Basis meiner Erwartung ein Nicht. Er ist phänomenologisch betrachtet durch seine Abwesenheit anwesend.[22]

Diese drei Arten der Negation, die Frage, die Zerstörung und die anwesende Abwesenheit, lassen alle das Nichts auf *einer* Grundlage erscheinen: der Möglichkeit eines Nicht-seins. Die Möglichkeit des Nicht-seins ist aber allein Möglichkeit des Bewusstseins. Das Nichts, das Sartre transphänomenal als Nicht-Sein erkennen will, muss damit für ihn seinen Ursprung im Bewusstsein des Menschen haben.[23]

Das Sein der Welt, das An-sich, zeichnet sich ja durch totale Fülle aus, deren Dinge keine Beziehungen zueinander haben. Das Für-sich hingegen ist der »Riss im Sein«, durch den das Nichts in das Sein gelangt. Das heißt: Durch das Für-sich kommen Beziehungen in die Welt des An-sich – Beziehungen wie das Anderssein und damit fundamental das Nichtsein. Die grundlegendste Beziehung, die das Für-sich allerdings unterhält, ist die Beziehung zu sich. Das Bewusstsein ist, wie gezeigt wurde, immer auch präreflexives Bewusstsein (von) *sich* als nicht-setzendes Bewusstsein. Eben dieses Sich, auf das sich das Für-sich stets präreflexiv bezieht, das es also immer auch ist, bedeutet die grundlegende Anwesenheit des Für-sich bei sich. Diese Anwesenheit muss als eine präreflexive verstanden bleiben, denn wäre das Bewusstsein nur Bewusstsein von sich als Etwas, so wäre es dieses Etwas und damit ein An-sich. Das Sein des Bewusstseins kann aber niemals vollständig identisch mit sich sein, denn dann würde seine Struktur sich auflösen:

»Das *Sich* stellt somit eine ideale Distanz in der Immanenz des Subjekts zu sich selbst dar, eine Weise, *nicht seine eigene Koinzidenz zu sein*, der Identität zu entgehen […]. Das nennen wir die *Anwesenheit bei sich.* Das Seinsgesetz des Für-sich, als ontologischer Grundlage des Bewußtseins ist, es selbst zu sein in der Form von Anwesenheit bei sich.«[24]

---

[22] Vgl. dazu auch DI, 57, wo der abwesende Pierre schon zum Einsatz kommt.

[23] Vgl. Descombes, V., *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981, 44: »Die Humanisierung des Nichts impliziert, daß es außerhalb des menschlichen Handelns nichts Negatives in der Welt gibt. Die *Natur* – denn so heißt, was ohne Zutun des Menschen produziert – muß vollkommen positiv sein.«

[24] SN, 169.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Während das Für-sich also immer anwesend-bei-sich ist und sich stetig als Beziehung vollzieht, ist es gleichzeitig immer auch bezogen auf die Faktizität seiner Existenz. Die Bedeutung der Kontingenz der Situation und der Faktizität individueller Lebensumstände macht das aus, was neben der Anwesenheit bei sich auch immer eine Anwesenheit bei der Welt bedeutet. Diese beiden letztlich unvereinbaren Anwesenheiten sind phänomenologisches Anzeichen für die unendliche und absurde Situation des Für-sich und damit der menschlichen-Realität.[25]

Das Für-sich ist unbefriedigt, weil es stetig Mangel ist. Es ist stets das, was es ist, aber nie in der Form, es ganz zu sein, denn sonst würde es zum An-sich, und es ist stets nicht das, was es ist, in der Form sich immer als Etwas definieren zu wollen, das es nie vollständig sein kann. Es existiert sich selbst als Horizont, den es zu erreichen gilt, womit grundsätzlich auch eine ethische Dimension der Existenz impliziert ist. Denn das Für-sich *hat* sich *zu sein*, was nichts anderes bedeutet, dass es sich selbst *sein soll*.[26]

Der Ausdruck »menschliche-Realität« umfasst die ganze Struktur des Anders-seins, d. h. des Nicht-seins dessen, was man an-sich ist und des Seins dessen, was man (eigentlich) nicht ist.[27] Ich bin kein

---

[25] Gemeint ist hiermit das heideggerische »Dasein«. In der frühen französischen Übersetzung der ersten Teile von *Sein und Zeit* wurde »Dasein« mit »réalité-humaine« übersetzt und so zurück ins Deutsche. Vgl. dazu »Zur Neuübersetzung«, in: SN, 1073–1088 und den Eintrag im Glossar, 1119; vgl. auch Lévy, B.-H., *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*. München, Wien: Carl Hanser Verlag, 2002, 155 f. Im Weiteren wird der Ausdruck »menschliche-Realität« von Sartre übernommen.

[26] Auf diese ethische Implikation soll hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu aber Renaut, A., »›Von der Subjektivität ausgehen‹. Bemerkungen zur Transformation des Subjekts bei Jean-Paul Sartre (163–215)«, in: B. N. Schuhmacher (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*. Klassiker Auslegen 22. Berlin: Akademie Verlag, 2003, 85–99, hier 94: »In diesem Sinne ist das Für-sich eine *Aufgabe*, ein *Horizont*, den es zu konstruieren gilt, während es gleichzeitig (als Nichtung) auch den Motor dieser Konstruktion darstellt. Diese rätselhafte Verdoppelung des Für-sich (menschliche-Realität, aber auch Aufgabe und Ideal der Menschheit) bringt es mit sich, dass sich die Ontologie nicht nur der Ethik öffnet, sondern in ihrem Innersten selbst, als Ontologie der moralischen Existenz, eine ethische Dimension enthält.« Vgl. ebenso Pieper, A., »Freiheit als Selbstinitiation (753–833)«, in: Schuhmacher, B. N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, a. a. O., 195–210, hier insbes. 197: »Wer unter einem bestehenden Zustand leidet, hat ihn bereits zu einem Idealzustand ins Verhältnis gesetzt, von dem her das Leiden (qua Nichtsein von Glück) den Mangel des Bestehenden auf der Folie einer vorgestellten Wirklichkeit ohne diesen Mangel (eines utopischen Konstrukts) als nichtseinsollend anzeigt.«

[27] Darin steckt ontologisch betrachtet auch der Grund für die Transzendenz des Ego, die

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

An-sich im Sinn des puren Seins, denn dieses Sein ist immer auch Objekt meines Bewusstseins, ohne das ich nicht sein kann. Die Totalität, die ich anstrebe, kann ich nie wirklich erreichen, denn ich werde niemals ein pures Sein ohne Beziehung zu mir, also ohne Für-sich-sein sein. Sie ist allerdings der Wert, den ich setze und auf den ich mich entwerfe. Die gesamte Fähigkeit, mein eigenes Sein zu negieren und mich auf etwas entwerfen zu können, das ich nicht bin, ist nur möglich auf Grund der ursprünglichen Möglichkeit der Beziehung zu mir. In dieser Beziehung merke ich, das ich nicht das (bzw. *dieser* Jemand) bin, was ich bin und es doch eigentlich transzendent bin. Sartre nennt diese Beziehung des Für-sich zu sich die Unaufrichtigkeit *(la mauvaise foi)*.

In der Unaufrichtigkeit werden die Faktizität dessen, was ich bin, und die Transzendenz des Drangs Etwas bzw. Jemand zu sein, zusammen gedacht. Aber es handelt sich hier nicht um eine Aufhebung beider, sondern Faktizität und Transzendenz behalten ihre Eigentümlichkeit. Der Mensch als Dasein ist innerhalb seiner Bewusstseinsstrukturen genau das, was er nicht ist und nicht das, was er ist.[28] Das bedeutet, er ist seine Faktizität, obwohl er sie transzendiert und nicht seine Transzendenz, da er in seiner Faktizität »gefangen« ist. Ein Beispiel, mit dem Sartre dies verdeutlichen will, ist das des Kellners.[29] Der Kellner ist zwar faktisch Kellner, aber er ist nicht Kellner im Sinne eines An-sich-seins, denn er kann sich immer noch seines Kellner-seins bewusst werden und somit in Beziehung zum An-sich des Kellner-seins treten. Dennoch ist er genau das: er ist Kellner als An-sich in seiner Rolle für die Anderen, und dessen ist er sich auch bewusst. Die Unaufrichtigkeit ist eine wissentliche Täuschung seiner selbst bezüglich der eigenen Seinsart. Allerdings ist eine Aufrichtigkeit im Gegensatz dazu nicht möglich. Ein »pures« An-sich zu sein ist zwar Ziel, aber es bleibt Ziel in der Transzendenz, während ein »pures« Für-sich reines Nichts wäre.

Entscheidend ist, dass das Für-sich immer als Beziehung zu ver-

---

Sartre in seinem frühen Essay bewusstseinsphänomenologisch ausarbeitete. Vgl. SN, 212: »[…] als vereinigender Pol der ›Erlebnisse‹ ist das Ego An-sich, nicht Für-sich. Wäre es nämlich ›von dem Bewusstsein‹ [*de la conscience*], so wäre es für sich selbst sein eigener Grund in der Transluzidität des Unmittelbaren. Aber dann wäre es das, was es nicht wäre, und wäre nicht das, was es wäre, und das ist keineswegs der Seinsmodus des Ich [*Je*].«

[28] Vgl. SN, 153.

[29] Vgl. SN, 139 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stehen ist. Diese Beziehung ist wesensmäßig negativ und in Form eines Mangels der Ursprung dessen, was für Sartre überhaupt »Transzendenz« bedeutet:

»[…] die menschliche-Realität ist ihr eigenes Überschreiten auf das hin, was sie verfehlt, sie überschreitet sich auf das besondere Sein hin, das sie wäre, wenn sie das wäre, was sie ist. Die menschliche-Realität ist nicht etwas, was zunächst existierte und dem es dann an diesem und jenem mangelte: sie existiert zunächst als Mangel und in unmittelbarer synthetischer Verbundenheit mit dem, was sie verfehlt.«[30]

Bei Sartre ist die Transzendenz die Schaffung des Abstandes zum An-sich, während sie als Bezug gleichzeitig die Annäherung ist. Der Abstand hat die Form der Negation. Das Für-sich ist damit in Abstand zu allem Determinierten, denn alles Bestimmte ist an-sich, unveränderbar, undynamisch. Durch das Nichts im Für-sich entsteht die Möglichkeit als Abstand zum Entschiedenen. Und anders herum gedacht ist das Für-sich die Möglichkeit der Negation. Das Sein des Für-sich ist damit die Freiheit des Seins der Beziehung (als mögliche Beziehung) gegenüber dem Sein der Beziehungslosigkeit. Dieses freiheitliche Sein ist das Bewusstsein, nicht die Welt, nicht dieser Gegenstand und nicht man selbst zu sein in der Gewissheit, dennoch in jedem Moment »Jemand« zu sein. Der Mensch steht ebenso im Verhältnis zu sich wie er auch im Verhältnis zu demjenigen steht, der er einmal war. Denn seine Vergangenheit ist ihm in Form eines An-sich gegeben. »Ich *bin* derjenige, der in dieser oder jener Weise *war*«, lautet die Bestimmung des An-sich, als dessen faktisches Sein ich mich erkenne – doch ich bin es nicht mehr vollständig, da meine Reflexion mich in Abstand zu ihm setzt.

d. Die Situation als phänomenologischer Angelpunkt des Engagementgedankens

Entscheidend für das Für-sich ist allerdings nicht allein die Tatsache des Überschreitens, sondern ebenso das Woraufhin des Überschreitens. Die Faktizität der Welt ist immer eine Faktizität der Situation. Welt gibt sich uns phänomenal immer »in Situation«, d. h. nicht weniger, als dass wir immer in Situation sind. Die Existenz des Men-

[30] SN, 189. Darum ist sie von Natur aus »unglückliches Bewusstsein« (191).

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schen, die menschliche-Realität, ist notwendig ein »Ausgreifen« in die Situation, in der sie sich findet. Ihr Verhältnis zum Sein ist das Überschreiten des Seins des An-sich auf seinen Sinn in der Situation. Denn die Bedeutung bzw. der Sinn dessen, in dem sich die Welt uns gibt, ist immer nur situativ zu verstehen. In dieser Macht, dem situativen Ausgeliefertsein durch den Ausgriff auf den Sinn-für-mich zu begegnen, liegt die Freiheit der Existenz des Menschen begründet.[31] Ist die Transzendenz also das Sein des Für-sich und damit der menschlichen-Realität, so ist sie nichts anderes als die Freiheit selbst:

»Was wir Freiheit nennen, ist also unmöglich *vom Sein* der ›menschlichen-Realität‹ zu unterscheiden. Der Mensch ist keineswegs *zunächst* um *dann* frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und seinem ›Frei-sein‹.«[32]

Freiheit ist Nichtung eines An-sich, jede Nichtung ist Ausdruck der Freiheit des Menschen. Die Situation ergibt sich uns als Spektrum möglicher Bedeutungen-für-uns, deren Übernahme zu unserer Freiheit steht. Jede Setzung qua Nichtung ist Nichtung von Möglichkeiten, die sich von der Welt her *für das Für-sich* darbieten, und deren Wahl die menschliche-Realität braucht, um sich als »Jemand« zu konstituieren. Die gewählte Bedeutung der Situation tritt in den Vordergrund, so wie sich in der Wahrnehmung die Gestalt vom Hintergrund absetzt. Die abgewiesenen Möglichkeiten treten in den Hintergrund. Auf genau diese Weise darf allerdings die Nichtung ebenfalls nicht als willentlicher Akt der Setzung verstanden werden. Die hintergründigen Möglichkeiten sind erst durch ihre Nichtung im Hintergrund. Das bedeutet: Die Nichtung ist eine Nichtung, deren Grund nicht als Ursache existierte, bevor sie »stattfand«. Sie findet

---

[31] Zu all diesen Aspekten und der Bedeutung der Situation innerhalb der Existenzphilosophie überhaupt sollte nicht vergessen werden auf die Philosophie Karl Jaspers' zu verweisen, in der die Situation, und insbesondere die Grenzsituation ja die zentrale Rolle spielt. Die vorliegende Untersuchung soll sich aber auf die französische Existentialphänomenologie und ihre unmittelbaren Einflüsse beschränken. Vgl. dennoch bei Karl Jaspers insbesondere, *Philosophie, Bd. 2. Existenzerhellung* (Berlin [et al.]: Springer, 1956, 203), wenn es da heißt: »Weil Dasein ein Sein in Situation ist, so kann ich niemals aus der Situation heraus, ohne *in eine andere einzutreten.* Alles Situationsbegreifen bedeutet, daß ich mir Ansätze schaffe, Situationen zu verwandeln, nicht aber, daß ich das In-Situation-Sein überhaupt aufheben kann. Mein Handeln tritt mir in seinen Folgen wieder *als eine von mir mit hervorgebrachte* Situation entgegen, die nun gegeben ist.«

[32] SN, 84.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

vielmehr nicht statt, sondern ist der Ausdruck dessen, wie ich in der mir ganz eigenen Weise dieser Situation begegnen musste, um ich selbst zu sein.

»In jedem Augenblick sind wir ja in die Welt geworfen und engagiert. Das bedeutet, daß wir handeln, bevor wir unsere Möglichkeiten setzen, und daß diese Möglichkeiten, die als realisiert oder sich realisierend entdeckt werden, auf einen jeweiligen Sinn verweisen, der besondere Handlungen verlangte, um in Frage gestellt werden zu können.«[33]

Freiheit und Engagement treten damit in eine Beziehung, deren Vermittlung die Situation ist. Sie ist die »Enthüllung« des Feldes der Freiheit, innerhalb dessen der Mensch sich engagiert.

»Das Bewußtsein des Menschen *in Tätigkeit* ist unreflektiertes Bewußtsein. Es ist Bewußtsein *von* etwas, und das Transzendente, das sich ihm enthüllt, ist von besonderer Natur: es ist eine Forderungsstruktur der Welt, die korrelativ komplexe Utensilitätsbezüge an ihn enthüllt.«[34]

Diese Forderungsstruktur stellt den Rahmen der Freiheit dar, die die Situation für den Einzelnen eröffnet, als einen Verhaltensspielraum, in dem er existiert. Dabei stellt sich das zu Erreichende in Form von Werten in die Situation und wird durch unsere Handlungen zur Realisierung gebracht. Die Motivation des Handelnden stammt von diesem Wert ab, den ich dadurch setze, dass ich mich selbst als jemanden entwerfe, der z. B. einen Essay schreiben will bzw. der mit dem Fahrrad zu einem Freund fahren will. In diesem Sinne bin ich »in eine Welt von Werten engagiert«[35], denn die Forderungen der Situation werden durch mich zu Werten für-mich. Die Situation *ist*, und ihr Sein ist immer Sein-für-mich. »Der Wert leitet sein Sein aus seiner

---

[33] SN, 105. Lévy meint, dass Sartre dieses Denken aus seiner Lektüre von *Sein und Zeit* hat: »Jenes Verhältnis zwischen ›Engagement‹ und ›Faktizität‹ oder eben ›Situation‹, jene Vorstellung, daß das Engagement nur einen Sinn in bezug auf das ›Dasein‹ erhält, welches, umkehrbar oder nicht, ihm vorausgeht und die Gegebenheit der menschlichen Verfaßtheit darstellt, hat Sartre offensichtlich anhand des Modells gedacht, das er in *Sein und Zeit* zu finden glaubte und in dem der ›Entwurf‹ auf die ›Geworfenheit‹ antwortet.« *Sartre*, a. a. O., 163. Interessant sind auch Lévys Ausführungen über die Interpretation und Beziehung Sartres zu Heidegger, vgl. ebd. 155 ff.

[34] SN, 103.

[35] SN, 106 f. A. C. Danto weist in diesem Sinne darauf hin, dass man mit heideggerischer Terminologie Folgendes sagen könnte. Vgl. ders., *Sartre*. Göttingen: Steidl Verlag, 1987, 93: »Wenn wir uns also für die Welt engagieren, so sind ihre Objekte nicht mehr länger nur *vorhanden* oder *en-soi*. Sie sind *zuhanden* und (auch wenn Sartre diesen Begriff nicht ganz so benutzt) *pour-nous*.«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Forderung her und nicht seine Forderung aus seinem Sein.«[36] Ich bin das Sein, durch das die Werte existieren und, »in dieser Welt, in der ich mich engagiere, lassen meine Handlungen die Werte auffliegen wie Rebhühner«.[37] In diesem Sinne ist das An-sich, auf das sich das Für-sich entwirft, um vermeintlich seiner unaufrichtigen Haltung zu sich zu entgehen, ebenfalls sein Wert. Wie sich noch zeigen wird, ist der Wert als das Woraufhin der Transzendenz der Antrieb der Negation als Entwurf meiner selbst.[38] Zusammenfassend schreibt Sartre:

»[…] unser Sein ist unmittelbar ›in Situation‹, das heißt, daß es in Unternehmungen *auftaucht* und sich zunächst erkennt, insofern es sich auf diesen spiegelt. Wir entdecken uns also in einer von Forderungen bevölkerten Welt, mitten in Entwürfen ›auf dem Weg zur Realisierung‹ […] Alle [diese] winzigen passiven Erwartungen des Realen, alle diese banalen, alltäglichen Werte leiten ihren Sinn in Wahrheit von einem ersten Entwurf meiner selbst her, der wie die Wahl meiner selbst in der Welt ist.«[39]

2. Die Anwesenheit des Für-sich als phänomenologisch-ontologische Explikation der Geworfenheit in die Situation

Ziel des Vorhergehenden war es, die Grundvoraussetzungen zum Verständnis der Einordnung der sartreschen Phänomenologie zu schaffen und sozusagen den inhaltlichen Rahmen abzustecken, in dem sich die folgenden Analysen aufhalten. Zum Grundverhältnis des Für-sich gehört also, dass es in seiner präreflexiven Struktur durch eine *Anwesenheit bei sich* gekennzeichnet ist. Dabei ist diese Anwesenheit wesensmäßig als unerfüllte Koinzidenz zu verstehen, oder vielmehr: das, was das Sich ausdrückt, also die Reflexivität des Für-sich auf ein eigenes An-sich, muss als »ideale Distanz in der Immanenz des Subjekts zu sich selbst«[40] verstanden werden. Es ist zum einen diese eigentümliche Anwesenheit, die das Wesen des Für-sich

[36] SN, 106.
[37] SN, 107.
[38] Vgl. SN, 196: »Der Wert ist das Sich, insofern es das Für-sich in seinem Inneren heimsucht als das, für das es ist.« Der nächste Abschnitt wird noch auf die näheren Verstrickungen der Dynamik des Entwurfs zu sprechen kommen. Dies sei allerdings schon als Hinweis auf die Richtung zu verstehen, in die Sartre sein Denken fortsetzt.
[39] SN, 108. Vgl. auch die Passage auf S. 563 f.: »[…] ich muß mich in der Welt verlieren, damit die Welt existiert und ich sie transzendieren kann.«
[40] SN, 169.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

in der Situation ausmacht, denn diese Anwesenheit ist Ausdruck des Versuchs der Selbstbegründung des Für-sich durch den Entwurf. Des Weiteren ist der Mensch aber doch faktisch immer da, d. h. er ist »sofern er in eine Welt geworfen ist, einer ›Situation‹ ausgeliefert ist […], insofern es an ihm etwas gibt, dessen Grund er nicht ist: seine *Anwesenheit bei der Welt*.«[41] Die Geworfenheit gehört in gleichem Maße zur Situation. Sie steht der Anwesenheit zu sich als Entwurf in keiner Weise nach, sondern muss als gleichursprünglich mit jener gedacht werden. Ganz entscheidend tritt hier noch eine dritte Anwesenheit hinzu, die sich, wie noch zu zeigen sein wird, auf die gesamte Philosophie Sartres auswirkt: Es ist die Tatsache, dass ich notwendig immer schon *anwesend bei Anderen* bin. »Das Für-Andere-sein ist ein ständiges Faktum meiner menschlichen-Realität, und ich erfasse es mit seiner faktischen Notwendigkeit im kleinsten Gedanken, den ich mir über mich mache.«[42]

Die folgenden Ausführungen sollen am Leitfaden dieser drei Anwesenheiten die Phänomenologie der Situation vorbereiten. Erst mit der Explikation dieser Aspekte wird sich ein vollständiges Bild der Eingebundenheit des Menschen in die Situation und damit der entscheidende Ansatzpunkt zur Philosophie des Engagements bei Sartre zeigen können.

a. Die Anwesenheit bei sich

Das präreflexive Cogito, so stellte sich heraus, ist bei jedem Akt ein Bewusstsein (von) mir als nicht-setzendes Bewusstsein seiner selbst. Das bedeutet aber, dass das Bewusstsein in irgendeiner Weise Distanz zu sich selbst haben muss, um Bewusstsein (von) sich selbst sein zu können. Sonst wäre es keine Beziehung zwischen dem Bewusstsein und mir, sondern eine Einheit, die ohne Beziehung zu irgendetwas in einfacher Identität wäre: ein An-sich-sein. Sartre vergleicht das Bewusstsein mit einem reflektierten Reflex, einer Spiegelung des Spiegelnden.[43] Dieser Vergleich ist hilfreich für das Verständnis. Stellt

[41] SN, 173.

[42] SN, 501 f.

[43] Vgl. vor allem SN, 167 und dazu Seel, G., *Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*. Bonn: Bouvier Verlag, 1971, 94 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

man sich zwei Spiegel vor, die einander gegenüberstehen, so spiegeln sie gegenseitig das Gespiegelte. Zwischen ihnen ist Nichts. Solange kein Gegenstand, kein An-sich, zwischen sie tritt, spiegeln sie sich gegenseitig selbst. Sobald aber ein An-sich auftritt, wird das Gespiegelte ein konkretes Sein eines Gespiegelten. Die Spiegelung-Spiegelnden, d. h. beide Spiegel, sind nur durch das Nichts voneinander getrennt. Dieses Nichts muss jedoch, und das ist besonders wichtig, innerhalb dieser Strukturen liegen, denn als Bewusstsein (von) sich ist das Für-sich ja eine immanente Einheit. Würde das Nichts von außerhalb kommen, wäre die Einheit des Für-sich-seins als *cogito préréflexive* zerstört. Dieses Nichts ist damit konstitutives Moment für das Bewusstsein. Dazu konstituiert es gleichzeitig das Moment der internen Negation. Das heißt, dass es in der immanenten Bewusstseinsstruktur ein Nichts gibt, das die Negation der Negation des Sich ist. Das Nichts innerhalb dieser »Anwesenheit bei sich« ist das reine Nichts, reiner als es je anders gefunden werden kann; dieses Nichts »*ist nicht.* Es *wird geseint* [*est été*]«.[44] Damit ist die menschliche-Realität als die Gesamtstruktur der Dynamik von Transzendenz dessen, was es ist, und des Seins dessen, was es transzendiert, derjenige »Riss im Sein«, der nach Sartre im An-sich selbst nicht aufzufinden ist.[45] Durch diesen Riss kommt das Für-sich zustande. Durch ihn dringen die Beziehungen zwischen den Dingen in die Welt ein, und damit begründet sich das Für-sich in seiner Transzendenz selbst, ohne je ganz sein Grund sein zu können:

»Das bloße Faktum, ›da zu sein‹, an diesem Tisch, in diesem Zimmer, ist bereits der reine Gegenstand eines Grenzbegriffs und kann als solcher nicht erreicht werden. Und doch ist es in meinem ›Bewusstsein, da zu sein‹ als dessen volle Kontingenz enthalten, als das genichtete An-sich, auf dessen Grund das Für-sich sich selbst hervorbringt als Bewusstsein, da zu sein.«[46]

Der Mensch ist also stets unvollständig. Sartre bezeichnet sein Wesen als den Mangel an Sein, denn dem Sein der menschlichen-Realität mangelt es an seiner Totalität. Diese Totalität ist das Sich, zu dem die menschliche-Realität eigentlich im Verhältnis stehen will, und letztlich ist dies der Sinn der Existenz. Denn es ist die verfehlte Totalität eines menschlichen Seins, auf das hin er sich stetig entwirft. Das

---

[44] SN, 171.

[45] Vgl. SN, 165: […] es gibt nicht die geringste Leere im Sein, den kleinsten Riß, durch den das Nichts hineingleiten könnte.«

[46] SN, 179.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Für-sich als die bewusstseinsmäßige Struktur des Menschen ist in seinem »geliehenen« Sein ein ewiges Scheitern, dieses total zu sein. Deshalb existiert die menschliche-Realität nie in einer Totalität, sondern »zunächst als Mangel und in unmittelbarer synthetischer Verbundenheit mit dem, was sie verfehlt«.[47] Das Für-sich trachtet ständig danach, sich als ein An-sich setzen zu können.

Dieses An-sich-sein, das das »unglückliche Bewusstsein« niemals erreichen wird, hat nun ein ganz spezifisches eigenes Sein. Denn gemäß der aufgezeigten Struktur ist es weder vollständig da, noch ist es ganz und gar nicht. Es »schwebt« der menschlichen-Realität als ihr Sinn vor und ist doch niemals erfüllter Sinn. Es ist das, was das Für-sich zum Für-sich macht, denn es ist reine Beziehung, und ontologisch betrachtet ist diese Beziehung des unvollständigen Seins des Für-sich das Engagement des Für-sich in das Sein der Welt des An-sich:

»[…] das Bewusstsein kann nur als in dieses Sein *engagiert* existieren, von dem es rundherum umschlossen ist und von dessen Schein-Anwesenheit es durchdrungen ist – diesem Sein, das es ist und das doch nicht es ist.«[48]

Das Engagement, wie es hier beschrieben wird, ist also der Ausdruck der Seinsweise des Für-sich, d. h. des Mangels. Diese Form des Engagements ist damit Engagement in die Seinsweise des Nicht-Erreichbaren, d. h. dem Wert, von dem oben schon die Rede war. Er ist »das Sich, insofern es das Für-sich in seinem Inneren heimsucht als das, für das es ist«.[49] Dies ist auf der Grundlage des schon Erläuterten durchsichtig. Doch ein ganz entscheidender Aspekt fehlt in der Darstellung noch. Die Konsequenz des Seins-für-den-Wert als eines Für-sich-seins ist doch, dass das Für-sich in seiner Struktur der Faktizität/Transzendenz aufgeht. Wie aber wird der Bezug gestiftet? Was ist die Ursache für das Engagement des Für-sich in einen Wert? Eben hier liegt der entscheidende Punkt: Es ist die Freiheit des Für-sich, das den Wert »heimsucht«, allein um sich als solcher gründen zu können. Der Grund meiner selbst, oder besser meines Selbst, als das, worauf ich mich entwerfe, und damit auf das Sein des Wertes, wird durch den Wert selbst gegründet.

---

47 SN, 189.
48 SN, 191.
49 SN, 197.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Mit einem Wort, das *Sich*, das Für-sich und ihre Beziehung halten sich in den Grenzen einer unbedingten Freiheit – in dem Sinne, das *nichts* den Wert existieren macht, wenn es nicht diese Freiheit ist, die gleichzeitig mich selbst existieren macht – und zugleich in den Grenzen der konkreten Faktizität, insofern das Für-sich als Grund seines Nichts nicht Grund seines Seins sein kann. Es gibt also eine totale Kontingenz des *Für-den-Wert-seins*, die danach auf die ganze Moral zurückkommt, um sie zu durchdringen und zu relativieren – und gleichzeitig eine freie und absolute Notwendigkeit.«[50]

Nun stellt sich aber doch sofort die Frage: Wie kann Sartre von einer freien Notwendigkeit sprechen? Woher kommt denn die Freiheit bzw. woher stammt die Notwendigkeit? Die Antwort hierauf lässt sich finden, vergegenwärtigt man sich die Struktur noch einmal genauer. Das Für-sich engagiert sich in das Sein des Wertes. Dieses Sein ist das des Für-sich-seins eines An-sich bzw. es ist in gewisser Weise das Sein des Für-sich als in diesen Wert engagiertes. Das An-sich des Wertes ist aber, als vom Für-sich verschieden, in der Welt zu finden. Das Für-sich ist notwendig die Beziehung zu ihm. Was aber dem Für-sich als solches sich darstellt, ist das Mögliche in seiner kontingenten welthaften Erscheinung. Das Mögliche ist »eine konkrete Eigenschaft schon existierender Realitäten«.[51] Und in der Welt der Dinge ist das Für-sich dasjenige, das stets in seinem Mangeldasein als Mögliches existiert. Die Welt ist damit gleichsam der Ort, an dem das Für-sich als Transzendenz *stattfindet:*

»Das Sein, über das hinaus das Für-sich die Koinzidenz mit sich entwirft, ist in diesem Sinn die Welt oder unendliche Seinsdistanz, jenseits deren der Mensch sich mit seinem Möglichen verbinden muß. Wir werden den Bezug des Für-sich zu dem Möglichen, das es ist, ›Zirkel der Selbstheit‹ nennen – und ›*Welt*‹ die Totalität des Seins, insofern sie von dem Zirkel der Selbstheit durchschritten wird.«[52]

Der »Zirkel der Selbstheit« meint die Bewegung aus mir heraus zu mir hin, die Transzendenz, durch die ich mir die Welt anzeigen lasse als den Grund meiner selbst, der ich nichts anderes als diese Transzendenz bin. Damit ist die Anwesenheit bei mir im gleichen Maße

---

[50] Ebd. Auf die moralische Dimension des Wertes, die sich hier ergibt, wird noch einzugehen sein.

[51] SN, 204.

[52] SN, 211. Vgl. dazu auch Danto, A. C., *Sartre*, a. a. O., 103: »Wir sind die Grenzen der Welt, und also gehören wir einer ganz anderen Seinsordnung an als jede der Grenzen, die die Welt im Inneren teilen. Anders ausgedrückt: Wir sind die Grenzen der enthüllten Welt und die Bedingungen ihrer Enthüllung.«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

eine Anwesenheit bei der Welt, und damit »abwesende-Anwesenheit«.[53] Ich bin als menschliche-Realität das Zentrum einer zentripetalen (als Mangel) wie einer zentrifugalen Bewegung (als Selbst), die genau mein Engagement in die Welt beschreibt:

»Das Für-sich ist es selbst *dahinten*, außer Reichweite, in den Fernen seiner Möglichkeiten. Und diese freie Notwendigkeit, dahinten zu sein, was man in Form von Mangel ist, konstituiert die Selbstheit oder den zweiten wesentlichen Aspekt der Person.«[54]

Eine Rückschau auf die Bedeutung dessen, was Sartre mit der »Anwesenheit bei sich« meint, verweist auf eine Struktur, die sich als Eigendynamik bzw. zirkelhafte Bewegung darstellt. Das unglückliche Bewusstsein ist als Mangel der Antrieb einer Bewegung des Verlangens nach einer Welt, deren Sein mir meines ständig gibt und doch nie überlässt. Ich »lebe« in der Struktur einer »Ichheit der Welt«:

»Die Welt (ist) meine, weil sie von Möglichkeiten heimgesucht ist, von denen Bewußtseine die möglichen Bewußtseine (von) sich sind, die *ich bin*, und diese Möglichkeiten als solche geben ihr ihre Einheit und ihren Sinn als Welt.«[55]

Diese Passage stellt die Wechselbeziehung zwischen dem Ich und der Welt in den Vordergrund, die als Resultat der Untersuchungen Sartres das Wesen der dialogischen Struktur beschreibt. *Das Engagement des Menschen in die Welt ist wesentlich dieses dialogische Verhältnis, das in seiner Eigendynamik ein je sich entwickelndes Sich-Verhalten bedeutet.* Was sich hier zeigt, ist das, was schon bei Husserl als das Feld der Freiheit beschrieben wurde. Ein solches Feld ist aber für Sartre nicht als ein Feld der Konstitutionsspielräume zu verstehen. Vielmehr zeigt sich hier ein viel weiterer Begriff der Freiheit und zwar einer Freiheit dessen, wie ich mir selbst aus der Welt heraus Bedeutung gebe und ihr im Gegenzug Bedeutung für-mich in der Situation zugestehe. Die Welt bleibt dabei in höchster Form selbständig, ist aber auf der anderen Seite nicht ohne mich zu denken. In demselben Maße ist das Ego meiner Reflexion ein solches weltliches

---

53 SN, 213.

54 Ebd.

55 SN, 214 f. Die Passage beginnt folgendermaßen: »Ohne Welt keine Selbstheit, keine Person; ohne die Selbstheit, ohne die Person, keine Welt. Aber diese Zugehörigkeit der Welt zur Person ist nie auf der Ebene des vorreflexiven Cogito *gesetzt*. Es wäre absurd zu sagen, dass die Welt, insofern sie erkannt ist, als meine erkannt ist. Und trotzdem ist diese ›Ichheit [*moïté*]‹ der Welt eine flüchtige und doch immer anwesende Struktur, die ich *lebe*.«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Objekt, das ich wiederum nicht ohne den mich charakterisierenden Abstand zur Welt denken kann. Dabei ist zu beachten, dass die Welt *an-sich* damit nicht erfahrbar ist. Denn es gibt sie nur durch mich und für mich. Zur Anwesenheit bei sich gehört also eine Anwesenheit bei der Welt. Und das ist sogar noch nicht richtig: Die Anwesenheit bei sich ist sogar immer notwendig auch eine Anwesenheit bei der Welt.

b. Die Anwesenheit bei der Welt

Die Welt, das ist zunächst einmal oberflächlich die Bezeichnung für die Seinsregion des An-sich. Das An-sich ist, wie oben kurz beschrieben wurde, von völliger Dichte, »die Inhärenz in sich ohne den geringsten Abstand«.[56] Das bedeutet, dass das An-sich-sein in keinerlei Bezug zu sich steht – es ist vielmehr nie Bezug, sondern immer Sich. Das Für-sich ist dagegen ja der Bezug zu sich, in der Bemühung, dieses Sich in Form eines An-sich setzen zu können – also immer reine Beziehung. Das Sein aus Sartres weltlicher Seinsregion wird ganz im Gegensatz zur Region der Intentionalität in drei entsprechenden Charakteristika benannt: es ist, es ist an sich, es ist das, was es ist.[57] Da das Bewusstsein sich immer im dialektischen Verhältnis zum Sein bestimmt, ist es ihm gegenüber immer das Andere. Dies erfolgt folgendermaßen: Das Für-sich vollzieht gegenüber dem An-sich zwei Negationen, um sich selbst setzen zu können. Zum einen die *négation interne*, in der das Bewusstsein sich präreflexiv als es selbst im Anders-sein bestimmt, und zum anderen die externe Negation, in der das Bewusstsein sich artikuliert vom »Diesen« in der Außenwelt abgrenzt und sich und die Dinge damit definiert. Durch diese ständige Negation ist das Für-sich immer schon »bei der Welt«.

Tritt die Anwesenheit *des Für-sich* bei der Welt in den Vordergrund des nun Folgenden, so muss sich die Untersuchung notwendig genau auf den Aspekt der Struktur der menschlichen-Realität konzentrieren, der sich auf sein Sein im Sinne des An-sich bezieht. Das

---

[56] SN, 41. Vgl. z. B. auch SN, 165: »Das An-sich ist von sich selbst voll, und man kann sich keine totalere Fülle, keine vollkommenere Adäquation von Enthaltenem und Enthaltendem vorstellen: es gibt nicht die geringste Leere im Sein, den kleinsten Riß, durch den das Nichts hineingleiten könnte.«

[57] Vgl. SN, 44.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

heißt: In dem Maße, in dem das Für-sich *ist*, ist es faktisch, was es in seiner Transzendenzbemühung nicht sein kann. Der Einzelne, so sagt Sartre,

»[…] *ist*, sofern er in eine Welt geworfen ist, einer ›Situation‹ ausgeliefert ist, er ist, insofern er reine Kontingenz ist […]. Er ist, insofern es an ihm etwas gibt, dessen Grund er nicht ist: seine Anwesenheit bei der Welt.«[58]

Die Kontingenz der Situation ist das An-sich-sein, mit dem sich das Für-sich stetig zu gründen versucht. Die Faktizität der Existenz ist »schwindende Kontingenz des An-sich, die das Für-sich heimsucht und es an das An-sich-sein bindet, ohne jemals faßbar zu sein«.[59] Dieser an-sich-seiende Teil des Für-sichs, das kontingente »Jemand«, das wir wählen, *ist* nur in dieser Situation, so dass Sartre umgekehrt folgert, dass das Für-sich, »obwohl es den Sinn seiner Situation wählt und sich selbst als Grund seiner selbst in einer Situation konstituiert, seine Position *nicht wählt*«.[60] Eben hier zeigt sich die existenzielle Bedeutung der endlosen und nie vollständigen »Übernahme« seiner selbst als »Jemand«, die sich für Sartre in der kontinuierlichen Abstoßung des Für-sich von dem An-sich der Welt vollzieht. In diesem Sinne kann Sartre auch sagen, dass ich mich »[] in die Welt verlieren [*muss*], damit die Welt existiert und ich sie transzendieren *kann*«.[61] Denn die Übernahme des Sinns der Situation ist eine Übernahme dieses Sinnes für mich. Ich enteigne mir selbst mein Dasein in dem Sinne, dass ich mir den Sinn gebe, in dieser Situation in spezifischer Weise »da« zu sein. Nur so, indem ich mich vermeintlich als an-sich-seiender »Jemand« in Situation gründe, kann ich Stellung beziehen; nur so ist die Situation für mich sinnvoll, weil ich als die Kontingenz übernehmende und sinnstiftende Instanz in Situation ek-sistiere.

Auf epistemologischer Ebene ist diese Anwesenheit bei der Welt reine externe Negation. Der Schlüssel zum Verständnis liegt auch hier in der Gegenüberstellung von Bezughaftigkeit (Für-sich) und Bezugslosigkeit (An-sich). Das An-sich steht immer direkt als solches da, in der Welt. Erst das Für-sich vermag es überhaupt zu erkennen, d. h. nur das Für-sich kann es lokalisieren, definieren oder von ihm abstrahieren. Denn all dieses bedeutet nicht mehr und nicht weniger als Negation. Das An-sich-sein ist vorhanden, noch bevor die

58 SN, 173.
59 SN, 178.
60 SN, 179.
61 SN, 563 f. (Hervorhebungen, M. G.).

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Welt der menschlichen-Realität durch das Auftauchen der Bezüge zum Für-sich »geboren« wird: dies ist das »einzig mögliche Abenteuer des An-sich«.[62] Wie bei der gestalttheoretischen Darstellung von Gestalt und Hintergrund, ist Definition damit als Negation zu verstehen:

»Mit einem Wort, das Sein selbst definiert seinen Ort, indem es sich einem Für-sich als indifferent gegenüber anderen Wesen [*êtres*] enthüllt. Und diese Kontingenz ist nichts als seine Identität, sein Mangel an ek-statischer Realität, insofern sie durch ein Für-sich erfaßt wird, das bereits Anwesenheit bei anderen ›Dieses‹ ist. Allein weil das *Dieses* das ist, was es ist, *besetzt* es also einen Platz, *ist* es an einem Ort, das heißt, wird es durch das Für-sich mit den anderen Dieses in Bezug gesetzt als *keinen Bezug mit ihnen habend.* Der Raum ist das Nichts an Bezug als Bezug durch das Sein erfaßt, das sein eigener Bezug ist.«[63]

Dieses »Abenteuer des An-sich« hat, wenn man seine Rolle bei der Konstitution des Für-sich durch sich selbst betrachtet, eine noch viel weiter reichende Bedeutung. Die Existenz als Transzendenz ist eine fortwährende Negation des Gegebenen zur Gründung der Faktizität seiner selbst. Diese Gründung jedoch ist doch genau die Affirmation des An-sich. Welt ist also immer schon allein durch die fundamentale Struktur der Intentionalität gegeben. Das Bewusstsein von etwas ist gleichzeitig das Setzen des nicht-dieses-Etwas-Seins. Die Affirmation ist damit »die Kehrseite der internen Negation«.[64] Das Engagement – d. h. die Setzung der Welt durch die Negation der Welt als das Sich der menschlichen-Realität – besteht also für Sartre in der *Ambivalenz* von Affirmation und Negation. Schon in seiner früheren Schrift *Das Imaginäre* hatte Sartre diese Ambivalenz im Wesen des vorstellenden Bewusstseins erkannt. Vorstellung ist demnach als Bewusstsein immer ebenfalls transzendent bezogen auf ihr Objekt. Der Unterschied liegt nur in der Irrealität dieses Objekts – also in seiner Negation. In der phänomenologischen Psychologie findet Sartre also schon früh seinen Ansatzpunkt:

»Eine Vorstellung setzen heißt, ein Objekt am Rand der Totalität des Realen konstituieren, das Reale also auf Distanz halten, sich davon frei zu machen, in einem Wort, es negieren. Oder, so könnte man auch sagen, von einem Objekt

---

[62] SN, 398. Darauf macht auch Danto (*Sartre*, a. a. O., 95) aufmerksam, wenn er schreibt: »Die Welt, wie sie en-soi ist, als vorhanden, ist eine Art fünfter Dimension, die niemals wirklich erfahrbar ist, weil sie durch Erfahrung situationalisiert würde.«

[63] SN, 388.

[64] SN, 398.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

verneinen, dass es zum Realen gehört, heißt das Reale insoweit verneinen, als man das Objekt setzt […].«[65]

Ein Rückblick auf das, was die vorliegende Arbeit untersuchen will, lässt allerdings die Frage aufkommen, ob der Begriff des Engagements überhaupt in irgendeiner Weise mit einer Abstoßung von der Welt, d. h. mit stetiger Negation, zu verbinden ist. Widerspricht eine Abstoßung nicht genau dem Engagementgedanken, der in der Einleitung zum Thema gemacht wurde?

Der Angelpunkt des Ganzen ist wiederum die Einheit der Situation. Denn die Situation gibt der Erkenntnis erst ihren Ort. Das »Hier-und-Jetzt« der Situation kann nicht anders als aus der Perspektive des Für-sich verstanden werden. Aber letztlich steht im Raum, welche Seinsregion, das Für-sich oder das An-sich, überhaupt Ausgangspunkt dieser Überlegungen sein kann. Während An-sich in seiner Opazität immer schon ist, kann es dies nur als für ein Für-sich in Form der Welt »geben«.

Gibt die Situation der Erkenntnis ihren Ort, so gibt sie nichts anderes als das Für-sich selbst. Das Für-sich ist allein der Ort der Erkenntnis, denn Engagement ist als Beziehung immer Engagement der menschlichen Realität *in die Welt*, von der die Situation ihre Bedeutung erst erlangt.[66]

Worum die gesamte Darstellung kreist, ist die Bedeutung des Ausdrucks »sich in die Welt verlieren«. Daraus spricht die Hingabe der Existenz an die Welt. Aber damit ist die Problematik erst aufgebrochen, denn Existieren ist genau die Struktur, die die Welt erst zur Welt macht.

»Für-sich-sein heißt die Welt überschreiten und durch ihr Überschreiten machen, daß es eine Welt gibt. Die Welt überschreiten heißt aber gerade nicht über ihr schweben, sondern in sie eintauchen [*s'engager*], um aus ihr aufzutauchen, sich notwendig zu *dieser* Überschreitungsperspektive machen.«[67]

So entsteht die Welt immer wieder neu, wie das Für-sich immer wieder neu entsteht. Das Engagement ist in jeder Situation ein neues, und seine Entstehung ist die Geburt eines Beziehungsgeflechts, das sich in spezifischer Weise fortspinnt. In der Perspektive, durch die wir uns in der Welt bewegen, liegt jegliche Faktizität unserer Existenz

[65] DI, 285 f.
[66] Vgl. SN, 538.
[67] SN, 578.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

begründet, und zwar in der Gestalt unserer Person als die für uns typische und wesentliche Weise, die Bedeutung der Situation zu übernehmen, nur um in der Konkretion dieser unserer Allgemeinheit neu geboren zu werden. Die Situation – das ist zunächst einmal die Faktizität des »Da-seins«. Das Bewusstsein findet sich geworfen in die Welt als geworfen in eine Situation. Diese Geworfenheit bzw. die Faktizität des »Hier-und-Jetzt« ist nur als Perspektive möglich. Die menschliche-Realität selbst ist diese Perspektive, indem sie sie übernimmt. Dieser Übernahme liegt aber ontisch eine konkrete Faktizität zugrunde: der Körper des Menschen. Der Mensch ist grundsätzlich nicht ohne seinen Körper zu denken, denn letzterer ist die weltliche Kontingenz, die er wesentlich *ist*.

»[…] er ist die Tatsache, daß das Für-sich nicht sein eigener Grund ist, insofern diese Tatsache sich durch die Notwendigkeit ausdrückt, als kontingentes Wesen [*être*] unter den kontingenten Wesen [*êtres*] engagiert zu existieren.«[68]

Und damit ist der Körper eins mit der Situation, und das Engagement ist ohne Körper nicht zu denken. Das Für-sich ist als Körper engagiert in das An-sich der Welt. Somit kann der Körper als die »kontingente Form der Notwendigkeit meiner Kontingenz«[69], als der ontische Ausgangspunkt jeglicher Anwesenheit bei der Welt verstanden werden: »Soll es Wahrnehmung von Objekten in der Welt geben, müssen wir schon von unserem Auftauchen an in Anwesenheit der Welt und der Objekte sein.«[70] Und dieses Auftauchen, das heißt dieser Punkt, an dem wir leiblich wurden, ist unsere Geburt als Mensch. Sie ist ontologisch gesehen die erste Nichtung. Betrachtet man diese Struktur, so wird man mit Sartre sagen müssen, dass innerhalb seiner Negationsphilosophie der Körper als leibliche Endlichkeit die erste und fundamentale Setzung meiner selbst ist, die von da an Bedingung all meiner Freiheit gewesen sein wird. Der Körper ist demnach die Möglichkeitsbedingung der gesamten als Negationsvollzug verstandenen Existenz.[71]

---

[68] SN, 549.

[69] Ebd.

[70] SN, 559. Das kann wohl als die konzeptionelle Grundlage der späteren Ausführungen zur Leiblichkeit in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* von Merleau-Ponty bezeichnet werden. Gleichzeitig ist der Körper schon die Voraussetzung für jegliche Anwesenheit bei Anderen. Vgl. S. 161.

[71] Auf die genaue Analyse Sartres zum Körper bzw. zum Leib kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Sartre drei Dimen-

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Man kann also auf zwei Weisen von einer Geburt unserer selbst sprechen. Die Faktizität unserer leiblichen Existenz wird durch unsere Geburt in die Welt gesetzt. Dies ist die erste Nichtung, deren Wesen es ist, das Für-sich niemals vollständig gründen zu können. Das Für-sich selbst ist in seiner nichtenden Ek-sistenz in die Welt und in seiner ihm stets eigenen Freiheit die stete Geburt meines Engagements. Mit der Initialnichtung des An-sich als Entstehung des Für-sich beginnt die Existenz ihren endlosen Weg durch das Leben der menschlichen-Realität.

Die Anwesenheit des Für-sich bei der Welt ist also eine Bindung an sie, und sie ist nicht zu trennen von der Anwesenheit bei sich. Beide bedingen sich gegenseitig, so dass das Sich der menschlichen-Realität, diese Quintessenz meiner selbst, nichts ist ohne die Welt, zu der ich in Negation stehe. Sie ist wesentlich das Andere genau in dem Maße, in dem ich wesentlich das Andere für sie bin. Für die Analyse und Bedeutung der Situation aber tritt notwendig ein weiterer Gesichtspunkt hinzu: nicht nur bin ich das Andere für die Welt, sondern auf viel alltäglicherer aber ebenso fundamentaler Ebene bin ich *der Andere für den Anderen*.

---

sionen des Leibes herausstellt: 1. dass ich meinen Körper existiere – ich habe keinen Körper, sondern bin mein Körper, 2. dass mein Körper dasjenige An-sich ist, das von den Anderen als innerweltlich vornehmlich erkannt wird und 3. dass ich mich nur als durch den Anderen erkannten Körper existiere – ich kenne mich nur in der Beobachtung durch die Anderen. Der Körper bleibt für Sartre weltliches Gegenstück zu meinem Fürsich im Konflikt mit den Anderen (siehe unten). Eine prägnante Darstellung des betreffenden Abschnittes in *Das Sein und das Nichts* findet sich bei Schuhmacher, B. N., »Phänomenologie des menschlichen Körpers (539–632)«, in: ders., *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, a. a. O., 159–176, hier 175: »Sartre scheitert bei seinem Versuch, den cartesianischen Dualismus zu überwinden, eins der Ziele, das er sich mit seiner Analyse des Körpers gesteckt hatte. […] Er stellt das Bewusstsein, das in der absoluten Verinnerlichung der Negation besteht, dem Körper gegenüber, der auf der Dimension des An-sich zu beruhen scheint.« In Bezug auf die Rolle des Leibes bei der Begegnung mit Anderen vgl. auch Kampits, P., *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung*. Wien; München: Oldenbourg Verlag, 1975, insb. 163 ff.

Zum Vergleich der Phänomenologie des Leibes bei Merleau-Ponty und dessen Kritik an Sartre in diesem Punkt vgl. Maier, Willi, *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*. Tübingen: Niemeyer, 1964; Dillon, Martin C., »Sartre on the Phenomenal Body and Merleau-Ponty's Critique«, in: Stewart, Jon (Hrsg.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1998, 121–143; Kujundzic, Nebojsa und Burschert William, »Instrument and the Body: Sartre and Merleau-Ponty«, in: *Research in Phenomenology*, XXIV, 1994, 206–215.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

c. Die Anwesenheit bei Anderen

Für die Phänomenologie ist die volle Existenz des Anderen ein entscheidendes Problem.[72] Problematisch ist weniger das empirische Vorkommen anderer Menschen als vielmehr die Existenz anderer Iche in die phänomenologische Analyse einzubeziehen. Denn, will man den Anderen konstituieren, stößt man darauf, dass das Phänomen fremden Bewusstseins sich nie der direkten Sicht gibt, sondern wie z. B. bei Husserl immer durch eine »analogisierende Apperzeption«[73] bzw. durch irgendeine Folgerung oder Interpretation reduziert werden muss. Intersubjektivität innerhalb der Phänomenologie kreist also um drei feststehende Aspekte: zunächst bin ich da, darauf dann der Andere als innerweltliches Phänomen und dazu dann dieser Andere als Für-sich-sein. Auf letzteres kann nur ich selbst schließen, denn schließlich bin ich als Bewusstsein derjenige, der überhaupt nur von Bewusstsein sprechen kann, da ich phänomenologisch gesehen zunächst der Einzige bin, der weiß, was das überhaupt ist. Für Sartre ist genau diese Dreierkonstellation der Ausgangspunkt. Doch im Unterschied zu Husserl, der von der Primordialsphäre ausgehend zur Monadengemeinschaft kommt[74], ist sein Leitsatz für die Untersuchung intersubjektiver Strukturen: »Man begegnet dem Anderen, man konstituiert ihn nicht«.[75] Begegnung im Gegensatz zur Konstitution legt das entscheidende Augenmerk auf die Deutung des Phänomens des Anderen, insofern er den gleichen Anspruch auf die Welt für sich veranschlagt wie ich. Intersubjektivität als »Begegnung« – das meint also, dass es sich von der Struktur her um ein konkretes Sich-Gegenüberstehen handelt.

»Wenn es möglich sein soll, daß der Andere uns gegeben ist, so durch ein direktes Erfassen, das der Begegnung ihren Faktizitätscharakter läßt, wie das Cogito selbst meinem eigenen Denken seine ganze Faktizität läßt, und das trotzdem an der Apodiktizität des Cogito selbst, das heißt an seiner Unbezweifelbarkeit, teilhat.«[76]

---

[72] Vgl. die Darstellung zur transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl im vorherigen Kapitel.
[73] Vgl. S. 107.
[74] Vgl. S. 105 und 108.
[75] SN, 452.
[76] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Man muss, um sich die Theorie Sartres zu vergegenwärtigen, *die Situation selbst denken*. Das heißt, es geht um ein Für-sich in Situation, das sich in intentionaler Beziehung zur Welt selbst setzt. Der Andere wird dabei zu einer »Bedrohung« dieser mir eigenen Beziehung. Als paradigmatischer Fall gilt für Sartre der auf mich gerichtete Blick:

Erblicke ich die Welt und entwerfe ich mich auf sie, so erfahre ich sie doch als auf mich zentriert. Alles erscheint als ein Nicht-ich, ich bestimme mich als ein Nicht-dieses. Diese Zentrierung auf mein Bewusstsein geht jedoch verloren, wenn ein zweites Für-sich, der Andere, hinzukommt und die gleiche Welt auf sich hin zentriert. Sartres Beispiel ist das der Begegnung im Park: Ich sitze im Park und schaue ihn mir an. Alles erschließt sich aus meinem Bewusstseinszusammenhang heraus. Der ganze Park ist für-mich. Durch das Auftauchen des Anderen ändert sich aber diese »Idylle«:

»So ist plötzlich ein Gegenstand erschienen, der mir die Welt gestohlen hat. Alles ist an seinem Platz, alles existiert immer noch für mich, aber alles ist von einer unsichtbaren und erstarrten Flucht auf einen neuen Gegenstand hin durchzogen. Die Erscheinung des Andern in der Welt entspricht also einem erstarrten Entgleiten des ganzen Universums, einer Dezentrierung der Welt, die die Zentrierung, die ich in derselben Zeit erstelle, unterminiert.«[77]

Zuerst begegnet mir der Andere als Gegenstand in meiner Welt, aber dieser Gegenstand hat die Möglichkeit, dieselbe Welt für sich zu sehen. Und seine Beziehung zur Welt, die Tatsache, dass er sich den Park so anschaut oder so, dass er sich auf eine Bank setzt oder nicht, dieses Verhalten seinerseits wird für mich ein weiterer Gegenstand in dieser Welt.[78] Ich sehe, wie ein Anderer sich meine Welt zu sich hinholt. Doch der Konflikt, der sich hier anbahnt, weil mir meine Welt auf jemand anderen entfließt, kommt erst zu vollem Ausmaß, wenn ich mir darüber klar werde, dass dieser Gegenstand ein Mensch oder besser ein Für-sich ist. Denn ich erfahre den Anderen als Für-sich dadurch, dass er jeden Augenblick mich als ein Objekt seiner Welt erfasst, so wie ich ihn bis jetzt beobachtet habe. Der »Sündenfall« der Beziehung zum Anderen besteht darin, dass der Blick des Anderen mich zu einem Objekt für ihn macht. Ich werde zum innerwelt-

[77] SN, 462.

[78] Vgl. dazu Theunissen, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, a. a. O., 201.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lichen Gegenstand genau wie meine Transzendenz auf die Welt ebenso zum Gegenstand der Welt des Anderen wird. Mein Bewusstsein seines Blicks auf mich ist dabei die Grundlage für das Verständnis meiner Existenz für ihn:

»[…] wir können nicht die Welt wahrnehmen und gleichzeitig einen auf uns fixierten Blick erfassen; es muß entweder das eine oder das andere sein. Wahrnehmen ist nämlich *anblicken*, und einen Blick erfassen ist nicht ein Blick-Objekt in der Welt erfassen (außer, wenn dieser Blick nicht auf uns gerichtet ist), sondern Bewußtsein davon erlangen, *angeblickt zu werden*. Der Blick, den die *Augen* manifestieren, von welcher Art sie auch sein mögen, ist reiner Verweis auf mich selbst.«[79]

Zur weiteren Erklärung der Objektivierung meiner selbst im Blick des Anderen gibt Sartre das Beispiel eines Mannes, der durch ein Türschloss das Geschehen in einem Raum beobachtet. Plötzlich kommt ein Anderer hinzu und entdeckt diesen Mann. Der Mann schämt sich sofort. Das heißt, er wird sich seiner selbst als Objekt-in-Situation im Blick gewahr. Dabei handelt es sich nicht um ein reines *Erkennen* der Situation, sondern um ein *Erleben* dieses Objekt-seins für den Blick des Anderen. Erfahre ich den Anderen als Subjekt-Anderen, erfahre ich eigentlich gar nichts an ihm, sondern vielmehr erfahre ich mich als Objekt dieses Subjekt-Anderen. So ist dieser Modus des Blicks ein Verweis auf mich, nicht auf den Anderen. Solange der Blick von mir ausgeht, erfahre ich den anderen als Objekt. Erblickt der Andere mich, so übernimmt er die Welt, die die meine war, und macht sie zu seiner mit mir als einem Objekt. Ist der Mann am Türschloss ertappt, wird er sozusagen das Zentrum der Verweisungen innerhalb der Welt des Anderen. In dieser Welt des Anderen verweisen die Tür, das Türschloss, der leere Gang auf den dort sitzenden Anderen als das Zentrum ihres weltlichen Bezugs, von dem aus diese Situation erschlossen wird. Als Erblickter erfährt dieser Mann die Freiheit des Anderen, diese Situation zu interpretieren und ihn in diese Interpretation einzubinden. Dieses Einbinden bedeutet eine »Erstarrung« der Möglichkeiten des Mannes, denn er ist nunmehr Möglichkeit in der Welt des Anderen.

»Ich erfasse den Blick des andern gerade innerhalb meiner *Handlung* als Verhärtung und Entfremdung meiner eigenen Möglichkeiten. […] Und der andere

[79] SN, 467.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

als Blick ist nur das: meine transzendierte Transzendenz. […] Mich als gesehen erfassen heißt ja mich als *in der Welt* und von der Welt aus gesehen erfassen.«[80]

Das Phänomen des Blicks tritt in zweifacher Hinsicht auf. Zum einen kommt es als konkreter Blick des Anderen auf mich und damit als konkrete Inanspruchnahme meines Für-sich-seins vor. In der konkreten Situation der Begegnung mit Anderen kann ich den Blick selbst nicht sehen, doch er ist da. »Der Blick des Anderen verbirgt seine Augen, scheint *vor sie* zu treten.«[81] Auf der anderen Seite kann ich den konkreten Anderen als Objekt meiner Welt zwar wahrnehmen, doch »[…] wir können nicht die Welt wahrnehmen und gleichzeitig einen auf uns fixierten Blick erfassen; es muß entweder das eine oder das andere sein.«[82] Es gibt also ein »Entweder-Oder« meiner selbst im Phänomen des konkreten Blicks, einen Spielraum innerhalb meiner Ontologie, den man als Ausdruck meiner Freiheit, mich als Objekt des Blicks oder als Subjekt meiner Welt zu empfinden, bezeichnen könnte. Es gehört zu meinem Engagement in die Welt genau in dem Maße, wie ich laut Merleau-Ponty als leibliches Wesen frei bin, mich der Welt zu verschließen. Diese Freiheit darf nicht als Antithese zum Engagement verstanden werden. Sie ist vielmehr mit ihm zusammen zu denken. »[E]ben weil er sich der Welt auch verschließen kann, ist mein Leib auch das, was mich auf die Welt hin öffnet und mich in Situation setzt«, schreibt Merleau-Ponty an einer Stelle.[83] Übertragen auf Sartre bedeutet das: weil ich *entweder* den Blick *oder* die Augen des Anderen an-sich wahrnehme, weil ich diese Freiheit des Bezuges zu mir als In-der-Welt-sein bin und gleichzeitig dem Anderen »ausgeliefert«, bin ich *in Situation*.

Damit ist der Blick die einzig mögliche Grenze meiner Freiheit. Denn taucht der Andere auf, so kann ich die Welt nicht mehr völlig als Offenheit für-mich erfahren, sondern ich muss mich ihrer gleichzeitigen Offenheit für den Anderen gegenüber verantworten. Das bedeutet, dass ich durch das Auftauchen des Anderen in die Verantwortung dafür trete, was er bzw. sie von mir als einem An-sich hält. Ich bin transzendierte Transzendenz in der Weise des An-sich-seins. Mit dem Auftauchen des Anderen tritt somit eine ethische Dimension in die Untersuchung Sartres ein, die diejenige des Initialentwurfs

[80] SN, 474 f.
[81] SN, 466.
[82] SN, 467.
[83] Merleau-Ponty, M., *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., 197.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

entscheidend mitbestimmt. Denn der Initialentwurf als ein Entwurf dessen, wie ich mich in der Welt als An-sich sehen will, ist nichts anderes als der Entwurf dessen, wie ich mich mit den Augen anderer sehe. Dabei bleibt allerdings unklar, wie ich überhaupt die Freiheit des Anderen wollen kann, wenn ich mich nicht selbst als Für-sich »zerstören« will.[84]

Genauer besehen hat die Bedrohung meiner Freiheit eine noch wesentlich fundamentalere Ebene: »Wahrnehmen ist nämlich *anblicken*, und einen Blick erfassen ist […] Bewußtsein davon erlangen, *angeblickt zu werden*.«[85] Das heißt für die zweite Bedeutung des Blicks: Selbst wenn ich mich als Herrn über die Situation empfinde, so bin ich stets Objekt des Blicks eines *möglichen* Anderen. Neben dem *konkreten* Blick des Anderen bin ich also stets Bewusstsein des Angeblickt-werdens im Sinne eines *allgegenwärtigen* Blicks. Der Konflikt, der durch das Dasein des Anderen entsteht, ist also grundsätzlich in keiner Weise aufzuheben. Es gehört für Sartre vielmehr zu meiner Existenz – im ontologischen Sinne zu meinem Sein –, dass ich *angeblickt werde*, also dass ich der Welt *ausgeliefert bin*. »So ist der Blick zunächst ein Mittelglied, das von mir auf mich selbst verweist.«[86] Was ich als Erblickter erfahre, ist mein Für-Andere-Sein, mein *Être-pour-autrui*. Es ist die Scham, d. h. die Gewissheit meines Objekt-seins für die Welt. Dieses Objekt bin ich nämlich nicht für mich im Sinne eines Seins, das ich nicht bin, sondern dieses Objekt-sein ist genau das, was ich in der Welt bin. Mein Für-Andere-sein ist immer präsent als die Jenseitigkeit der Welt. Und diese Jenseitigkeit ist ebenso ein Verweis auf die Welt wie auf mich als Weltliches, als Körper bzw. Leib-für-den-Anderen.[87] Es gibt eine Welt außerhalb der

---

[84] Darauf weist unter anderem Peter Kampits hin. Vgl. »Grundlose Freiheit (833–949) und (950–955)«, in: Schuhmacher, B. N., *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, a. a. O., 211–225, hier insb. 223.

[85] SN, 467. Vgl. auch 465: »Das ›Vom-Andern-gesehen-werden‹ ist die *Wahrheit* des ›Den-Andern-sehens‹.«

[86] SN, 467.

[87] Vgl. die Fußnote 71 oben und hierzu konkret auch Cremonini, A., *Die Durchquerung des Cogito. Lacan contra Sartre*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2003, 262: »Die Theorie der Phänomenalisierung des Für-Andere, zu der sich Sartres ursprünglich phänomenologischer Ansatz modifiziert, ist somit zugleich eine (von Sartre nicht weiter ausgeführte) Theorie von der Verkörperung dieser Negativität. Der Ort, an dem sich die ›brennende Anwesenheit des Anderen [SN, 485]‹ einträgt, ist der Leib.« Auf die weiteren subtilen Ausführungen zum Verhältnis zwischen Lacan und Sartre kann in dieser Arbeit nicht weiter eingegangen werden.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

meinen, in der ich als Objekt bin. Nur so kann ich mich selbst als ein Objekt erfahren. Ich erfahre mein Für-Andere-sein und mich als transzendentes Ego immer nur in diesem Modus. So wird die oben angedeutete ethische Dimension auf die fundamentalere Ebene des Für-Andere-seins erweitert. Ich bin für-Andere in meinem ganzen Für-mich-sein.[88]

Dieser entscheidende Faktor meines Selbstverhältnisses und damit meiner Existenz darf nicht mit dem heideggerischen »Mitsein« verwechselt werden. Denn im Gegensatz dazu bleibt Sartre immer bei der konkreten Situation als Ausgangspunkt:

»So macht die Existenz eines ontologischen und folglich *apriorischen* ›Mitseins‹ jede ontische Verbindung mit einem konkreten Dasein [*réalité-humaine*], das als ein absolutes Transzendentes *für-sich* auftauchte, unmöglich. Das als Struktur meines Seins begriffene ›Mitsein‹ [bei Heidegger hingegen, M. G.] isoliert mich ebenso sicher wie die Argumente des Solipsismus.[89]

Zur Erläuterung sei wieder das Beispiel des Mannes am Türschloss herangezogen: Er ist sich seiner selbst als Objekt der Welt bewusst. Denn diese Objektheit kommt für ihn schon zum Vorschein, wenn er auch nur ein Geräusch hört. Er schreckt zusammen und fühlt sich

---

[88] Vgl. dazu auch Sartres Drama *Geschlossene Gesellschaft* [GG] (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986). Hier muss sich Estelle, eine der drei Charaktere, durch Inés sagen lassen, wie sie aussieht, sonst könnte sie sich nicht mehr definieren. Der Spiegel ist hier parallel zum Blick zu verstehen, denn auch er liefert uns eine Sicht unseres An-sichs. Ohne Spiegel wissen wir nicht um unsere Erscheinung und damit um unsere Faktizität den Anderen gegenüber:
»Estelle *macht die Augen wieder auf und lächelt:* Mir ist komisch. *Sie betastet sich:* Geht ihnen das nicht auch so: Wenn ich mich nicht sehe, kann ich mich noch so sehr betasten, ich frage mich, ob ich eigentlich existiere.
Inés: Sie haben Glück. Ich fühle mich immer von innen her.
Estelle: Ah ja, von innen her … Was in den Köpfen vorgeht ist so verschwommen, das macht mich müde. *Pause.* In meinem Schlafzimmer sind sechs große Spiegel. Ich sehe sie. Aber sie sehen mich nicht. Sie spiegeln das Kannapee, den Teppich, das Fenster … wie leer das ist, ein Spiegel, in dem ich nicht bin. Wenn ich sprach, sorgte ich immer dafür, daß einer da war, in dem ich mich sehen konnte. Ich sprach, ich sah mich sprechen. Ich sah mich, wie die Leute mich sahen, das hielt mich wach. *Verzweifelt:* Mein Rouge! Ich bin sicher, daß es schief ist. Ich kann doch nicht für alle Ewigkeit ohne Spiegel bleiben.« (30).
Da es allerdings in der Hölle, in der sich die drei Charakteren befinden, keinen Spiegel gibt, stellt Inés sich daraufhin zur Verfügung, damit Estelle sich bezeichnenderweise *in ihren Augen* spiegeln kann. Estelle muss ihr vertrauen, um ihr Für-Andere-sein setzen und damit sich selbst erfahren zu können.

[89] SN, 451

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ertappt. Die Scham ist in diesem Fall schon da, obwohl kein Anderer konkret anwesend ist. »Kurz, gewiß ist, das *ich erblickt werde;* nur wahrscheinlich ist, daß der Blick an diese oder jene innerweltliche Anwesenheit gebunden ist.«[90] Das Für-Andere-sein, und damit der Blick als abstrakte Möglichkeit beobachtet zu werden, stellt sich damit als ein *Faktum* meiner Existenz heraus – es gehört der Faktizität der Situation bzw. der Welt und mir an. Ich bin mir auch ohne die Anwesenheit Anderer ihrer Existenz bewusst im Sinne eines präreflexiven Bewusstseins, weil ich auch ohne ihre Anwesenheit immer weiß, dass es sie gibt.[91] Der konkrete Blick ist für Sartre die Konkretion dieser Ontologie des Für-Andere-seins:

»Jeder Blick läßt uns konkret – und in der unbezweifelbaren Gewißheit des *Cogito* – erfahren, daß wir für alle lebenden Menschen existieren, das heißt, daß es (mehrere) Bewußtseine gibt, für die ich existiere.«[92]

Das Subjekt des abstrakten Blicks ist das »Man« der Anderen, das selbst nie als Objekt erfasst werden kann, sondern aufgrund seiner Abstraktheit immer nur in seiner situativen Konkretion zum Vorschein kommt.[93] Die Situation ist damit immer auch der Ort meiner Entfremdung, denn das, was ich in ihr bin, bin ich als fortwährend mich gründende Existenz eigentlich nicht. Entfremdung ist bei Sartre das »Anhalten des Flusses« meines Existenzvollzugs qua Nichtung. Dieses Anhalten eines Flusses mag auf den ersten Blick an die Ausführungen zu Bergson erinnern.[94] Dort zeigte sich, dass für Bergson jegliche Konkretisierung meiner selbst eine Homogenisierung meines heterogenen Lebensstromes bedeutet. Die als *moi superficiel* be-

---

[90] SN, 497.

[91] Cremonini weist darauf hin, dass die Ubiquität des Anderen zu denken allein sozusagen auf einer Projektion meiner reflexiven Beziehung zu mir auf diejenige Beziehung des Anderen zu mir gegründet ist. Vgl. ders. *Die Durchquerung des Cogito. Lacan contra Sartre*, a. a. O., 98: »Das radikale Außen, das Sartre in einem anonymen und ubiquitären Blick zu denken versucht, erweist seine tiefe Solidarität mit der Reflexionsmetaphorik gerade darin, dass es nur als ein Zugewendetes, als ein spiegelverkehrtes Eigenes gedacht werden kann. Der Affektionszusammenhang, den Sartre an der Reflexionsdyade aufweist, scheint hier lediglich um das Moment einer gewissen Ungleichzeitigkeit von Reflexivem und Reflektiertem erweitert.« Cremoninis Schluss lautet demzufolge: »Sartres Kriterium, demzufolge ich nur ein Bewusstsein zu erfassen vermag, das mich seinerseits erfasst, hat die Alterität des Anderen je schon zu einer Spiegelung des Eigenen verkehrt.« Ebd., 262.

[92] SN, 504.

[93] Vgl. SN, 505.

[94] Vgl. S. 22-70.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zeichnete Weise, in der ich mich gegenüber der Welt der Anderen repräsentiere, ist zwar grundsätzlich als ein bergsonsches Erbe für Sartre zu sehen.[95] Aber der entscheidende Punkt, der die Existenzphilosophie Sartres von der Lebensphilosophie Bergsons unterscheidet, ist, dass ich nach Sartre das entfremdete Ich

»[…] als meines erkenne und es als meines [annehme]. Mein Mich-Losreißen vom Andern, das heißt mein Ich-selbst, ist seiner Wesensstruktur nach Übernahme dieses Ich, das der Andere zurückweist, als *meines;* es ist sogar *nur das*«.[96]

Ich übernehme mein Sein in der Weise, wie ich es als An-sich-sein (in meinem Für-Andere-sein) sehe, genau das ist mein »Ich-selbst«. Dagegen ist ein Hauptgedanke Bergsons, dass dieses Ich niemals irgendwie übernommen wird, sondern all meinem Tun und Denken das *moi fondamental* zugrunde liegt. Eine Übernahme im existentialistischen Sinne kann es für Bergson nicht geben, da das Ich der äußerlichen Konvention nur eine »Färbung« des eigentlichen Ich *(moi fondamental)* ist. Letzteres wiederum gibt es für Sartre nicht. Es ist auch nicht mit dem schon genannten Initialentwurf zu vergleichen, da der Initialentwurf ein Entwurf ist, sich genau der Dynamik der Übernahme zu stellen. Im Initialentwurf entwerfe ich mich auf die Weise, in der ich meine Existenz je übernehme, d. h. letztlich auf mein Engagement.

Die menschliche-Realität ist für Sartre nur als Beziehung zu denken. Der Andere ist also grundsätzlich ebenso als Beziehung zu sehen. Die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung des Anderen ist damit die Frage nach der Erfassung seiner Transzendenz. Diese allerdings tritt für mich als in der Welt seiendes An-sich auf. Das ist das, was Sartre das *reale Engagement* des Anderen nennt.[97] Transzendiere ich die Transzendenz des Anderen auf sein reales Engagement hin, so erscheint es mir als die *Verwurzelung* des Anderen in der Welt. Mein Engagement ebenso wie seines sind in diesem Sinne Engagement in die Situation, also freiheitliche Übernahme der Forderungen

---

[95] Bernard-Henri Lévy schreibt (*Sartre*, a. a. O., 142): »Der Einfluß Bergsons zeigt sich, wenn Sartre der ›analytischen‹ Methode, die den Menschen auf die Summe seiner Zustände reduziert, die Vorstellung von einer psychologischen Totalität entgegenhält, die mehr ist als die Summe ihrer Elemente, diese mithin transzendiert.« Eben darin besteht im Grunde bei beiden Philosophen die Freiheit des Menschen.

[96] SN, 510.

[97] Vgl. hierzu und zum Folgenden SN, 521.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und Möglichkeiten für uns. Der andere wird von mir als Subjekt-Anderer empfunden, er ist wie ich der Situation gegenüber »verpflichtet«.[98]

Auf der anderen Seite: Tritt der Andere in meine Welt, so wie im Beispiel der Situation im Park, so ist sein Engagement ein Objekt-Engagement in dem Sinne, dass ich ihn in meine Welt als Möglichkeitszusammenhang für-mich »einbinde« – ich engagiere ihn. Er dringt in sie ein in dem Maße, wie ich ihn in sie eindringen lasse, also in dem Maße, wie ich die Situation als eine solche übernehme.

Reales Engagement bedeutet so die Anerkennung des Anderen *als* Anderen, während das Objekt-Engagement ihn zum Teil meiner Welt macht. Beides zusammen stellt »meine« Begegnung mit dem Anderen dar:

»So ist die Objektivität nicht die bloße Brechung des Andern durch mein Bewußtsein: sie kommt durch mich als eine reale Qualifikation zum Andern: ich mache, daß der Andere innerweltlich ist. Was ich also als reale Merkmale des Andern erfasse, ist ein In-Situation-sein: ich organisiere ihn ja inmitten der Welt, insofern er die Welt auf sich selbst hin organisiert, ich erfasse ihn als die objektive Einheit von Utensilien und Hindernissen.«[99]

Doch diese Einheit von Utensilien und Hindernissen ist selbst eine »Enklave« meiner Ordnungsbeziehungen, ein Nichts an Sinn, insofern seine Ordnungen innerhalb meiner Ordnungen für mich notwendig abwesend, nicht zu erfassen sind. So heißt den Anderen erfassen, »diese Abwesenheit zu definieren als erstarrtes Abfließen der Objektivität *meiner* Welt auf ein bestimmtes Objekt *meines* Universums hin.«[100]

Sartres Philosophie des Für-Andere-seins ist eine Philosophie des Konflikts. Es handelt sich um den Konflikt zwischen meinem Für-sich-sein als Freiheit dem Anderen und mir gegenüber und meinem An-sich-sein als Notwendigkeit im Blick des Anderen. Der Andere ist also eine Bedrohung auf fundamentalster Ebene. Nur indem ich ihn selbst überschreite, ihn als transzendierte-Transzendenz setze,

---

98 Ebenso gilt: »Der Körper des Andern als Fleisch [d. h. in seiner Objektivität, M. G.] ist mir unmittelbar als Bezugszentrum einer Situation gegeben, die sich synthetisch um ihn organisiert, und er ist untrennbar von dieser Situation, man darf also nicht fragen, wie der Körper des Andern zunächst Körper für mich sein kann und dann in Situation kommen kann. Vielmehr ist mir der Andere ursprünglich als *Körper-in-Situation* gegeben.« (SN, 606).

99 SN, 522.

100 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kann ich mich behaupten. Doch auch dies bleibt sinnlos, denn im Wechselspiel zwischen uns bleibt die Erlösung aus: keiner von uns kann ganz zum An-sich werden. Für-sich-sein ist wesentlich Beziehung zum An-sich, nie selbst an-sich.

»Die wirkliche Grenze meiner Freiheit liegt schlicht und einfach in der Tatsache selbst, daß ein anderer mich als Objekt-andern erfaßt, und in der anderen sich daraus ergebenden Tatsache, daß meine Situation aufhört, für den andern Situation zu sein, und objektive Gestalt wird, in der ich als objektive Struktur existiere. Diese entfremdende Objektivierung meiner Situation ist die ständige spezifische Grenze meiner Situation, ganz wie die Objektivierung meines Für-sich-seins im Für-Andere-sein die Grenze meines Seins ist.«[101]

Die Anwesenheit beim Anderen stellt sich also als eine Vermittlung der beiden anderen Anwesenheiten dar. Sie ist ein konkreter, empirischer Punkt, an dem klar wird, dass das Für-sich nie in einzelner Anwesenheit sich selbst oder der Welt zugehört, sondern die Gleichurprünglichkeit beider Anwesenheiten sich gerade in der Intersubjektivität auftut, um sie in ihrer Verwundbarkeit dem Anderen gegenüber bloß zu stellen. Für die vorliegende Untersuchung sind die vorangegangenen Ausführungen enorm wichtig. Am Phänomen des Anderen können bei Sartre ganz entscheidende Facetten des Engagements des Menschen in die Situation verfolgt werden. Der Andere ist zwar im Hinblick auf die *Ichheit* der Welt ein Eindringling, dennoch kann ich diese Ichheit in die Welt für-mich voll einbinden, denn seine Rolle steht mir noch zur vollen Verfügung. *Ich mache, dass der Andere innerweltlich ist*«[102], was nichts anderes bedeutet, als dass ich ihn als solchen doch noch konstituiere. Zwar will Sartre der Konstitution des Anderen durch die faktische Begegnung mit ihm entgehen, doch bleibt nach der Analyse dieser Begegnung ein Rest üb-

---

[101] SN, 904. Vgl. auch 617 f. Eben diese Einschränkung meiner Freiheit ist ebenfalls Thema des Dramas *Geschlossene Gesellschaft:* Innerhalb einer Dreiergruppe verschiebt sich das Verhältnis zwischen mir und dem Anderen nämlich auf die Konstellation Objekt-Wir gegenüber mir und Subjekt-Wir gegenüber dem Dritten. Die Endlosigkeit und das Fatale an dieser Situation drückt Sartre in der berühmten Schlusspassage des Stückes aus, indem er Garcin am Ende sagen lässt:
»Also das ist die Hölle. Ich hätte es nie geglaubt … Wißt ihr noch: Schwefel, Scheiterhaufen, Rost … Was für Albernheiten. Ein Rost ist gar nicht nötig, die Hölle, das sind die andern.
Estelle: Liebster!
Garcin *stößt sie zurück:* Laß mich. Sie ist zwischen uns. Ich kann dich nicht lieben, wenn sie mich sieht.« A. a. O., 59.

[102] Vgl. SN, 514.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rig, der ganz auf Seiten des Für-sich bleibt und wenigstens eine Konstitution als notwendige Folge der Begegnung ist. Dieser Schwachpunkt innerhalb der Argumentation Sartres kann nur darin seinen Grund haben, dass innerhalb einer Philosophie des Für-sich und An-sich die Legitimierung jeglicher Erkenntnis am Ende doch immer auf der Seite des Bewusstseins stehen bleibt. Sartres Feststellung aller nicht-dialogisch konzipierten Philosophie als unzureichend für die volle phänomenologische Untersuchung der Situation bleibt im höchsten Maße plausibel. Allerdings stellt das Verhältnis des denkenden Subjekts und *seiner* Begegnung mit der Welt und mit den Anderen für den Aufweis des vollständigen Engagements des Menschen am Ende doch noch eine Schwierigkeit dar.

3. Die Freiheit des Menschen

Um den Freiheitsbegriff der Philosophie Sartres verstehen zu können, ist es notwendig, *die Situation zu denken*. Wie schon im Zusammenhang mit der Intersubjektivitätstheorie zu sehen war, ist die Situation durch ihre Faktizität als das begegnende An-sich (Welt) und durch meine Geworfenheit in sie grundsätzlich vorbestimmt. Die Situation ist also der Ausgangspunkt aller phänomenologischen Untersuchungen zum Für-sich. Das Für-sich ist dagegen als Bezug zur Welt und Transzendenz seiner selbst immer schon in die Situation engagiert, d. h. dass sich das Für-sich als die Situation für sich übernehmend setzt. Allein dies ist schon streng genommen die erste und fundamentale »Handlung«. Wie ist das zu verstehen?

Das Für-sich, so zeigte sich oben, gründet sich selbst, indem es das An-sich nichtet. Ohne diese Nichtung ist es nicht bzw. ist es »nur« präreflexiv zu verstehen. Eine solche Nichtung ist der Versuch der mittelbaren Gründung seiner selbst. Diese Gründung bleibt allerdings stets erfolglos, denn sonst würde das Für-sich zum An-sich. In der Situation eröffnet sich der menschlichen-Realität die Möglichkeit sich in verschiedenster Weise zu gründen und zu nichten. Sie gründet sich als »Jemand« und nichtet sich als vollständig dieser »Jemand« seiend. Die so verstandene »Projektion des Für-sich auf das, was nicht ist«[103], um sich als es zu gründen, ist das Wesen jeder

[103] SN, 757.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Handlung in der Welt. Die Situation, so zeigte sich oben[104], ist das Spektrum möglicher Bedeutungen-für-uns.

»Nur weil ich dem An-sich entgehe, indem ich mich auf meine Möglichkeiten hin nichte, kann dieses An-sich den Wert eines Motivs oder Antriebs annehmen. Motive und Antriebe haben nur innerhalb einer entworfenen Gesamtheit Sinn, die eben eine Gesamtheit von Nicht-Existierenden ist.«[105]

Die Situation muss als solche gedacht werden können: Das »Hier-und-Jetzt« eröffnet mir eine Welt, deren Sinn ich nur dadurch konstituiere, dass ich sie für mich sinnvoll setze. Ein bestimmtes Lied hat z. B. für mich eine mir selbst zuzuschreibende Bedeutung. Ich habe mich entworfen als jemand, der diesem Lied in der Situation diese Bedeutung gibt, die höchstwahrscheinlich niemand sonst ihm zuschreiben würde. Nur innerhalb dieses Entwurfs macht meine Handlung wiederum Sinn (für-mich). Ich schalte die Musik ab. Ich mache sie lauter. Ich sage, dass ich sie nicht mag. Ich grinse. All dies sind Handlungen, deren Sinn nur innerhalb meiner ursprünglichen Nichtung des puren Seins stattfinden kann. Ich bin *dieser* Jemand. Dies ist mein Engagement in die Situation, das ich in meiner Weise fortführe. Die Welt als Situation enthüllt sich nur gemäß meines Engagements.[106] Durch jede Handlung setze ich mich als so Handelnden und setze damit den Antrieb für diese Handlung. Der Antrieb ist »integrierender Bestandteil« der Handlung[107], und die Handlung ist durch mich »Ausdruck der Freiheit«.[108] Ich kann meine Freiheit nur im »Das hätte ich auch anders tun können« erfahren und reflektieren, denn nur in der Retrospektive zeigt sie mir die Freiheit zu Handeln auf.

Eben deshalb auch das berühmte Diktum Sartres, dass wir *verurteilt sind, frei zu sein*[109] – denn anders zu handeln heißt nicht nicht zu handeln. Das heißt, wir müssen handeln, denn unser Wesen besteht darin, grundsätzlich Bezug zur Situation und damit zur Welt zu sein. Durch die Freiheit werden wir gezwungen uns zu machen statt einfach zu sein.[110] Die Freiheit des Entwurfs ist der »Stoff unseres Seins«.

---

104 Vgl. S. 143.
105 SN, 760.
106 Vgl. SN, 788.
107 SN, 760.
108 SN, 761.
109 Vgl. z. B. SN, 764 und 838.
110 Vgl. SN, 765.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Das Verhältnis zwischen Freiheit und Engagement bei Sartre muss demnach folgendermaßen verstanden werden: *Unser Engagement ist unsere Verwurzelung in der Welt, und diese Verwurzelung lässt uns den Spielraum, den wir selbst in der Art, wie wir uns engagiert haben und uns ständig neu engagieren, erst schaffen.* In der Welt meines Entwurfs hat die Situation die in diesen Entwurf eingeordnete Bedeutung-für-mich, und daher ergeben sich die handlungsmäßigen Strukturen für die Situation. Wert, Zweck und Motiv sind nicht anders zu denken als auf der Basis des Entwurfs, d. h. meiner grundlegenden (Art der) Nichtung:

»[…] ganz allgemein nimmt sich das Bewußtsein, wann immer es sich erfaßt, als engagiert wahr, und gerade diese Wahrnehmung impliziert ein Wissen der Antriebe des Engagements oder sogar eine thematische und setzende Erklärung dieser Motive.«[111]

Durch das Hervorbrechen des engagierten Bewusstseins wird den früheren Antrieben und Motiven Wert und Gewicht verliehen.[112] Das, was in diesem Zusammenhang oft als die Freiheit des Willens thematisiert wird, ist schon dadurch für die Konzeption Sartres unzulänglich, weil der Wille nur als psychisches Phänomen auftaucht. Innerhalb der Strukturen des Engagements ist der Wille nur der Verweis auf ein Ideal, nämlich »›An-sich-Für-sich‹ zu sein als Entwurf auf einen bestimmten Zweck hin: das ist natürlich ein reflexives Ideal«.[113] Dessen Wert ist allerdings kein anderer als der eines »Ankündigers«[114], während die Entscheidung etwas zu tun oder zu unterlassen schon durch unseren Grundentwurf auf der Basis einer »ontologischen Freiheit«[115] getroffen ist: *Ich bin der, der in dieser Situation so handelt*.[116] Genau darin liegt auch die bekannte These Sartres, dass die Existenz des Menschen seiner Essenz voraus liegt, denn ich bin engagiert, noch bevor ich durch mein Engagement das Wesen meines In-der-Welt-seins ausmache. »In der Tat gibt es für

111 SN, 780, vgl. auch 781.

112 Vgl. SN, 779: »In diesem Sinn ist es [das setzende Bewußtsein, M. G.] Antrieb, das heißt, es erfährt sich nicht-thetisch als mehr oder weniger gierigen, mehr oder weniger emotionalen Entwurf auf einen Zweck hin im selben Moment, in dem es sich als Bewußtsein konstituiert, das die Organisation der Welt in Motiven enthüllt.«

113 SN, 784.

114 SN, 782.

115 SN, 784.

116 Vgl. SN, 785: »[…] wir handeln wie wir sind, und unsere Handlungen tragen dazu bei, uns zu machen.«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

uns keine Handlung, die, den Menschen erschaffend, der wir sein wollen, nicht auch zugleich ein Bild des Menschen hervorbringt, wie er unserer Ansicht nach sein soll«[117], und deshalb ist der Mensch nach Sartre für das, was er ist, in vollem Maße verantwortlich.

Im gleichen Maße, wie die Thematisierung der Freiheit eine Retrospektive auf die anderen Handlungsweisen eröffnet, ist der Sinn meiner selbst nur als Rückblick auf das zu verstehen, was ich mir als Wert, auf den ich mich hin entwerfe, setze: »Uns wählen heißt uns nichten, das heißt machen, daß eine Zukunft uns das anzeigt, was wir sind, indem sie unserer Vergangenheit einen Sinn verleiht.«[118]

Wenn auch eine Situation selbst viel zu komplex ist, sie an dieser Stelle voll einzufangen – man denke nur an die Rolle der Anderen, die äußeren Umstände (z. B. die Temperatur des Raumes), die Geschehnisse des Tages, d. h. an alles, was ebenfalls die Weise meines Engagements in die Situation hätte anders sein lassen können[119] – so soll das Folgende dennoch ein Versuch sein, sich der Struktur einer Situation mit sartrescher Phänomenologie zu nähern: Erstens, mein Sein ist Engagiertsein. Das heißt, *ich bin Stellungnahme zur Welt in welcher Weise auch immer*, so wie man alltagssprachlich sagt: »Keine Antwort ist auch eine Antwort«. Zweitens, die Situation gibt mir keine direkte Haltung vor. Ich bin diese Haltung allein durch meinen Entwurf jemand zu sein, der dieser Situation auf genau diese Weise begegnet. Dies liegt nicht in meiner psychischen Verfassung begründet, denn diese Verfassung wäre kein Grund für mich anders zu *sein*, sondern sie würde die Situation verändern und mir einen völlig neuen Rahmen der Freiheit geben. Denn was ich tue, tue ich als dieser Entwurf. Meine Intention »wählt den Zweck, der sie anzeigt«, vorher kann sie nicht auftreten.[120] Der Entwurf meiner ist dabei ein objektives Ideal in der Welt. Die Möglichkeiten, die ich habe, dieser Situation zu begegnen, sind innerhalb dieses Ideals meines Entwurfs vorhanden. Das heißt, sie stehen mir »thetisch« zur Verfügung.[121] »So

---

117 »Der Existentialismus ist ein Humanismus« [ExHum], in: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2000, 145–192, hier 151.

118 SN, 806.

119 Eben hier lässt sich schon die große Spannweite der Freiheit erkennen, die sich auftut, die aber erst im Nachhinein als solche erkannt werden kann.

120 Vgl. SN, 826.

121 Vgl. SN, 827: »Mein Zweck ist ein gewisser objektiver Zustand der Welt, mein Mögliches ist eine gewisse Struktur meiner Subjektivität […].«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

erhellt die Intention durch ein doppeltes, aber vereinigendes Auftauchen die Welt von einem noch existierenden Zweck aus und definiert sich selbst durch die Wahl ihres Möglichen.«[122] Aber es liegt außerhalb des idealen Entwurfs – der ich bin, ohne jemals er zu sein –, dass ich z. B. ganz aus mir herausbrechend reagiere. Die Situation erhellt sich mir von meinem entworfenen und damit nicht-existierenden Zweck her.

»Die Kontingenz der Freiheit im Seins-*Plenum* der Welt, insofern dieses *Datum*, das nur da ist, um die Freiheit *nicht zu nötigen*, sich dieser Freiheit nur enthüllt als *schon erhellt* durch den Zweck, den sie wählt – das nennen wir *Situation*.«[123]

Indem ich also das Gegebene auf diesen Zweck hin enthülle – es einschätze – negiere ich es in interner Negation und setze das Gegebene neu im Lichte dieser es konstituierenden Nichtung. Gleichzeitig setze ich mich als denjenigen, der diese Situation in dieser Weise übernimmt. Damit mache ich das Lied, das ich höre, zu dem Lied, das mich in der Weise angeht, wie es nur mich angehen kann, da nur ich es aus meinem Entwurf heraus als *dieses* Lied setze. Ich bin nicht mehr ohne Stellung zu dieser Situation, sondern derjenige, der zur Welt im »Hier-und-Jetzt« Stellung nimmt. Damit existiere ich als »Degagement von einem bestimmten existierenden Gegebenen und als Engagement auf einen bestimmten, noch nicht existierenden Zweck hin«.[124]

Der Begriff des »Degagement« bezeichnet in diesem Sinne genau dieses *negative Engagement* in Form einer Abstoßung vom Gegebenen. Doch Degagement ist nie ohne Engagement zu denken. Oder, um aus unserer Perspektive zu sprechen, das Engagement ist für Sartre immer notwendig auch ein Degagement, ein »negatives Engagement«. Denn die fundamentale Aussage Sartres in *Das Sein und das Nichts* steckt in diesem Prinzip, dass der Mensch (repräsentiert durch das Bewusstsein, das Für-sich) sich wesentlich durch Abstoßung von der Welt erst frei machen muss, um dann »in die Welt einzutauchen« und sich »in sie zu verlieren«.[125] Eben dies hat Sartre schon in *Das Imaginäre* an der Vorstellung aufzeigen können. Die

---

122 Ebd.

123 SN, 843.

124 SN, 828.

125 Inwieweit die Abstoßung sich phänomenologisch als fundamental erweisen kann, bleibt noch mit Hilfe Merleau-Pontys zu klären.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Vorstellung ist eine Negation als Degagement von der Realität in eine Irrealität, deren Motivation allein in der Situation selbst zu finden ist:

»[…] es gibt für das Bewusstsein immer und in jedem Augenblick eine konkrete Möglichkeit, Irreales zu produzieren, da es immer ›in Situation‹ ist, weil es immer frei ist. Es sind die verschiedenen Motivationen, die in jedem Augenblick bestimmen, ob das Bewusstsein nur realisierend sein wird oder ob es vorstellen wird. Das Irreale wird außerhalb der Welt hervorgerufen durch ein Bewusstsein, das in der Welt bleibt, und weil er transzendental frei ist, stellt der Mensch vor.«[126]

Wie weiter oben schon gezeigt wurde, ist allerdings diese Abstoßung nicht allein Haltung zur Welt, sondern notwendig auch Distanz zu sich selbst. Denn das Für-sich negiert sich in interner Negation primär selbst als das, was es nicht ist, um sich als jemand zu gründen, der es letztlich nicht sein kann. Es muss sich als ein »*Datum*« hinter sich lassen. Darin liegt sein Wesen:

»Dieses Merkmal des Für-sich impliziert, daß es das Sein ist, das *keine Hilfe, keinen Stützpunkt* in dem findet, was es *war*. Sondern das Für-sich ist vielmehr frei und kann machen, daß es eine Welt gibt, weil es *das Sein ist, das im Licht dessen, was es sein wird, das zu sein hat, was es war.* Die Freiheit des Für-sich erscheint also als sein *Sein*. Aber da diese Freiheit weder ein Gegebenes noch eine Eigenschaft ist, kann sie nur sein, indem sie sich wählt. Die Freiheit des Für-sich ist immer *engagiert;* hier handelt es sich nicht um eine Freiheit, die unbestimmtes Können wäre und vor ihrer Wahl existierte. Wir erfassen uns immer nur als soeben geschehene Wahl. Und die Freiheit ist einfach die Tatsache, daß diese Wahl immer unbedingt ist.«[127]

Während ich also das Lied, das ich höre, zu *diesem* Lied *für-mich* mache, mache ich mich zu dem, der diesem Lied gegenüber diese Haltung einnimmt und der in sich das Motiv, diese Haltung eingenommen zu haben, als an-sich-seiendes *Datum* seiner Existenz, findet. Beides steht in direkter Wechselbeziehung. Und diese Wechselbeziehung ist als eine Art Dynamik zu verstehen, denn das ständige Sich-Überschreiten auf die Welt hin, und das Setzen der Welt als solche können niemals vollendet sein. Wollte man bei Sartre von einer Horizonthaftigkeit der Welt reden, so würde man sagen kön-

126 DI, 289.

127 SN, 829. Der Einwand liegt nahe, dass eine solche, doch rein individuelle Freiheit keine Möglichkeit für einen gesellschaftlichen, d. h. gemeinsamen Ethos lässt. Darauf weist Annemarie Pieper hin. Vgl. »Freiheit als Selbstinitiation«, a. a. O., 209.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nen, dass diese Horizonthaftigkeit der Welt, d. h. ihre wesentliche Unabgeschlossenheit für Sartre darin begründet liegt, dass die Existenz stets als Verhältnis und als Verhältnissetzung, niemals aber als abgeschlossenes Gefüge erscheint. Die Freiheit ist absurd in diesem Sinne, denn »sie ist ein ständiges Der-Kontingenz-Entgehen, sie ist Verinnerlichung, Nichtung und Subjektivierung der Kontingenz, die, auf diese Weise modifiziert, gänzlich in die Grundlosigkeit der Wahl übergeht«.[128] Das Absurde liegt darin, dass das Für-sich niemals dem Erfolg seines Strebens nach Selbstgründung nachkommen kann. »Ich wähle mich fortwährend und kann nie als Gewählt-worden-sein sein.«[129] Existenz meint in diesem Sinne nicht nur die Freiheit des Ek-sistierens, sondern ebenso die Faktizität, als Ek-sistenz und nie anders zu leben. Letzteres ist der Zweck, auf den ich hin lebe, und der in meinem Initialentwurf gestiftet wurde.[130] Mein Grundentwurf ist der Entwurf, mit dem der Stil meines Lebens gefestigt ist. Er betrifft »mein In-der-Welt-sein als Totalität«[131], d. h. die Totalität meines Verhältnisses zur Welt. In diesem Sinne bin ich dieses Verhältnis und lebe die Absurdität, niemals verhältnislos zu sein.

4. Der Mensch als Passion

Die Absurdität, von der die Rede ist, ist das, was Sartre an mehreren Stellen als die Passion des Für-sich beschreibt. Diese Passion ist das endlose Sich-gründen, d. h. die Tatsache, dass die menschliche-Realität zur Freiheit verurteilt ist. Sie kann nicht anders als sich durch die (interne wie externe) Negation zu setzen.[132]

---

[128] SN, 830.

[129] SN, 831.

[130] Die Frage gleichwohl, wie dieser Zweck überhaupt gesetzt werden konnte, wenn der Initialentwurf selbst der existenzielle Grund aller Wertsetzungen sein soll, bleibt bei Sartre unbeantwortet. Wie kann ich mich selbst als Zweck setzen, ohne die Möglichkeit anderer Existenzen beurteilen zu können? Vgl. dazu Compton, J. J., »Sartre, Merleau-Ponty, and Human Freedom«, in: Stewart, Jon (Hrsg.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, a. a. O., 175–186, hier 181 f. Eine mögliche Antwort wird sich erst weiter unten formulieren lassen. Vgl. S. 293 f.

[131] SN, 830. Vgl. auch SN, 831: »Unsere einzelnen Entwürfe, die die Realisierung eines einzelnen Zweckes in der Welt betreffen, integrieren sich in den globalen Entwurf, der wir sind.«

[132] Vgl. SN, 764: »Ich bin verurteilt, für immer jenseits meines Wesens zu existieren, jenseits der Antriebe und Motive meiner Handlung: ich bin verurteilt, frei zu sein. Das

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Passion des Für-sich ist eine Passion ohne Ende. Das Streben nach der Selbstgründung im An-sich-für-sich bleibt ewig unvollständig. Der Mensch ist immer der Versuch, sich als Jemand zu setzen. Doch immer ist er auch in Beziehung zu sich als zu dem, den er setzen will, d. h. der er sein will.

»Jede menschliche-Realität ist eine Passion, insofern sie entwirft, zugrunde zu gehen, um das Sein zu begründen und zugleich damit das An-sich zu konstituieren, als das sein eigener Grund der Kontingenz entgeht, das *ens causa sui*, das die Religionen Gott nennen.[133]

Eben dieser letzte Punkt wird niemals erreicht. Indem wir uns wählen, wählen wir die Welt. Diese Welt ist die Welt für uns, die sich uns in der Situation eröffnet. Denn die Situation ist der Punkt, an dem wir die Bedeutung der Welt für uns zu entwerfen haben, und dieser Entwurf ist wiederum kein anderer als der unserer selbst. »Wir wählen die Welt – nicht in ihrer Kontextur an-sich, sondern in ihrer Bedeutung –, indem wir uns wählen.«[134]

Man muss die Wahl unserer selbst als eins mit dem Bewusstsein unserer selbst denken. Wir sind die Wahl in diesem Sinne, als dass wir uns als in dieser Welt seiend wählen. *Eben das ist das Engagement: unser Sein zur Welt, insofern es sich in unserem Selbstverhältnis begründet, das wir mit unserem ersten Entwurf, dem Initialentwurf, setzten.*[135]

Unsere Passion liegt darin, dass unser Auftauchen zugleich unsere Nichtung ist, durch die die Welt erst affirmiert wird. Darum kann Sartre die menschliche-Realität auch als »detotalisierende Totalität« bezeichnen, denn die Totalität des An-sich, wird durch uns auf ein »Dieses« zentriert. Die Welt an-sich wird zu unserer Welt in der Situation, zu der wir uns zu verhalten haben. Wie kann ich aber ein besonderes »Dieses« erfassen, ohne es aus der Totalität der Welt heraus zu nichten?

Dazu darf »dieses« nicht als die Totalität gelten, denn es ist das

---

bedeutet, daß man für meine Freiheit keine anderen Grenzen als sie selbst finden kann oder, wenn man lieber will, daß wir nicht frei sind, nicht mehr frei zu sein.«

133 SN, 1052.

134 SN, 802.

135 Vgl. SN, 801: »Ich kann Bewußtsein von mir nur als *ein solcher* Mensch gewinnen, der in dieses oder jenes Unternehmen engagiert ist, der mit diesem oder jenem Erfolg rechnet, der dieses oder jenes Ende fürchtet und durch die Gesamtheit dieser Antizipationen seine ganze *Gestalt* skizziert.«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Besondere für mich. Die Situation ist nicht die gesamte Welt in ihrer Unfassbarkeit, sondern sie ist phänomenologisch notwendig, »diese« Situation, die durch mich erst ihre Bedeutung entdecken lässt. Der grundlegende Freiheitsakt, auf dem sich die Situation deshalb überhaupt erst zeigen kann, ist so »die Wahl meiner selbst in der Welt und gleichzeitig Entdeckung der Welt«.[136] Das macht diese Phänomenologie zur Existentialphänomenologie. Denn in der Wahl meiner selbst liegt mein ewiger Bezug zu meinem Grund, d. h. zu dem, was ich faktisch bin, verborgen. Wenn Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* schreibt: »[…] das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält«[137], so bedeutet dies genau, dass das Selbst das Verhältnis zu dem Selbstverhältnis ist, das wiederum nur Verhältnis zu dem sein kann, das (bzw., bei Kierkegaard, der) dieses Verhältnis selbst gegründet hat. Der Mensch ist auch für Sartre dieses ständige Verhältnis zu seinem Grund. Allerdings entgegen Kierkegaard in Form seiner Initialsetzung: mein Grund ist das Ansich meines Entwurfs, zu dem ich mich als Verhältnis gesetzt habe. Und dieses Verhältnis ist selbst ebenso das *Initialengagement* in die Welt:

»Mein äußerster und initialer Entwurf – denn er ist beides zugleich – ist immer, wie wir sehen werden, das Skizzieren einer Lösung des Problems des Seins. Aber diese Lösung wird nicht erst konzipiert und dann realisiert. Wir *sind* diese Lösung des Problems, wir bringen sie durch eben unser Engagement zum Existieren, und wir können sie nur erfassen, indem wir sie leben.«[138]

Es gibt eine mir ganz eigene Weise des Zur-Welt-seins. Und diese meine Weise ist begründet in sich selbst, denn indem ich mich in die Welt engagiere, mache ich mich zu demjenigen, der ich bin. Der Initialentwurf ist der Entwurf auf diese Weise zu existieren. Er liegt meinem gesamten Engagement zugrunde und ist in diesem Sinne absolute Wahl meiner Persönlichkeit. Aber da dieser Grundentwurf genau in dem Maße absolut ist, in dem auch meine Freiheit absolut ist, ist er immer genau durch sie gefährdet. Die Möglichkeit, dass ich meinen Grundentwurf ändere, mein gesamtes mir eigenes Engagement zu einem fremden mache und es modifiziere, kann nicht ausgeschlossen werden:

---

136 SN, 800.

137 Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*. 4. Aufl. München: Eugen Diederichs Verlag, 1992, 8.

138 SN, 802.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»So sind wir fortwährend von der Nichtung unserer aktuellen Wahl *bedroht*, fortwährend bedroht, uns als andere, als wir sind, zu wählen – und folglich so zu werden. Allein dadurch, daß unsere Wahl absolut ist, ist sie *fragil*, das heißt, indem wir durch sie unsere Freiheit setzen, setzen wir gleichzeitig ihre fortwährende Möglichkeit, für ein Jenseits, das ich sein werde, ein zu Vergangenem gemachtes *Diesseits* zu werden.«[139]

Ist die vorliegende Untersuchung so mit Sartre an den Grund unserer Existenz gelangt, d. h. ist sie an den Ursprung unseres Verhältnisses gekommen, so zeigt sich die Welt als die durch meine Wahl und damit Nichtung seiende Welt für mich. Folgt man dazu Sartres Anspruch, die konkrete Existenz in ihrem Sein aufdecken zu wollen, so fehlt phänomenologisch der Punkt, an dem sich diese Existenz als Ek-sistenz zur Welt in Beziehung setzt. Dieser Punkt muss nach Sartre, und es wurde schon des Öfteren darauf hingewiesen, die Situation sein. Nur in der Situation eröffnet sich uns die Welt in Form unserer Freiheit, sie auf uns hin zu nichten. Nur in ihr kann es so etwas wie ein konkretes Verhältnis zur Welt geben.

Genau in diesem Sinne ist die Situation auch für die vorliegende Untersuchung der Angelpunkt, um den sich das Engagement des Menschen in der Welt zu drehen hat. Für Sartre ist das Engagement immer in seiner situativen Konkretisierung »da«. Ich bin mein Engagement in der Weise, in der ich mich verhalte. Wenn sich der Engagementbegriff bei Sartre auf diesen Punkt beschränkt, so liegt dies doch erst einmal daran, dass Engagement für Sartre Nichtung ist. Ohne Nichtung gibt es kein Für-sich und keine Welt für das Für-sich. Aus der Situation heraus ergibt sich die Grundlage für eine Untersuchung nach dem *Wesen* des Engagements. Phänomenologisch ist die Situation das konkrete Phänomen des Verhaltens zur Welt, in dem sich unser Engagement ausspricht. Zugleich ist diese Konkretion nichts anderes als eine Einschränkung der Sichtweise: in dieser Situation bin ich folgendermaßen engagiert, in einer anderen anders. Der Rückgriff auf einen Initialentwurf allein kann zwar die Motive für die Handlungen in der Situation geben, wenngleich dieses Konzept einer ersten Wahl in sich selbst widersprüchlich ist, weil eine erste Wahl ein erstes Feld *meiner* Möglichkeiten voraussetzt.[140] Er kann

[139] SN, 805. Vgl. auch: Annemarie Pieper, »Freiheit als Selbstinitiation (753–833)«, a. a. O., 207. Der Initialentwurf, seine Aufdeckung und seine mögliche Bedrohung sind Gegenstand der existentiellen Psychoanalyse, die Sartre in einem eigenen Kapitel beschreibt. Vgl. SN, 956–986, aber auch den darauf folgenden Rest des Werkes.

[140] Vgl. dazu z. B. Compton, J. J., »Sartre, Merleau-Ponty, and Human Freedom«, in:

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

allerdings nicht klären, was das Engagement in die Welt selbst ausmacht und in genau welchem Verhältnis es zur Freiheit steht. Die Situation kann in diesem Sinne den Vermittler dieser beiden Komplexe darstellen: Welche Freiheit gibt mir die Situation, und in welcher Weise kann ich mich darin in die Welt engagieren? Aber zugleich: In welcher Weise muss ich schon in die Welt engagiert sein, damit die Möglichkeiten der Situation mir überhaupt mein Feld an Freiheit eröffnen können?

Durch die folgenden Ausführungen zur Situation, die sich bei Sartre finden lassen, soll auf das Wesen des Engagements in die Welt geschlossen werden können. Dabei ist zu beachten: Für Sartre, so kann man wohl sagen, *bin ich die Situation*, denn ich bin nur durch die Nichtung der an-sich-seienden Welt, d. h. durch Abstoßung von ihr das, in das ich mich überhaupt entwerfen kann (in der Weise, es nicht zu sein).

5. Die konkrete Situation

Um die Freiheit des Menschen in ihrer Absolutheit überhaupt denken zu können, ist es nötig, *die Situation zu denken*.[141] Die Darstellung ging an den entsprechenden Stellen nicht weiter darauf ein, aber es muss sich doch die Frage stellen, was es heißt, die Situation zu denken. Es bedeutet doch nicht weniger als ein »Sich-Hineinversetzen« in sie und damit nicht weniger als einen Versuch, derjenige zu sein, der diese Situation erlebt. Dass die Komplexität der Situation nicht theoretisch einzufangen ist, mindert die Vollständigkeit eines solchen Versuchs nur minimal verglichen mit der Tatsache, dass niemand die Situation erleben kann, die er sich vorstellt. Die Situation ist einzeln, sie kann nicht nachempfunden oder konstruiert werden.[142] Die Situa-

---

Stewart, J. (Hrsg.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, a. a. O. (Fn. 130), 181 f.: »Not only is the concept of a ›fundamental choice‹ of values self-contradictory, since choice requires a field of already value-laden possibilities from which to choose, but this way of speaking obscures the very prereflective and involuntary character of the way in which we live our fundamental values upon which Sartre rightly insists. And it distorts the gradual social-historical process by which generalized attitudes, and thus our choices, are formed, as well.« Vgl. auch S. 293 f.

141 Vgl. S. 158 und vor allem 167 f.

142 Vgl. SN, 942: »Es ist unmöglich, eine Situation von draußen zu betrachten: sie erstarrt zur *Form an sich*«.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tion ist das Abstrakte der Begegnung mit der Welt, in der wir uns immer momentan befinden. Das heißt aber doch auch, dass die Situation nur als konkrete überhaupt bestehen kann. Eine phänomenologische Beschreibung der Situation kann also, indem sie sich auf sie als das Konkrete bezieht, sie als das Allgemeine, Abstrakte unserer Eksistenz geltend machen. Der Phänomenologie kommt in diesem Sinne zu, in abstrakter Beschreibung das Konkrete einzufangen.

Wenn davon die Rede ist, dass die Situation phänomenologisch den Angelpunkt der Beziehung der Freiheit des Menschen und seines Engagements in die Welt darstellt, so ist es vielleicht möglich, durch die Abstraktion der Situation dieses Verhältnis näher zu beleuchten. Für Sartre, dessen Philosophie die Freiheit des Menschen von der Welt als Abstoßung und Distanz stark macht, muss das Engagement in jeder Situation ebenfalls zum Thema werden – und zwar im »Paradox der Freiheit«, wie er sagt:

»[…] es gibt Freiheit nur *in Situation*, und es gibt Situation nur durch die Freiheit. Die menschliche-Realität begegnet überall Widerständen und Hindernissen, die sie nicht geschaffen hat; aber diese Widerstände und Hindernisse haben Sinn nur in der freien Wahl und durch die freie Wahl, die die menschliche-Realität *ist*.«[143]

Es ist schon jetzt klar, dass sich in der nun folgenden Betrachtung zur Situation einiges wiederfinden wird, was sich in der Darstellung zur Freiheit schon zeigte. Dennoch weisen Sartres Analysen zum Wesen der Situation in engerer Sicht ganz entscheidende Aspekte zum Verständnis des Engagementgedankens auf. Die Definition der Situation lautet bei Sartre wie folgt:

»Meine Position inmitten der Welt, definiert durch den Utensilitäts- oder Widrigkeitsbezug der mich umgebenden Realitäten zu meiner eigenen Faktizität, das heißt die Entdeckung der Gefahren, denen ich in der Welt ausgesetzt bin, der Hindernisse, auf die ich stoßen kann, der Hilfen, die mir geboten werden können, im Licht einer radikalen Nichtung meiner selbst und einer radikalen und internen Negierung des An-sich, beides vom Gesichtspunkt eines frei gesetzten Zweckes, das nennen wir die *Situation*.«[144]

---

143 SN, 845f. Vgl. zur weiteren Erläuterung Peter Kampits, »Grundlose Freiheit (833–949) und (950–955)«, a.a.O., z.B. 212: »Erst durch einen freien Akt, durch die Setzung eines Zwecks kann mir etwas als widerständig erscheinen, erst durch eine meinen Zwecksetzungen Widerstand leistende Welt kann es ein freies Für-sich-sein geben.«

144 SN, 942.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Situation ist immer *meine* Situation. In ihr eröffnet sich ein »Spielraum des Verhaltens«, von dem aus Bezüge von meinem Entwurf her mich überhaupt erst mit Bedeutung angehen können. Dies geschieht alles auf der Grundlage meines Seins als des Entwurfs auf die Existenz, die ich bin. Diese Seinsweise ist nichts anderes als das Engagement in die Welt. Dieses Engagement bezeichnet meinen Umgang mit den weltlichen Begebenheiten, die für mich Gefahr bedeuten, oder die mir im Lichte des von mir gesetzten existenziellen Zwecks als Hilfe erscheinen. »Die Situation existiert nur in Korrelation mit der Überschreitung des Gegebenen auf einen Zweck hin.«[145] Doch dies darf nicht so verstanden werden, als würde die Situation allein von mir ausgehen. Wollte man die Situation überhaupt durch den Dualismus subjektiv/objektiv einteilen wollen, so bliebe man ergebnislos. Denn die Situation kann nicht subjektiv sein: Sie ist das, was ich vorfinde, als das von mir genichtete Sein. Sie ist meine Faktizität wie die der Welt selbst, »die Tatsache, daß die Dinge einfach *da sind*, wie sie sind, ohne Notwendigkeit noch Möglichkeit, anders zu sein, und daß ich unter ihnen *da bin*.«[146] Trotzdem ist sie ebenso wenig objektiv im eigentlichen Sinne: denn diese Faktizität ist nur Faktizität auf dem Boden der Freiheit des Für-sich, ihr diese Bedeutung anzuerkennen.[147] Aufzuheben sind diese beiden negativen Bestimmungen nur noch in ihrer gegenseitigen Beziehung: die Situation – so Sartre – ist *Seinsbeziehung*.[148] Dass der Schlüssel zum phänomenologischen Verständnis der Situation im Verhältnis selbst liegt, wurde schon an verschiedenen Stellen bemerkt. Die Situation ist damit ein Komplex, der sich nur als ein Bezug zu ihm überhaupt fassen lässt. Ich bin Bezug zur Welt, die Welt ist nur als Bezug zu mir – beides auf dem Boden meiner Freiheit. Damit ist die Situation eine Struktur, innerhalb der sich Konstitution und Phänomenalität der Welt vermischen. Aber wie sind dann Situation und Engagement noch zu unterscheiden?

Das Engagement ist als Engagement *in* die Welt ebenfalls Verhältnis zu ihr. Sagt Sartre nun, dass die Situation das Subjekt wie auch das Ding selbst ist, so scheint genau der Graben überwunden, der oben bei der Darstellung der Philosophie Husserls erkennbar war.

---

145 Ebd.
146 Ebd.
147 Vgl. SN, 943.
148 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das Engagement des Menschen in der Welt wird hier in »Gleichursprünglichkeit« mit seiner Freiheit als Situation innerweltlich präsent. Die Situation ist also der Ort, die Manifestation des Engagements in der Welt, in der sich das Verhältnis zur menschlichen Freiheit als Faktizität und Entwurf aufzulösen scheint. Eben deshalb ist die Situation »jemeinig« im heideggerischen Sinne, da sie nicht von jemand anderem übernommen oder an ihn abgegeben werden kann. Gleichzeitig ist sie in gewisser Weise die eine Seite, die die Welt uns im »Hier-und-Jetzt« zukehrt, ihr »einzelnes Gesicht […] unsere einmalige und persönliche Chance«.[149]

In dieser Struktur liegt die Bedeutung der Situation für die Suche nach dem Verhältnis von Freiheit und Engagement verborgen. Wenn die Situation als der Ort des Engagements verstanden werden muss, dieses Engagement sich aber nicht ohne die Freiheit, die Freiheit nicht ohne dieses Engagement in die Situation denken lässt, so ist die Situation auch der einzige Anhaltspunkt, von dem phänomenologisch überhaupt an die Bedeutung dieser beiden Aspekte herangegangen werden kann. Die Situation ist hier – ganz abgesehen von der noch offenen Frage, inwieweit die sartresche Philosophie eine für die hier nötigen Begriffe klärende Beschreibung liefert – das Anzeichen für das, was die Untersuchung aufweisen will. In diesem Punkt muss Sartre voll zugestimmt werden:

»Die Situation muß Aufschluß geben über die substantielle Permanenz, die man so gern den Personen zuerkennt […] und die die Person in vielen Fällen empirisch als die ihre erfährt.«[150]

Das Engagement in die Welt ist damit empirisch das Verhältnis, das sich in der Verquickung der Situation mit mir als Phänomen zeigt. Ich bin engagiert, heißt, es gibt eine Weise, in der ich der Welt begegne und die sich auf dem Boden meiner Freiheit erst auftut, ohne selbst faktischer Notwendigkeit zu unterliegen. Denn der Schlüssel zur Freiheit des Engagements liegt darin, *dass mein Engagement es mir erst ermöglicht, der Situation die Bedeutung für mich zu geben, die sie hat.*

Genau dieses Ergebnis macht die Philosophie Sartre so wertvoll und es zugleich möglich, diesen Wert für die Philosophie des Engagements resümierend zusammenzufassen.

---

149 SN, 945.
150 SN, 947.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

6. Freiheit und Engagement in der Phänomenologie Jean-Paul Sartres

Die Betrachtungen zu Sartres Philosophie haben die Suche nach dem Engagement des Menschen in der Klärung der Begriffe wegweisend weiter gebracht. Auf der Suche nach der Bedeutung einer »ontologischen Freiheit« war die vorliegende Untersuchung zunächst durch Bergson auf eine Freiheit gestoßen, die uns als Lebende von der Welt der Ratio unterscheidet. Auch bei Sartre findet sich eine solche Trennung. Allerdings wird durch seine phänomenologische Perspektive diese Trennung durch die noematischen Strukturen erweitert, die in der Phänomenologie aufgedeckt werden sollen. Das bedeutet, dass da, wo Bergson schon die scharfe Trennung seiner beiden »Welten« zieht, im *moi fondamental* gegenüber dem *moi superficiel*, die Bedeutung dieser beiden Welten für den Existenzvollzug selbst außen vor bleibt. Durch den phänomenologischen Ansatz Sartres wird diese Bedeutung für mich als Menschen in den Vordergrund gerückt. Im Mittelpunkt steht die Verortung des Menschen, sein In-der-Welt-sein, anstelle meines heterogenen Persönlichkeitsgeflechts bei Bergson. Ist bei Bergson der Mensch frei, weil er durch den *élan vital* nicht der umtriebigen Welt zugehört, so ist er bei Sartre frei, weil er die Beziehung zu sich als Weltlichem ist und weil er die Bedeutung der Welt freiheitlich setzt.

Freiheit ist hier nicht die des Lebens gegenüber dem Starren, sondern sie ist die Freiheit, die Welt zu übernehmen, sie frei zu deuten und sie und sich stetig neu zu gründen. Diese Stetigkeit wird in einer dialektischen Struktur von Abstoßung und Annäherung vollzogen. In diesem Sinne handelt es sich um eine positive wie auch eine negative Form der Freiheit. Denn sie ist die Freiheit des Bewusstseins, Beziehungen zwischen dem An-sich-seienden und zu sich (als transzendentem Ego) herzustellen. Diese Beziehungen sind für Sartre wesentlich die der Negation. Das So-Sein der Welt, das der Mensch in der Beziehung stiftet, hebt sich aber notwendig vom Menschen ab, denn ich bin *nicht* so, wie die Welt ist. Freiheit ist bei Sartre also immer Nichtung, Trennung von der Welt. Sie ist das Abstoßen von den Dingen, das Sich-Losreißen von ihnen dadurch, dass ich mich als die Beziehung bzw. das Verhältnis zu den Dingen setze. Dies ist zunächst einmal eine Freiheit von den Dingen – eine negative Freiheit.

Darin liegt in gleicher Weise ihr positiver Aspekt, denn die Welt ist Produkt der Abstoßung. Freiheit »macht, daß es überhaupt Dinge

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gibt […], denn erst auf dem Nichtungsgrund erscheinen sie und enthüllen sie sich als miteinander verbunden.«[151] Ich mache mir meine Welt, indem ich mich in Form von Nichtung zu ihr in Verhältnis setze. Eben das ist meine Stellungnahme zur Welt, von der oben die Rede war. Diese Stellungnahme ist notwendig, denn ich kann mich nie als verhältnislos setzen (die Freiheit ist ja zur Freiheit verurteilt). Das zeigt, wie sehr sich die Freiheit zu … stets mit der Freiheit von … vermischt. Die konkrete Aufhebung dieser beiden Arten der Freiheit des Menschen findet in der Situation statt:

»Weil die Freiheit verurteilt ist, frei zu sein, das heißt sich nicht als Freiheit wählen kann, gibt es Dinge, das heißt eine Kontingenzfülle, innerhalb deren sie selbst Kontingenz ist; durch die Übernahme dieser Kontingenz und durch ihr Überschreiten kann es gleichzeitig eine *Wahl* und eine Organisation von Dingen *als Situation* geben; und die Kontingenz der Freiheit und die Kontingenz des An-sich drücken sich durch die Unvorhersehbarkeit und die Widrigkeit der Umgebung *als Situation* aus. So bin ich absolut frei und für meine Situation verantwortlich. Doch deshalb bin ich frei *nur in Situation*.«[152]

Freiheit ist der Grund für die Bedeutung der Welt. Wie aber soll ich als jemand, der in der Welt ist, diese Bedeutung setzen oder entgegennehmen können, wenn sie nur durch die Freiheit entstehen kann? Was ist der erste Punkt, von dem aus ich überhaupt ein Feld als Ausgangspunkt meiner Entwürfe habe, auf dem ich dann Bedeutungen und Welt als in ihrem Was gegeben erkennen kann?[153] Auch wenn Sartre die Situation als Angelpunkt des konkreten In-der-Welt-seins festmacht, so bleibt er doch in einem infiniten Regress stecken, wenn es darum geht, zu sagen, wie sich die Welt im ursprünglichen Sinne als bedeutend geben kann. Der Grund für die Unüberwindbarkeit dieses Defizits seiner Philosophie liegt in seinem dualistischen Ausgangspunkt eines Für-sich-seins und eines An-sich-seins. Sartres Freiheitsdenken ist zwar grundsätzlich dialogisch, denn es ist nur auf dem Grunde einer Gegenseitigkeit von Bedeutungsgebung und ihrer »Entgegennahme« zu denken. Ausgangspunkt

151 SN, 787.

152 SN, 879.

153 Vgl. Fn. 130 oben und dazu die pointierten Fragen von R. L. Hall in seinem Essay »Freedom: Merleau-Ponty's Critique of Sartre«, in: Stewart J. (Hrsg.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, a. a. O., 187–196: »How can we render intelligible the claim that the free self creates meaning in an utter vaccum of meaning? […] How can I choose and posit ends if I do not presuppose a field of possible projects? »(194). Vgl. ebenso Merleau-Pontys Kritik, S. 293 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bleibt aber, grundsätzlich genau wie bei Husserl, dass es das Bewusstsein ist, von dem aus alles in Gang gebracht wird. Die Kritik an Sartre lautet zwangsweise, sein Freiheitsdenken fuße auf einem allzu abstrakt gehaltenen, nur »in Gedanken« vorhandenen Freiheitskonzept. Es hat seinen Ursprung im Bewusstsein und kommt erst durch dieses überhaupt »in die Welt«.

Bei den Betrachtungen zu Husserl stand das Wesen der Intentionalität zur Diskussion und es wurde deutlich, dass die Intentionalität als eine transzendentale Struktur zu denken ist, ohne die Konstitution nicht »stattfinden« kann. Es erschien mangelhaft, dass diese Struktur »reine Struktur« blieb, dass also ihre Füllung durch ein konkretes »Wer« nicht geklärt wurde. Bei Sartre lässt sich nun erkennen, dass eine solche konkrete Füllung nur in der Situation als konkreter Begegnung des Menschen mit der Welt auftauchen kann. Der Unterschied zu Husserl ist somit, dass an die Stelle eines letzten Ichs das Verhältnis selbst tritt, das »Ich« genannt wird. Das fehlende »Wer« der Konkretion ist demnach die Vermittlung zwischen abstrakter Welt und konkreter Situation im Verhältnis des Für-sich.

Allerdings bleibt der Begriff »Begegnung« der Sache noch unangemessen, denn ich stehe der Welt nicht gegenüber, sondern ich gründe sie erst in ihrem Sein für-mich. Deshalb *bin* ich die Situation (im Sinne einer »Ichheit der Welt« bzw. eines »Zirkels der Selbstheit«[154]), so wie die Welt sich nur in der Situation zeigt. Die Nichtung ist zugleich die erwähnte Abstoßung wie auch die konstitutive Annäherung. Beides ist für Sartre in der Transzendenzbewegung aufgehoben, die damit im »Aus-sich-heraus-sein« ein »Zu-sich-zurück-kommen« ist. Sartres Philosophie scheint sich hier in zwei Richtungen zu bewegen: Zum einen liegt für ihn in der Transzendenz der Situation die Welt selbst aufgehoben. Zum anderen ist die Situation für ihn immer die Begegnung des Für-sich mit dem An-sich. Letzteres liegt in seinem ursprünglichen ontologischen Dualismus begründet, der ihm einmal mehr bei der Phänomenologie der Situation zum Verhängnis wird. Folgt man nämlich dieser Ontologie, so ist immer zuerst die Rede von einem Für-sich, das ein An-sich nichtet. Dieses Verhältnis ist innerhalb der gesamten Philosophie Sartres ein Verhältnis *vom* Für-sich *zum* An-sich. Es bleibt allerdings selbst jeweils ungesetzt.[155] Die Initiative geht vom Für-sich aus, das auf die

[154] Vgl. S. 149

[155] Vgl. zur Kritik der dualistischen Ontologie auch Gerhard Seel, *Sartres Dialektik*,

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Forderungsstruktur« des An-sich re-agiert. Auf der einen Seite *stößt* das Für-sich also auf das An-sich und lässt die Situation als Abstoßungsprodukt stehen – die Situation ist hier sozusagen eine punktuelle Situation. Auf der anderen Seite bin ich in phänomenologischer Beschreibung dagegen *immer schon* in Situation. Die Frage nach der möglichen Vereinigung dieser beiden Philosophien bleibt bei Sartre unbeantwortet. Gibt es eine mögliche Verbindung? Phänomenologisch gesehen müsste es dazu einen Punkt geben, an dem sich auch ontologisch sagen lässt, dass wir *immer schon* in Situation sind, ohne Begegnung und Abstoßung. Eben dieser »Punkt«, so lässt sich vorgreifend sagen, ist für Merleau-Ponty der Leib, durch den wir immer schon »zur Welt« sind.

Für Sartre ist das Engagement nicht der Name für das Verhältnis, das sich in der Transzendenzbewegung abstrakt entfaltet, sondern es ist vielmehr ebenso das, was sich in der Situation auf den konkreten Punkt polarisiert. Engagement ist das Sein des Für-sich in dem Sinne, als es (nichtende, d. h. freiheitliche) Transzendenz zur Welt ist. Und konkret: Ich bin engagiert, denn ich bin nicht anders

---

a. a. O. Die dialektische Struktur von Für-sich und An-sich erfährt bei Sartre keine Aufhebung im hegelschen Sinne. Ebd., 181: »Das Problem einer möglichen Einheit des Seins durch Aufhebung der das Sein in zwei Hälften spaltenden Differenz von En-soi und Pour-soi bleibt damit ungelöst. Dieses Problem bildet das spezifische Abschlußproblem der Sartre'schen Ontologie.« Merleau-Ponty kritisiert Sartres Ontologie auf anderer Ebene und zeigt so ebenfalls, dass dessen ontologische Grundvoraussetzung nicht haltbar ist: ders., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. [SU] München: Wilhelm Fink Verlag, 1994, 96: »Es gibt eine Falle im Gedanken des Negativen: wenn wir sagen, es ist, so zerstören wir seine Negativität, aber selbst wenn wir strikt darauf bestehen, daß es nicht ist, so erheben wir es noch zu einer Art von Positivität und erteilen ihm dadurch noch eine Art von Sein, da es durch und durch absolut *nichts* ist.« Definiert sich das Sein durch das Nichts und das Nichts durch das Sein, dann mangelt dem Sein auch das Nichts und es handelt sich im Grunde gar nicht um ein absolutes Sein. Ein solches absolutes Sein kann nach Merleau-Ponty nur gedacht werden, wenn man sich außerhalb seiner auf einem »Rand des Nicht-Seins« aufhält, der sich wiederum doch innerhalb dieses Seins befindet, was unmöglich ist. (Vgl. ebd., 104) Die Lösung für Merleau-Ponty muss demnach lauten, dass weder das Sein noch das Nichts *ist*, sondern dass es einen ganzheitlichen Zusammenhang von Sein gibt: »Am Anfang steht nicht das volle und positive Sein vor dem Hintergrund des Nichts, sondern ein Feld von Erscheinungen, von denen eine jede in der Folge vielleicht zerplatzt oder durchgestrichen wird (das ist der Anteil des Nichts), von der ich aber jeweils nur weiß, daß sie durch eine andere ersetzt werden wird, die dann ihre Wahrheit ist, und dies alles, weil es Welt gibt, weil es etwas gibt, eine Welt, ein Etwas, die nicht zuerst das Nichts annulieren müssen, um selbst zu sein.« Ebd., 121.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu denken als in Situation. Das heißt: Immer bin ich mir selbst und der Welt ausgesetzt mit der Aufforderung Stellung zu nehmen – und ich kann gar nicht anders. Die Situation ist das Spektrum der möglichen Bedeutungen für uns, die sich aus uns selbst erst ergeben – nicht reflexiv, sondern als die Möglichkeiten, die ich überhaupt als Möglichkeiten »wahrnehmen« kann. »Ich muß mich in die Welt verlieren, damit die Welt existiert und ich sie transzendieren kann.«[156] Dieses Sich-verlieren ist die Geburt der Welt als auch meiner, denn ich bin wesentlich meine Art der Transzendenz. Es gibt allerdings für mich keine andere Welt als die in der Situation. Erst aus der Situation heraus übernehme ich mein Sein, um mich zu dem zu machen, was ich als Wert setze. Dabei gibt es durchaus eine Stringenz meiner selbst. Um ein Zitat von oben zu wiederholen: »Die Situation muß Aufschluß geben über die substantielle Permanenz, die man so gern den Personen zuerkennt […] und die die Person in vielen Fällen empirisch als die ihre erfährt.«[157] Das Engagement ist damit immer meine mir eigene Perspektive.

Sartres Ansatz überwindet die transzendentalen Strukturen einer husserlschen Phänomenologie demnach, indem er sie »auf den Boden der Tatsachen zurückholt«. Die Welt *ist* hier und jetzt genau wie ich hier und jetzt *bin*. An dem Punkt, an dem oben also bei Husserl die Lebendigkeit der intentionalen Struktur entdeckt wurde, bei der Überwindung der Unvereinbarkeit von unabgeschlossener Horizontalität und konkreter Bestimmtheit des Gegenstandes, findet sich bei Sartre genau das Engagement in die Situation als das Wesen der Existenz. Phänomenologie kann demnach, so würde man mit Sartre vielleicht sagen können, nur in der Situation stattfinden, denn Für-sich und An-sich stehen in der Konkretion einer »Ichheit der Welt« dialogisch zueinander.

Dass diese Ichheit der Welt zugleich auch immer eine Andersheit und Fremdheit beinhaltet, wird bei der Betrachtung des Für-Andere-seins ganz deutlich. Gerade der Andere spielt eine ganz bedeutende Rolle in der Philosophie Sartres. Der Grund dafür liegt weniger in der Subtilität der Beschreibung, die Sartres Analysen bekannt gemacht hat. Vielmehr stellt sich das Für-Andere-sein und im Konkreten die Begegnung mit dem Anderen als ein ganz entscheidender

156 SN, 563 f.
157 SN, 947.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Überkreuzungspunkt zwischen mir und der Welt dar. Die Anwesenheit bei mir und diejenige bei der Welt werden in der ständigen Anwesenheit bei Anderen zusammengefügt zu dem, was die Dialogizität des Engagements ausmacht.

»Kurz gesagt, der Andere kann für uns in zwei Formen existieren: wenn ich ihn mit Evidenz erfahre, verfehle ich ihn zu erkennen: wenn ich ihn erkenne, wenn ich auf ihn einwirke, dann erreiche ich nur sein Objekt-sein und seine wahrscheinliche innerweltliche Existenz; eine Synthese dieser beiden Formen ist nicht möglich.«[158]

Der konkrete Andere ist genau der Punkt, an dem sich die Anwesenheit bei mir und die Anwesenheit bei der Welt treffen. Genauer besehen ist das die wesentliche Freiheit, die sich mir für Sartre im Engagement immer bietet: ich existiere als Transzendenz oder als transzendierte Transzendenz. Genau im letzteren werde ich meiner Freiheit enteignet und zu einem Objekt eines Anderen in seiner Welt. Dennoch liegt es ebenso in meiner Freiheit, mich über ihn zu stellen und ihn als Transzendenz zu negieren. Ich gewinne wieder die volle Macht über meine Welt. Der Andere stellt dadurch eine Bedrohung für mich dar, durch die in der Begegnung mit dem Anderen mein Engagement auf die Probe gestellt wird, durch das ich mich in der Verantwortung der Welt gegenüber zu bewähren habe.

Was Sartre, um es nochmals zu resümieren, allerdings auf diese Weise nicht gelingt, ist die Dialogizität, mein existenzielles Engagement, auf eine ganzheitliche Basis zu stellen. Für ihn gibt es nur ein Entweder/Oder dem Anderen und der Welt gegenüber: Entweder ich behalte meine Freiheit, oder ich werde zum Objekt und verliere sie. Der Andere soll bei Sartre negiert werden, denn ich stoße mich ab von der Welt, um mich »in ihr zu verlieren«. Sartre bleibt seiner Ontologie zwar treu, opfert aber dafür die Möglichkeit, die Phänomenologie der Situation vollständig zu denken. Denn es stellt sich wieder einmal die Frage nach einer Vermittlung. Bedeutet das Sichverlieren notwendig ein Abstoßen? Kann der Satz, »Ich bin die Situation« nicht auch bedeuten, dass ich mich in Einigkeit mit der Welt befinde? Auch wenn Sartre im Hinblick auf die interne Negation von einer »vereinigenden Seinsbindung«[159] spricht, »[e]in freies Für-sich kann es nur als engagiert in eine Widerstand leistende Welt ge-

158 SN, 538.
159 Vgl. SN, 508.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ben«[160] – genau das ist die fehlerhafte Voraussetzung der sartreschen Philosophie. Und dies ist, wie gezeigt werden soll, in der Philosophie Merleau-Pontys an verschiedenen Punkten überwunden.

[160] SN, 836.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

1. Die Strukturen des Verhaltens

a. Die Existenz als Verhältnis und Verhalten

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

[5] SV, 119.
[6] Ebd.
[7] SV, 173.
[8] Vgl. SV, 170.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

9 SV, 170.
10 Ebd.
11 SV, 173.
12 Dies Letztere ist allerdings, wie schon festgestellt wurde, nicht aus der Tradition Bergsons abzuleiten.
13 Vgl. den »Zirkel der Selbstheit« bei Sartre auf S. 149.
14 SV, 141 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

---

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

[16] Vgl. zum Beispiel auch den oft zitierten Satz aus dem zweiten Vorwort zur französischen Ausgabe des Werkes von Alphonse de Waelhens, in dem er das gesamte Werk Merleau-Pontys in der Ausarbeitung eines »engagierten Bewusstseins« festmacht: »Tout son effort tend à l'éboration d'une doctrine de la conscience engagée.« (Zitiert aus: Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Paris: Press Universitaire de France, [6]1967, XI.) Wobei beachtet werden muss, dass nach unserem Verständnis und unter Einbezug der Phänomenologie der Leiblichkeit nicht allein vom engagierten *Bewusstsein*, sondern von der engagierten Existenz bzw. vom Engagement überhaupt gesprochen werden muss, was nach unserer Auffassung auch dem Gesamten einer Philosophie des Verhaltens entspräche. Dies wird im Weiteren zu zeigen sein.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

20 SV, 169.

21 SV, 170.

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

23 SV, 170.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

[24] Vgl. SV, 170.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

[25] SV, 115.

[26] SV, 141.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

b. Das Engagement in die Strukturen

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

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

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

[28] SV, 148.
[29] Vgl. im Kapitel zu Husserl S. 91 aber auch insbes. 94.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

---

30 Vgl. Boer, K., *Maurice Merleau-Ponty: Die Entwicklung seines Strukturdenkens*, a. a. O., 53.
31 SV, 139
32 SV, 183.
33 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

---

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

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

[38] Vgl. dazu SV, 244.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

---

[39] Vgl. SV, 201 f.
[40] Vgl. SV, 58 u. 152.
[41] Waldenfels, B., »Möglichkeiten einer offenen Dialektik«, in: ders., *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980, 126–141, hier 132, vgl. auch ebd., 136.
[42] SV, 161.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

[43] SV, 138.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

---

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

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

46 SV, 53.

47 SV, 138.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

[48] Vgl. dazu Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 155.
[49] SV, 239.
[50] SV, 142.
[51] SV, 242.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

52 Vgl. SV, 141 und auch PhW, 252.
53 SV, 246.
54 Vgl. ebd.
55 SV, 198. Dieses Erleben wird noch direkt zur Philosophie Bergsons (zurück)führen.
56 SV, 194 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

---

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

[58] SV, 200.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

---

[59] SV, 201 f.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

[61] Vgl. SV, 142, wo es unter anderem heißt: »[…] in der Erfahrung des Verhaltens übersteige ich tatsächlich die Alternative von Fürsich und Ansich«.
[62] Vgl. S. 273 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

An dieser Stelle bezieht sich die Philosophie des Engagements bei Merleau-Ponty ganz entschieden kritisch auf die Philosophie Henri Bergsons, die im ersten Kapitel den Anfang der vorliegenden Untersuchung bildete. Bergsons Denken war an verschiedener Stelle schon wieder begegnet[65] und bei Merleau-Ponty wird ebenfalls explizit auf Bergson Bezug genommen und zwar genau in dem Sinne, als dass man hier von einer Erweiterung oder Revision der bergsonschen Philosophie sprechen kann, die schon in diesem Frühwerk das Charakteristische des Denkens von Merleau-Ponty erkennen lässt.[66] Gemeint ist die Wendung zur Bedeutung und ihre Einbindung in die Bemühungen einer Vermittlung zwischen einseitig empirisch-wissenschaftlichen und intellektualistischen Theorien ohne die notwendige Inanspruchnahme einer Intuition.

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

[67] Vgl. SV, 177.
[68] SV, 181.
[69] Vgl. S. 66.
[70] Vgl. im Kapitel zu Bergson, S. 34.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

[71] Vgl. SV, 186 f.
[72] SV, 188.
[73] MG, 5.
[74] SV, 188.
[75] Siehe S. 66
[76] Vgl. S. 47
[77] SchE, 163.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

[79] Vgl. S. 47

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

[81] SV, 199.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

d. Der Leib als Verhaltenstyp

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

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

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

[83] Vgl. S. 30.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

---

84 SV, 179.

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

86 SN, 559.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

[88] SV, 193 f.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

faktische Grundlage der Überschreitung meiner vollständigen Materialität.

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

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

---

[90] SV, 253.

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

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

[93] SV, 244.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

---

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

[96] Hua IV, 158. Vgl. auch S. 87.

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

[98] SV, 241.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

e. Die gelebte Wahrnehmung

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

---

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

100 Vgl. SV, 241.

101 SV, 165.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

[103] SV, 219.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

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

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

[108] Siehe S. 210.

[109] SV, 253.

[110] SV, 230.

[111] SV, 229.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

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

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

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

116 Vgl. zu dieser Frage SV, 253.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

---

117 SV, 216.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

f. Von der Struktur zum Universalmilieu

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

120 SV, 190.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

121 SV, 176.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

… bzw. einem sowohl … als auch … die Rede. Der gesuchte Zwischenbereich ist stets ein Bereich der Ambiguität[126] und keine eigentliche dritte Dimension, wie angestrebt.[127] Gestalt, Struktur, Verhalten bleiben stets weder reine Idee bzw. Bewusstsein noch Ding bzw. Welt, ebenso verhält es sich mit dem Leib[128] und der Sprache.[129]

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

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

---

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

2. Wahrnehmung als Öffnung zur Welt

a. Phänomenologie und Wahrnehmung im Spiegel von Inhalt und Methode

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

Zunächst kann man dazu mit Merleau-Ponty sagen,

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

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

---

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

135 PhW, 13.

136 Primat, 26 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

---

137 Vgl. S. 220

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

139 Primat, 33.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Die Wahrnehmung ist dabei niemals situiert, sie »befindet« sich nicht in mir[141], sondern ich selbst bin im Gegenwärtigsein erst durch die Wahrnehmung der, der ich bin. In diesem Sinne ist die Wahrnehmung die Gewissheit der Welt in der Gegenwartserfahrung, genau wie sie damit der Ursprung meiner selbst ist. Denn ich bin derjenige, der hier und jetzt das »Hier-und-Jetzt« wahrnimmt, nur, weil ich in die Welt je engagiert bin. Die Wahrnehmung ist somit immer schon Vergewisserung und Bestätigung meines Engagements in die Welt, insofern ich in ihr meinen Ursprung für mein gegenwärtiges (bzw. mich als gegenwärtiges) Weltverhältnis als auch den Ursprung jeglicher Objektivität finde.[142]

Die »Bezugnahme auf ein Ganzes« ist ebenso die Bezugnahme auf den Horizont der Welt[143] und damit im Sinne Merleau-Pontys die Bezugnahme auf die Struktur und Gestalt unseres Weltverhältnisses. Denn Wahrnehmung kann immer nur innerhalb eines Ganzen im Sinne einer Gestalt begriffen werden, innerhalb der sich das Einzelne durch sein Verhältnis in einem Strukturgeflecht überhaupt erst konstituiert. Die Wahrnehmung wird durch uns in eine »Konstellation von Gegebenheiten« engagiert, innerhalb der Sinn entsteht. Insofern eingebettet, wird der immanente Sinn der Wahrnehmung nicht, wie bei Bergson, durch die Erinnerung konstituiert[144], sondern die Vergangenheit bildet einen eigenen Horizont der gegenwärtigen Wahrnehmung:

---

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

141 Vgl. PhW, 60.

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

145 PhW, 42.

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

147 PhW, 7.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Methodisch gesehen bedeutet das für Merleau-Ponty, dass er den Standpunkt eines »uninteressierten Zuschauers«, wie ihn Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* einnimmt, aufgibt. Damit, dass er eine Philosophie des »inneren Menschen« ablehnt, bezieht sich Merleau-Ponty in der zitierten Passage auf ein Zitat von Augustinus: »*In te redi; in interiore homine habitat veritas*«, das er am Ende der *Cartesianischen Meditationen* Husserls[154] findet. Für Husserls *Cartesianischen Meditationen* ist die Phänomenologie eines »unbeteiligten Zuschauers« (bzw. uninteressierten oder fremden Zuschauers) eine methodische Grundvoraussetzung, nämlich als die Einstellung der Epoché, die »rein von allen Mitmeinungen und Vormeinungen«[155] ist. Schon in *Die Struktur des Verhaltens* hatte Mer-

---

151 PhW, 7, Hervorhebung, M. G.

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

153 PhW, 44.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

---

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

---

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

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

161 CM, 40 und PhW, 12. Vgl. S. 97.

162 PhW, 6.

163 PhW, 7.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

Der entscheidende Punkt ist also, dass der Mensch in einer unmittelbaren Weise zur Welt ist, deren phänomenologische Aufdeckung notwendig vermittelt bleibt, da jeglicher Bezug zu dieser Welt selbst nichts anderes als Ausdruck seiner selbst ist. Es gibt kein Denken, das all unser Denken umfasst[168] und dennoch lässt sich der Ursprung dieses Denkens denken, indem man den Menschen als Verhältnis zur Welt versteht und »das Bewußtsein mit seinem eigenen präreflexiven lebendigen Beisein bei den Dingen«[169] konfrontiert. Dies ist die existentialphänomenologische Wendung, die die Untersuchung Merleau-Pontys macht. Denn, was im Frühwerk schon angefangen war, nämlich das Verhalten als Bedeutungshaftigkeit innerhalb einer ganzheitlichen Struktur zu verstehen, findet seinen existentialen Ausgangspunkt nun im Zur-Welt-sein überhaupt.

---

164 Vgl. zu SV, S. 225.

165 PhW, 13.

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

167 PhW, 11.

168 Vgl. ebd.

169 PhW, 53.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

---

170 PhW, 76.

171 Vgl. SV, 1.

172 PhW, 11. Hervorhebung M. G.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

»Die Welt ist das, was wir wahrnehmen«[178] – das bedeutet auch, dass wir unweigerlich in ihr sind. Und diese Faktizität der Welt ist zugleich Ausdruck der Faktizität meiner Existenz, die das Zur-Welt-sein ist. Der Faktizitätsbegriff bei Merleau-Ponty ist also nicht allein in der Geworfenheit konzentriert, wie sie die Existenzphilosophie im Allgemeinen als die große Kontingenzerfahrung in den Mittelpunkt stellt. Denn, wie oben[179] gezeigt wurde, wird durch Merleau-Pontys Existenzbegriff im »Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält«[180], das Zur-Welt-sein mitgedacht. »Die Welt ist nicht, was ich denke, sondern das, was ich lebe, ich bin offen zur Welt, unzweifelhaft kommuniziere ich mit ihr, doch ist sie nicht mein Besitz, sie ist unausschöpfbar.«[181]

---

174 PP, IX.

175 Vgl. PhW, 11.

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

177 Vgl. PhW, 12 f.

178 PhW, 13.

179 Vgl. S. 192.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

---

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

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

185 PhW, 52.

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

187 PhW, 15.

188 PhW, 18.

189 PhW, 15.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

190 PhW, 10. Vgl. auch ebd., 17: »Rationalität bemißt sich […] genau an der Erfahrung, in der sie sich enthüllt.«
191 Vgl. S. 91
192 PhW, 18.
193 PhW, 22.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

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

195 PhW, 87.

196 PhW, 85.

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

198 PhW, 18.

199 PhW, 418.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

b. Leiblich-existentielles Engagement als ontisch-ontologischer Ursprung

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

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

[200] PhW, 167 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sein) *einen Leib haben*, den wir erkennen und mit dem wir (instrumental) in der Welt umgehen, so wie wir einen Gegenstand haben, von dem wir uns nicht mehr trennen können, sondern Leib und Bewusstsein bilden eine Einheit in unserer vollständigen Existenz[201]: *Wir haben unseren Leib nicht, wir sind unser Leib.*

Nun ist die Besonderheit des Leibes zunächst nichts vollkommen Neues. Er wurde schon an mehreren Stellen thematisiert – ob bei Bergson als Zentrum von Handlung, Zentrum meiner Welt und Inkarnation meiner Persönlichkeit[202], bei Husserl als »Ding besonderer Art«[203], das den Umschlagspunkt zwischen der immanenten Sphäre des Ich und der »Außenwelt« darstellt, oder bei Sartre, wo die leibliche Endlichkeit als die erste und fundamentale Setzung unserer selbst in der als Negationsvollzug verstandenen Existenz begegnete.[204] Das, was sich als Besonderheit des Ansatzes von Merleau-Ponty im Folgenden herausstellen wird, wird gleichzeitig den Unterschied der Herangehensweisen an das Phänomen bzw. das unterschiedliche Verständnis einer Phänomenologie klar hervortreten lassen. Es geht hier darum, nicht allein die ontologische Obdachlosigkeit des Leibes an den Phänomenen, die sich aus ihr ergeben, herauszustellen und ins Problemfeld zu rücken, sondern der Leib tritt aus der rein phänomenalen Ebene heraus, um in seiner Ambiguität ein transzendentales Feld zu eröffnen, das auf die Fundamente des menschlichen Engagements verweist.[205] Letzteres soll das Folgende zeigen, allerdings nicht ohne die Notwendigkeit übergehen zu können, durch gezielte Darstellung der Leiblichkeitsphilosophie ein Fundament zu sichern.

Der Ausgangspunkt des Folgenden soll wieder die Wahrneh-

---

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

[202] Vgl. S. 30.

[203] Hua IV, 158. Vgl. S. 87.

[204] Vgl. S. 155.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

---

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

207 PhW, 115.

208 Vgl. PhW, 125.

209 Vgl. dazu z. B. PhW, 117.

210 Ebd.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

[212] PhW, 119.
[213] PhW, 106.
[214] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

---

215 Vgl. PhW, 167 f.
216 Vgl. PhW, 165.
217 So entgeht dieses Zur-Welt-sein auch dem kausalen Denken, wie Merleau-Ponty zeigt. Vgl. PhW, 138 ff. und bes. 147.
218 PhW, 106.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

219 PhW, 107.

220 Ebd. Vgl. dazu S. 219.

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

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

223 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

[224] Vgl. S. 86.
[225] PhW, 125 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

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

227 PhW, 166.

228 PhW, 137

229 Vgl. dazu PhW, 135 ff.

230 PhW, 137.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

mag. Die Frage, in welchem Maße man denn überhaupt von einem Engagement sprechen kann, wenn es sich doch nicht festmachen lässt, weil es weder völlig vor dem Hintergrund der faktischen Welt, noch völlig vor dem Hintergrund »fiktiver Situation« zu finden ist, verweist auf den Boden des Phänomenalen und der Lebenswelt, der diese Unterscheidung überschreitet. Das pathologische Verhalten z. B. im Fall Schneider[231] zeigt an, in welcher Weise das Schaffen von Situationszusammenhängen im Verhalten selbst eine »Normalfunktion« des engagierten Zur-Welt-seins ist. Die Situation als Hintergrund der konkreten Handlung und das Mögliche, also die Transzendenz dieser Situation als Hintergrund der abstrakten Bewegung, sind von dieser Bewegung selbst nicht zu trennen, sondern, wie Goldstein sagt, *»nur künstlich voneinander trennbare Momente eines einheitlichen Ganzen«*.[232] Dieses Ganze ist dort zu suchen, wo es phänomenologisch tatsächlich auftaucht, und zwar im Akt des Bedeutens, der der Situation ihre Relevanz und damit dem Möglichen seine Bedingung gibt. Die grundlegende Störung, auf der Schneiders Verhalten beruht, nämlich der abstrakten Bewegung nicht mehr fähig zu sein, dient Merleau-Ponty dazu, den intelligiblen Kern der Mannigfaltigkeit von Erfahrungen zu verortern bzw. »hinter dem Fluß der Impressionen auf eine Invariante abzuzielen, in der er [d. i. dieser Kern, M. G.] seinen Grund findet, und der Erfahrungsmaterie so eine Form zu geben«.[233] Eben dies ist Akt des Bewusstseins in seiner fungierenden Intentionalität als Akt der sich selbst schaffenden Bedeutung. Kann Schneider die Situation selbst nicht konstruieren, so ist die Sicherheit verloren gegangen, mit der der Akt des Bedeutens sich auf dem Boden der Lebenswelt aufhält. Es fehlt die

---

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

[232] Zitiert in PhW, 167.

[233] PhW, 148.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

---

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

[235] Vgl. PhW, 148.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

236 PhW, 165.

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

238 PhW, 166.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

---

239 PhW, 167 f.

240 PhW, 169.

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

Es gibt allerdings eine ausgezeichnete Form der Geste, die sich

---

[244] PhW, 207.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

---

247 PhW, 211.
248 Hier wie bei den Zitaten zuvor PhW, 216.
249 PhW, 218.
250 PhW, 220.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Was hier allerdings noch nicht ganz klar erscheint, ist, inwiefern man überhaupt von der Sprache bzw. dem Wort als Gebärde sprechen darf. Merleau-Pontys Ansatz verweist in Bezug hierauf auf eine ganz fundamentale Phänomenologie der Sprache, indem er den Zusammenhang von »zischendem Entgleitenlassen der Luft«[251] durch unseren phonetischen Apparat (d. h. unsere Stimmbänder und den Rachen-, Mund- und Nasenraum) und das damit in Verbindung tretende Vermögen des Bedeutens als Überkreuzungspunkt von Motorik und Intelligenz festlegt. Genau in diesem Sinne gründet sich das denkende Subjekt durch die Sprache im inkarnierten Subjekt[252], und nur so stellt sich die entscheidend fundamentale Bedeutung der Sprache für die Philosophie Merleau-Pontys heraus. Denn in der Sprache liegt auf dem Grunde jeglicher objektiver Bedeutung die Stellungnahme zur Welt und die damit verbundene Transzendenz vorhandener weltlicher Bedeutung das Engagement selbst aufgehoben.[253] Indem das Wort zur Gebärde wird, d. h. indem Motorik und Intelligenz sich in der Sprache überkreuzen, wird die Sprache zum Zur-Welt-sein selbst, da sie nichts anderes ist als Stellungnahme und Transzendenz. Genau wie die Gebärde in ihrer Bedeutungshaftigkeit und Bedeutungsschöpfung den Körper als bloß biologisch Seiendes transzendiert, tut das Wort es ihr gleich, indem es die Welt der Bedeutungen, d. h. die Welt der (schon) gesprochenen Sprache übernimmt und im Sprechen selbst neu formt:

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

---

251 PhW, 229.

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

253 Vgl. dazu PhW, 229.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

255 PhW, 229.
256 PhW, 106.
257 So spricht Merleau-Ponty auch von der »stummen Kommunikation der Gebärde«, wie z. B. der Mimik als Ausdruck. Vgl. PhW, 229.
258 PhW, 229. Es handelt sich um diese Bedeutungskerne, die die Analyse der Krankheiten aufdecken sollte. Vgl. PhW, 177.
259 PhW, 233.
260 PhW, 193.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Leib ist dabei zentral: »[Er] vermag die Existenz zu symbolisieren, weil er selbst sie erst realisiert und selbst ihre aktuelle Wirklichkeit ist.«[261] Die Aktualität des Leibes ist das »Jetzt« der Bewegung der Existenz. So wie der Leib ständig in Bewegung ist, ist die Existenz die ständige Auseinandersetzung mit der Welt. Er ist ihre Realisierung und ist deshalb niemals statisch zu finden. Und da jede Bewegung der Existenz auf einem fundamentalen Engagement fußt, kann ein Leib, dem keine Bewegung innewohnt, nur ein toter Leib sein.[262] Leben ist in diesem Sinne selbst Engagement, das durch den Leib ausgedrückt ist[263] und das es dadurch schafft, Leib und Geist in sich zu vereinen.[264]

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

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

---

[261] PhW, 197.

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

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

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

[265] PhW, 202.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

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

267 PhW, 157.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

[269] PhW, 204.
[270] PhW, 155.
[271] Vgl. PhW, 108.
[272] PhW, 110.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

[273] PhW, 197 f. Wir bedienen uns hier und im Weiteren zunächst ebenfalls des Subjektbegriffs, wie Merleau-Ponty ihn gebraucht. Dieser Begriff muss allerdings in seiner Bedeutung für die *Phänomenologie der Wahrnehmung* gesehen werden. Vgl. S. 282.
[274] Vgl. ebd., 242 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

[276] PhW, 377.

[277] Vgl. PhW, 401.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

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

[279] PhW, 296.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

---

281 Vgl. das entsprechende zum Primat der Wahrnehmung auf den Seiten 231 ff.
282 PhW, 352.
283 PhW, 348.
284 PhW, 323.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

285 PhW, 244

286 PhW, 323.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Wie kann diese Diskussion für die Untersuchung des Engagementgedankens fruchtbar gemacht werden? Der Grund dafür, dass die vorliegende Untersuchung sich der Phänomenalität der Tiefendimension unter den Aspekten der Räumlichkeit hier besonders widmet, ist, dass sie im Zusammenhang mit dem Blick einen entscheidenden Aspekt liefert: Mit dem Blick gehen wir auf das Wirkliche zu[290], wir öffnen uns der Welt und treten in sie ein. Sobald wir einen Gegenstand mit dem Blick erfassen, »hängt unser Auge dem Gegenstand an«[291] und findet schließlich einen Ankerpunkt in ihm durch das Fixieren. Dabei bleibt der Gegenstand nie passiv bzw. jeder Gegenstand, der der Wahrnehmung begegnet, verlangt nach einer ganz gewissen Blickweise, die es der Wahrnehmung erlaubt, ihn als diesen Gegenstand in dieser Situation zu sehen: »[D]er Blick selbst ist jenes dem denkenden Subjekt noch zugrunde liegende Genie der Wahrnehmung, das den Dingen die rechte Antwort gibt, die sie erwarten, um vor uns existieren zu können.«[292]

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

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

290 Vgl. PhW, 325.

291 Vgl. PhW, 324.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

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

293 PhW, 325.
294 PhW, 249.
295 PhW, 370.
296 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

Die Wahrnehmung selbst ist damit die Antwort auf »ein verworrenes Problem«[302], »eine schlecht formulierte Frage«[303], die von der Welt her an mich gestellt wird. Ebenso, wie die Welt in der Situation als eine Aufforderung an mich herantritt[304], der ich durch mein Verhalten gerecht werde und die ich selbst damit zu einer neuen Situation-für-mich mache, bleibt das Ereignis der Wahrnehmung kein gerichteter Akt, sondern ist dialogisches Geschehen. Jeder Versuch, den Anfang dieses Geschehens aufzufinden – das muss immer bedacht werden –, kann aber nur scheitern. Denn es findet innerhalb einer ganzheitlichen Gestalt statt, deren Teile nicht ohne das Ganze zu

---

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

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

301 PhW, 160 f.

302 PhW, 251.

303 PhW, 252.

304 Vgl. S. 196.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Was Merleau-Ponty vornehmlich am Beispiel der visuellen Wahrnehmung festmacht, soll hier allerdings dazu dienen, das Wesen des Engagements selbst zu verdeutlichen. Engagiert-sein bedeutet, sich der Welt zu öffnen, aber nicht ohne selbst weltlich zu sein. So wie unsere Sinne die Dinge befragen[306], befragen wir die Welt nach uns selbst, so wie die Dinge sich an uns richten und damit den Kern der Realität selbst schaffen[307], ist dieser Kern der Realität nur durch unser gänzliches Engagement in die Welt zu verstehen. Wenn Merleau-Ponty über Cézanne schreibt, dass dieser erst allmählich lernte, »daß der Ausdruck die Sprache des Dinges selbst ist und aus seiner Konfiguration selbst hervorgeht«[308], so beschreibt er genau damit *die Überkreuzung von kreativem Ausdruck und sinnlicher Erfahrung, und jene Überkreuzung ist kein Schnittpunkt konstruierter Linien, sondern die eigenständige Gestalt der Welt selbst, die durch das Engagement getragen ist.* Damit ist der Blick für Merleau-Ponty nichts anderes als »die natürliche Korrelation zwischen Erscheinung und kinästhetischen Abläufen, die uns nicht bekannt ist in Form von Gesetzen, die wir jedoch erleben als Engagement unseres Leibes in den typischen Strukturen der Welt.«[309] Vergleicht man dies mit dem, was schon zur Bedeutung der Fixierung des Blicks gesagt wurde[310], dann wird klar, dass das Fixieren in diesem Sinne nur die Antwort auf eine rhetorische Frage ist, die von den Dingen gestellt wird, und der Dialog, in dem wir unaufhörlich stehen, nichts anderes als unser Engagement ist, das selbst die Gestalt unserer Existenz darstellt. Denn der Dialog ist eine eigene Größe, deren Konstitutionsgewicht nicht auf einen der beiden »Dialogpartner« verteilt werden kann. Er ist selbständig in dem Sinne, als er ein Gewebe lebensweltlicher Zusammengehörigkeit ist, das sich lebendig weiterstrickt:

---

305 PhW, 252.
306 Vgl. PhW, 369.
307 Vgl. PhW, 373.
308 Ebd.
309 PhW, 359. Vgl. auch PhW, 307: »[…] der Blick ist jenes dem denkenden Subjekt noch zugrunde liegende Genie der Wahrnehmung, das den Dingen die rechte Antwort gibt, die sie erwarten, um vor uns existieren zu können.«
310 Vgl. S. 271 und PhW, 305: »Auch am Stereoskop ist die Bewegung des Fixierens die Antwort auf eine von den Gegebenheiten gestellte Frage, und eine Antwort, die in der Frage schon vorweggenommen ist.«

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

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

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

314 PP, 251.

315 PhW, 254.

316 PhW, 362.

317 PhW, 407.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

[318] PhW, 296.
[319] Vgl. S. 309 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

d. Die Welt als Kern der Zeit

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

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

Als diese Passage in den Ausführungen zu Husserl betrachtet wurde, stellte sich heraus, dass für Husserl der Flusscharakter der Zeit darauf verweist, dass jegliche Art von Reflexion selbst nur innerhalb dieses Flusses stattfindet und deshalb eine solche auch immer nur Selbstbezug eines Fließenden sein kann. Eben darin liegt auch für Merleau-Ponty der entscheidende Punkt der Zeitlichkeit. Er spricht diesbezüglich (und in Rückgriff auf Kant und Heidegger[321]) von der Zeitlichkeit als einer Selbstaffektion. Die Zeit treibt sich in ihrem Wesen als Bewegung selbst an, und das ist der Grund dafür, dass wir sie phänomenal als eine Einheit und nicht als eine Aneinanderreihung von Punkten erfahren.

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

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

320 Vorles., 70. Zur Phänomenologie der Zeit bei Husserl vgl. S. 99 ff.
321 Vgl. PhW, 484.
322 PhW, 481.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Fundament, auf dem sich alles aufzubauen scheint[323], und insofern wird sich im Folgenden herausstellen, dass die Zeit der Bedeutung des Engagements zugrunde liegt.

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

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

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

---

323 Vgl. PhW, 418.

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

325 PhW, 280.

326 Ebd.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

---

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

329 PhW, 472.

330 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

---

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

332 PhW, 480.

333 PhW, 468.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

als mein Zur-Welt-sein, meine Existenz? Ich selbst bin doch dieses Verhältnis und ich lasse Zeit sein. In genau diesem Sinne ist Merleau-Pontys Philosophie auch eine Philosophie der Endlichkeit[334], denn »es gibt kein Geschehen ohne jemanden, dem es geschieht, und dessen endliche Perspektive die Individualität des Geschehens begründet«.[335] Nur ich als endliches Individuum kann überhaupt von Zeit sprechen, denn ich habe durch diese Endlichkeit überhaupt erst die Möglichkeit von Vergangenheit und Zukunft (für mich) zu sprechen.[336]

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

---

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

335 PhW, 467.

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

340 PhW, 381.
341 PhW, 486.
342 PhW, 418.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

e. Im Milieu der Koexistenz

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

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

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

[343] PhW, 399.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

344 PhW, 399 f.
345 PhW, 389.
346 PhW, 401.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

347 PhW, 402.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

348 PhW, 403. Man beachte hier die explizite Absetzung von Husserl, vgl. S. 105 ff. und vor allem 107.
349 PhW, 403 f.
350 PhW, 406.
351 Vgl. PhW, 406 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

---

352 PhW, 409.

353 PhW, 411.

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

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

356 PhW, 413.

357 PhW, 414.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

f. »Freiheit gibt es nicht ohne ein Feld«

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

[358] PhW, 509.
[359] PhW, 416.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

360 PhW, 495.
361 PhW, 496.
362 PhW, 497.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

363 Dieses und das folgende Zitat: PhW, 418.
364 ZF, 129. Vgl. im Bergson-Kapitel S. 59 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Obwohl diese Absetzung auf den ersten Blick punktuell zu sein scheint, setzt Merleau-Ponty sich hier von der gesamten Negativitätsphilosophie ab. Im Folgenden soll es darum gehen, diesen Unterschied zunächst einmal grob zu umreißen, bevor das ihm zugrunde Liegenden angegangen wird: Für Sartre gibt es eine erste Wahl der Existenz, den Initialentwurf, dem verschiedene freie Entwürfe folgen, auf deren Grundlage wiederum Situation und Welt ihren Sinn erhalten und dahingehend ontologisch frei aus diesem Entwurf heraus Gestalt annehmen. Merleau-Ponty hingegen geht von einem »universalen« oder »vorgängigen« Engagement aus. Das *Vor*gängige dieses Engagements liegt darin begründet, dass der Mensch zunächst einmal zur Welt ist. Damit Freiheit sein kann, muss sie in der Welt vorkommen können, muss sich aus der Welt heraus die Situation zunächst einmal ergeben können, damit wir aus diesem unserem eigenen Engagement heraus ihren Forderungen begegnen können.[365] Während für Sartre das Für-sich frei ist, weil es sich von den Dingen als an-sich-seiende abstoßen kann (interne sowie externe Negation[366]) und ihnen seinen Sinn gibt, ist die Welt für Merleau-Ponty nicht das uns Entgegenstehende, sondern wir sind zu ihr, wie sie durch unsere Leiblichkeit erst sein kann. In dieser Unterscheidung zwischen den Freiheitsbegriffen tritt also genau das wieder auf, was im Laufe der vorliegenden Untersuchung als Dialogizität aufzuweisen war: der *contrat primordial* ist die Basis der Welt wie unseres Selbst und auch unserer Freiheit. Und diese Vereinbarung beruht bei Merleau-Ponty auf einer Gegenseitigkeit, während sie für Sartre doch in der Abstoßungsbewegung vom Für-sich auf die Welt zu geht:

---

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

366 Vgl. S. 151.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

---

367 SN, 842.

368 SN, 843 f.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

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

371 Vgl. SV, 183 bzw. S. 199 oben.

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

373 Vgl. S. 200.

374 PhW, 502.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

375 PhW, 499.
376 PhW, 507.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

377 PhW, 508.
378 PhW, 513.
379 PhW, 503.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

380 PhW, 507.
381 PhW, 508.
382 PhW, 514.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

---

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

384 PhW, 515.

385 SN, 843.

386 Ebd.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

3. Die Phänomenologie des Engagements

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

---

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

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

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

390 PhW, 515.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

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

391 Kandidaturschrift, 101.
392 Ebd.
393 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Die Situation stellt bei Sartre den Rahmen unseres Entwurfs

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

[394] Vgl. dazu S. 196 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

395 Kandidaturschrift, 102.
396 PhW, 197.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

Doch was unterscheidet diese Philosophie dann von derjenigen Sartres? Sind wir also für Merleau-Ponty ebenfalls zur Freiheit verurteilt? Es lässt sich durchaus sagen, dass wir unser Engagement in die Welt zu einem gewissen Grad dazu verurteilt sind, frei zu sein. Doch Merleau-Ponty sagt ganz klar: »Meine Freiheit vermag mein Leben von einem spontanen Sinn abzulenken, doch immer nur in einer Reihe gleitender Phasen, im Ausgang von seiner anfänglichen Übernahme, nie durch eine absolute Schöpfung neuen Sinnes.«[399] Das »Verurteilt-sein« bedeutet ja im sartreschen Zusammenhang, dass der Mensch nicht anders kann als frei zu sein. Das impliziert aber das, was als die »Passion des Menschen«, das »endlose Sichgründen«, bezeichnet wurde[400] – also dass die menschliche Existenz sich dadurch auszeichnet, dass sie Sinn stiften will, dies aber niemals schaffen kann, weil – in Sartres Terminologie – eine vollständige Koinzidenz von Für-sich und An-sich zur Nichtung der Existenz selbst führen würde. Diese Absurdität der menschlichen Existenz wird in der Philosophie Merleau-Pontys abgelehnt, und das macht ihre Rolle bei der Auffindung des Verhältnisses von Freiheit und Engagement so zentral. Durch die Leiblichkeit, d. h. durch das Engagement als leibliches Engagement, ist es dem Menschen von Anfang an nicht »aufgegeben« sich zu verhalten, sondern er ist selbst schon

397 PhW, 517.
398 Ebd.
399 Ebd.
400 Vgl. S. 173–177.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Sinn, allein indem er sich bewegt und sich im Raum orientiert. »Sein heißt Orientiertsein«[401] und also innerhalb eines bedeutsamen Ganzen zu sein. In diesem Sinne spricht Merleau-Ponty seinerseits auch davon, durch die Leiblichkeit »zum Sein verurteilt« zu sein[402], und nur in diesem Sinne kann er im Vorwort schreiben: »Zur Welt-seiend, sind wir *verurteilt zum Sinn*, und nichts können wir tun oder sagen, was in der Geschichte nicht seinen Namen fände«.[403]

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

4. Die Philosophie des Engagements

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

401 Vgl. PhW, 294.
402 PhW, 198.
403 PhW, 16. Dass dieses Verurteilt-sein den entscheidenden Unterschied in den Freiheitsbegriffen der beiden Philosophen ausmacht zeigen auch die oben schon erwähnten Aufsätze von Jon Stewart, »Merleau-Ponty's Criticism of Sartre's Theory of Freedom«, in: ders.: *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, a. a. O., 197–214, und Ronald L. Hall, »Freedom: Merleau-Ponty's Critique of Sartre«, ebd., 187–196.
404 PhW, 517 f.
405 Vgl. oben, S. 269–278

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

406 Kandidaturschrift, 103.

407 PhW, 462.

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

409 PhW, 422.

410 PhW, 426.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

411 PhW, 430.
412 PhW, 437.
413 PhW, 451 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

[414] Kandidaturschrift, 103. Man beachte hier, dass im Begriff der »Produktivität des *Lebens*« sicherlich ein weiteres Mal die Erbschaft Bergsons zu erkennen ist.
[415] PhW, 443

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

---

416 Kandidaturschrift, 110.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

---

424 SU, 134 f.

425 SU, 136.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

Während allerdings die Reflexion das »Geheimnis der Welt […] mit aller Notwendigkeit in meinem Kontakt zu ihr« sucht[429] und nichts anderes tut, als ihr »nachträglich ihr eigenes Licht [zurückzuwerfen]«[430], will Merleau-Ponty die »rohe vorgängige Existenz der Welt«[431] zum Gegenstand seiner Spätphilosophie machen. Das heißt, dass er sich insofern von seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* entfernt als er nicht mehr allein das Sichtbare sondern ebenso das Unsichtbare dieser Welt denken will. Wenn man wie die Reflexionsphilosophie das Geheimnis der Welt in unserem Kontakt zu ihr sucht, wenn man also z. B. wie Merleau-Ponty zunächst von der Wahrnehmung ausgeht, setzt man immer dort an, wo die Tatsache der Welt selbst schon vorausgesetzt ist. Diese Voraussetzung ist das Unsichtbare, d. h. es ist das, was sich der Reflexion auf die Wahrnehmung dadurch entzieht, dass es vor ihr liegt, aber nicht fokussiert wird. Es ist nicht das *Un*-sichtbare, sondern dasjenige, das das Sichtbare stets begleitet, seine Kehrseite.[432] Dieses Unsichtbare kann nur im Kontext dessen verstanden werden, was Merleau-Ponty vorher als *contrat primordial* bezeichnete und das nun dadurch in den Vordergrund seiner Betrachtungen gestellt werden soll, indem es im Hintergrund belassen wird. Unser Abkommen mit der Welt stiftet

427 SU, 137 f.
428 SU, 29.
429 SU, 52 f.
430 SU, 56.
431 SU, 50.
432 Vgl. die Arbeitsnotiz vom Januar 1960: »Das Unsichtbare ist *da*, ohne *Objekt* zu sein, es ist die reine Transzendenz ohne ontische Maske. Und die ›sichtbaren Dinge‹ selbst sind schließlich ebenfalls nur um einen abwesenden Kern herum zentriert –«.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

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

---

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

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

437 SU, 67 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Im »Fluß der Wahrnehmungen« und im »konkreten Ablauf unseres Lebens« – man beachte die Orientierung an der Unmittelbarkeit des Lebens, die sicherlich auf Bergson verweist[439] – findet sich die »verschwiegene Beziehung zur Welt«[440], die es aufzudecken gilt.

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

---

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

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

[440] SU, 57.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

[442] MG, 180, vgl. auch oben, S. 50.

[443] SU, 130.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

446 SU, 162.
447 SU, 177.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

---

448 Siehe S. 275, Fn. 300.

449 SU, 178.

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

451 SU, 179.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

---

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

453 SU, 181. In diesem Sinne kommt ihm auch im Spätwerk eine vorrangige Bedeutung zu. Vgl. z. B. SU, 202: »Würde man die Architektonik des menschlichen Leibes, seinen ontologischen Aufbau und seine ihm eigene Art, zu sehen und zu hören, vollständig darlegen, so würde man gewissermaßen erkennen, daß seine stumme Welt eine Struktur hat, in der alle Möglichkeiten der Sprache schon angelegt sind.« Vgl. dazu auch Tilliette/Métraux in ihrem Aufsatz »Maurice Merleau-Ponty: Das Problem des Sinnes«, a. a. O., 226: »Gerade diese stumme Erfahrung ist ein Reichtum, der nicht ausgebeutet werden darf. Man muß die Anonymität, die Verschwiegenheit, die Dimension der Stummheit als ganze aufrechterhalten und bewahren. Merleau-Ponty insistiert besonders auf der philosophischen Sprache, genauer: auf der stummen Erfahrung des Philosophen, die eine authentische Quelle des Wortes darstellt. Doch ist es selbstverständlich, daß dieses Wort zum schweigenden Menschen gehört.«

454 SU, 180.

455 SU, 182.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

Eingelassensein und Verflochtensein – das sind Bezeichnungen für Verhältnisse, mit denen versucht wurde, das Engagement an verschiedenen Stellen zu umschreiben. Die Wechselseitigkeit verliert allerdings hier ihre Polaritäten, denn es gibt keine Seiten mehr, die sich zueinander verhalten, sondern spricht man von Polaritäten, so spricht man von etwas, das sich erst aus diesem Sprechen heraus gebildet hat. Hier, in *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, finden sich die Anhaltspunkte dafür, was eigentlich mit Verwobenheit gemeint sein kann. Das verbindende »›Element‹ des Seins«[457] ist das Fleisch, die »Textur, die zu sich selbst kommt und mit sich selbst übereinkommt«.[458] Paul Good schreibt diesbezüglich in seiner Darstellung dieser Philosophie:

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

---

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

[457] SU, 184.

[458] SU, 192.

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

---

[460] Vgl. oben, S. 239.

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

[464] SU, 192.
[465] SU, 203.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

V. Schluss

In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* schreibt Merleau-Ponty an einer Stelle: »Es gibt keine übergeordneten und keine untergeordneten Probleme: alle Probleme sind konzentrische«.[1]

Die Untersuchung grundlegender Positionen und Probleme der Phänomenologie zeigte, inwiefern sie sich im Konzept des Engagements verbinden lassen. An verschiedener Stelle wurde schon explizit der gedankliche Gang der Untersuchung zusammengefasst. Am Ende soll es nun darum gehen, das Wesen dieses Engagementgedankens herauszustellen, um damit die Ausgangsfrage dieser Arbeit, d. h. die Suche nach der philosophischen Klärung der Eingebundenheit des Menschen in die weltlichen Zusammenhänge, aufzugreifen und abschließend zu betrachten.

Am Anfang der Untersuchung wurde das Wort »Engagement« als »Verpflichtung« übersetzt. Unklar war, inwiefern sich die Welt uns gegenüber verpflichtet. Im Laufe der Arbeit aber zeigte sich, dass mit »Verpflichtung« weniger die Bindung zweier Parteien aneinander gemeint ist, als dasjenige, was den lebensweltlichen Umgang des Menschen zugrunde liegt. Es handelt sich um eine Bindung, die weniger eine »Verbindung« im Sinne eines Aneinanderhaftens, als vielmehr eine Bindung im Sinne einer gegenseitigen Inanspruchnahme ist. Das heißt, Mensch und Welt geben sich ihr Sein in einer dynamischen – lebendigen – Reziprozität.

Das Engagement findet auf mehreren Ebenen statt. Geht man – wie alle hier diskutierten Philosophen – zunächst einmal von der Erfahrung bzw. der Wahrnehmung als der ersten Quelle zur Klärung dieses Begriffs aus, so zeigt sich das Engagement zum einen in der konkreten Situation als das, was mich dazu veranlasst, zur Welt Stellung zu nehmen. Dabei spielt die Situation *die* zentrale Rolle. Denn sie bezeichnet vieles: das »Jetzt« der Wahrnehmung, das »Jetzt« des

[1] PhW, 466.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sinns-für-mich und damit schließlich das »Jetzt«, in dem ich in direktem Kontakt mit der Welt stehe. Diese Welt heißt aber nur aus genau diesem Grunde »Welt«, weil sie auch in aller intersubjektiv konstituierten Objektivität erst durch genau diesen Kontakt entsteht. Das Engagement bezeichnet demnach das, was uns mit der Welt verwebt – das, was sie zu unserer Welt macht. Eben darin liegt die Dialogizität begründet. Der Mensch ist weltlich, wie die Welt menschlich ist. Es kann phänomenologisch gesehen keinen weltlosen Menschen oder eine unmenschliche Welt geben, denn die Dimension des Sinns vereint beides im besagten Dialog.

Die Situation lässt sich nicht völlig ablehnen – sie verlangt eine Orientierung in ihr. Eben durch diese Orientierung verlässt die Philosophie des Engagements schon in ihren Ansätzen die Bewusstseinsphilosophie und wird zu einer Philosophie des Verhaltens. Denn durch sein Engagement eröffnet sich dem Menschen die jeweilige Freiheit der Situation.

Auf der anderen Seite – und das ist das entscheidend Reziproke – stellt die Welt, in die wir uns stetig engagieren, uns das Feld, in dem wir uns engagieren, überhaupt erst zur Verfügung. Die Situation muss zunächst da sein, um unser Engagement sein zu lassen, genau wie sich durch unser Engagement dieses »Feld der Freiheit« erst eröffnet. Das zentrale Phänomen, an dem dies – durch die Philosophie Merleau-Pontys – aufgezeigt werden konnte ist die Leiblichkeit. Denn durch sie sind wir überhaupt zur Welt: zugleich sichtbar und sehend.

Das Engagement beschreibt aber viel mehr als den Ausgangspunkt situativen Handelns. Das Feld der Freiheit ist ebenso das Feld meiner Horizontalität. Die Rede vom Umgang in der Welt meint damit das reflektierte sowie das unreflektierte Verhalten des Menschen. Und dieses Verhalten ist letztlich nichts anderes als die Existenz, die den Menschen zu einer einzigen Stellungnahme zu dem ihm sich eröffnenden Horizont des Verstehens, des Umgangs mit den Anderen und den Dingen macht. Existenz ist immer engagierte Existenz, denn nur als solche kann sie Verhältnis zu sich und Verhalten als Bewegung des Lebens sein. Das statische Denken muss einer Dynamik weichen, deren Opfer es ist, seine Erklärungen zu erschweren und sie in die Nähe einer Intuition zu bringen, deren Gewinn es aber ist, dem Wesen des Zur-Welt-seins damit gerecht zu werden.

Ist dieser Engagementbegriff erst einmal phänomenologisch herausgearbeitet, dann zeigt sich von da aus ein universelles – mithin

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ontologisches – Engagement. Für Merleau-Ponty findet die Kommunion von Mensch und Welt ihren Ausgangspunkt in einem primordialen Vertrag *(contrat primordial)*. Das Metaphorische dieses »Vertrags« ist das Phänomen des universellen Engagements: Engagement als reziproke »Bindung« – d. h. hier, dass der Mensch und die Welt in ihrer Struktur eins sind. Und nicht nur das: ihre Struktur ist die Struktur des Seins. Wir *sind*, genau wie die Welt *ist*. Hier kann nicht mehr von einem Dialog gesprochen werden. Auf seinem Grunde liegt die Verwobenheit – der Chiasmus – der uns zu Weltlichen macht.

Der Gang der vorliegenden Untersuchung zeigte deshalb am Ende, dass schon die Ausgangsfrage nach der Beziehung zwischen Mensch und Welt im Grunde falsch ansetzt. Denn diese Frage setzt voraus, was sie hinterfragen will: die Beziehung zwischen zwei voneinander getrennten Entitäten. Diese Trennung ist aber – und das zeigte sich durch die gesamte Arbeit hindurch – eine künstliche. Sie ist das Produkt eines Verstandes, zu dessen Wesen es gehört zu trennen, was nur als Getrenntes verstanden werden kann. Aller Trennung zugrunde liegt allerdings das Engagement.

Wie sich zeigte, ist gerade die Philosophie Merleau-Pontys eine Philosophie des Engagements. Nicht nur, dass sie es versteht die Grenzen der Phänomenologie durch eine Phänomenologie der Phänomenologie mit einzubeziehen und fruchtbar zu machen, sondern durch sie mündet das, was sich von Bergson über Husserl und Sartre als wegweisend für den Gedanken des Engagements herausstellte, in einer Ontologie, die – so sieht man nun im Nachhinein – den gesamten Gedankengang in neuem Licht erscheinen lässt. Ist erst einmal die Phänomenologie des Engagements durch dessen ontologische Philosophie grundgelegt, dann sind der engagierende Sinn des *élan vital* Bergsons und ohne Frage die husserlsche Intentionalität Phänomene dieser Philosophie. Das heißt, dass durch den Gang der vorliegenden Untersuchung nicht nur ein Gedanke von einem willkürlichen Ausgangspunkt heraus beginnend fortgedacht wurde, sondern, dass sich nun herausstellt, in welchem Zusammenhang die Philosophien überhaupt zu sehen sind. Der rote Faden, der hier durch den Gedanken des Engagements nachvollzogen wurde, deckt ideengeschichtliche Verbindungen auf, die klar machen, dass das Engagement alles andere als ein Randphänomen, sondern vielmehr das zentrale Thema einer ganzen Denkbewegung ist. Der *logos in statu nascendi* ist ein engagierter Logos, denn er selbst ist nichts anderes

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

als die Bewegung des Lebens, deren Ort das Engagement als Beschreibung der Strukturganzheit ist.

In diesem Sinne spielt das Engagement weder eine unwesentliche Rolle im Denken Merleau-Pontys, noch ist es zu reduzieren auf das, was die Interpreten des Existentialismus aus ihm machen wollten: ein pathetisches Konzept freiheitlichen Geworfenseins.[2] Das Engagement zeigt sich vielmehr als das Paradigma zum Verständnis der phänomenologischen und insbesondere der existentialphänomenologischen Bewegung. Seine Besonderheit liegt darin, dass es sich selbst in der Erfahrung zu offenbaren vermag und sich damit der reflexiven Philosophie entzieht.

Das Ende des roten Fadens ist also noch nicht in Sicht. Auf der Grundlage des hier Herausgearbeiteten lassen sich die diskutierten Philosophien und ihre ideengeschichtlichen Verbindungen neu denken. Insbesondere der Einfluss Bergsons auf Merleau-Ponty, der sich gerade am Ende im Bezug auf die Überreflexion zeigte, bedarf weiterer Untersuchungen.[3] In gleicher Weise lässt sich die Philosophie Sartres auf dieser Grundlage aus ihrem engen Korsett der Ideologiekritik am Existentialismus heraustrennen und in ihrer Bedeutung für weite Teile der französischen Phänomenologie erneut lesen.

Nachdem nun die Grundlagen für das Verständnis des Engagementgedankens gelegt sind, wird es aber letztlich umso dringlicher sein, die Philosophie Merleau-Pontys in ihrer Gesamtheit zu betrachten. Die vorliegende Arbeit hat nur die grundlegenden »Wegmarken« der Philosophie Merleau-Pontys behandeln können. Der nächste Schritt muss sein, die Philosophie des Engagements weiter zu denken. Wenn das Engagement sich in der Erfahrung offenbart, dann lassen sich vor diesem Hintergrund diejenigen Schriften Merleau-Pontys neu lesen, die sich dem Ausdruck selbst widmen, denn dieser Ausdruck ist Ausdruck des Engagements.[4]

Aus der Philosophie des Engagements wird letztlich das Engage-

---

[2] Vgl. die Absetzungen zum Verständnis des Engagements in der Einleitung. Vgl. auch noch einmal PhW, 11: »Doch deutlich ist hiermit, daß der Rückgang aufs Wesen nicht Ziel, sondern Mittel ist, daß unser tatsächliches Engagement in der Welt es bleibt, was es zu verstehen und zu begreifen gilt, was alle unsere begrifflichen Fixierungen polarisieren muß.«

[3] Vgl. z. B. oben, S. 320 f.

[4] So bietet sich vor diesem Hintergrund die Lektüre von *Die Prosa der Welt* (hrsg. v. C. Lefort. München: Fink, 1993.) und schließlich auch der Vorlesungen zur Natur am Collège de France, veröffentlicht als *Die Natur.* a. a. O., an.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ment der Philosophie. »Rationalität bemißt sich […] genau an der Erfahrung, in der sie sich enthüllt.«[5] Wenn die Philosophie sich als engagierte zu verstehen weiß und sich in diesem Sinne der Dynamik des Zur-Welt-seins überlässt, dann ist sie Phänomenologie im eigentlichen Sinne. Engagiert in die Welt bietet sich demjenigen, der über sie nachdenkt, immer nur das, was er selbst zu sehen vermag. Aber weit entfernt davon, dies als Schwäche und Quelle der Ungenauigkeit zu verstehen, liegt in der Erfahrung der Welt der Ursprung des Verständnisses. »Die Erfahrung antizipiert die Philosophie, wie Philosophie erhellte Erfahrung ist.«[6]

[5] PhW, 17.
[6] PhW, 88.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bibliografie

1. Zitierte Werke von Henri Bergson

[ZF] *Zeit und Freiheit*. Mit einem Nachwort von Konstantinos P. Romanós. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1994.

[MG] *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Übers. v. Julius Frankenberger. Frankfurt/M.; Berlin; Wien: Ullstein, 1982.

[DSW] *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*. Mit einem Nachwort von Konstantinos Romanós. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993.

[SchE] *Schöpferische Entwicklung*. Ausgabe für den Kreis der Nobelpreisfreunde, Reihe der literarischen Nobelpreise Nr. 27, übers. von Gertrud Kantorowicz. Zürich: Coron-Verlag, 1967.

2. Zitierte Werke von Edmund Husserl

[Vorles.] *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Hrsg. v. Martin Heidegger. – 3. Aufl., unveränd. Nachdr. [d.] 1. Aufl. 1928 – Tübingen: Niemeyer, 2000.

[Ideen I] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. – 6. Aufl., unveränd. Nachdr. der 2. Aufl. 1922. – Tübingen: Niemeyer, 2002.

[Hua IV] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV, hrsg. v. Marly Biemel. Haag: Nijhoff, 1952.

[CM] *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Herausgegeben, eingeleitet und mit Registern versehen von Elisabeth Ströker. 3. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.

[Hua VI] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI, hrsg. v. Walter Biemel, 2. Auflage. Den Haag: Nijhoff, 1962.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3. Zitierte Werke von Jean-Paul Sartre

[Im] »Die Imagination«, in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997, 97–254.

[DI] *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1980.

[TE] »Die Transzendenz des Ego«, in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997, 39–96.

[Ekel] *Der Ekel*. Übers. v. Uli Aumüller. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1981.

[SN] *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hrsg. v. Traugott König, übers. v. Hans Schöneberg und Traugott König. 9. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2003.

[GG] *Geschlossene Gesellschaft*. Stück in einem Akt. Übers. v. Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986.

[ExHum] »Der Existentialismus ist ein Humanismus«, in: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2000, 145–192.

[Lit] *Was ist Literatur?* Hrsg. u. übers. und mit Nachwort v. Traugott König. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1981.

4. Zitierte Werke von Maurice Merleau-Ponty

[SV] *Die Struktur des Verhaltens*. Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch ein Vorwort von Bernhard Waldenfels. Phänomenologisch-Psychologische Forschungen Band 13, hrsg. v. C. F. Graumann und A. Métraux. Berlin, New York: Walter de Gruyter & Co, 1976. Im Original: *La structure du comportement*. [SC] Paris: Press Universitaire de France, ^{6}1967.

[PhW] *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. und mit einer Vorrede v. R. Boehm. Phänomenologisch-Psychologische Forschungen Band 7, hrsg. v. C. F. Graumann und J. Linschoten. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1965. Im Original: *Phénoménologie de la perception* [PP]. Paris: Gallimard, 1945.

[Caus.] *Causerien 1948. Radiovorträge*. Hrsg. v. Ignaz Knips und mit einem Vorwort von Bernhard Waldenfels. Aus dem Französischen von J.-C. Ritter, I. Knips und E. Alloa. Köln: Salon Verlag, 2006.

[Primat] *Das Primat der Wahrnehmung*. Hrsg. u. mit einem Nachwort von Lambert Wiesing. Übers. v. Jürgen Schröder. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003.

[SU] *Das Sichtbare und das Unsichtbare gefolgt von Arbeitsnotizen*. Hrsg. u. mit einem Vor- und Nachwort versehen von Claude Lefort. Aus dem Franz. v. R. Giuliani u. B. Waldenfels. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

[Prosa] *Die Prosa der Welt*. Hrsg. v. Claude Lefort, aus dem Franz. v. Regula Guiliani, mit einer Einleitung zur dt. Ausgabe von B. Waldenfels. München: Wilhelm Fink Verlag, 1993.

[Natur] *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*. Hrsg. v. D. Séglard, übers. v. M. Köller. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000.

[AG] *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*. Hrsg. v. Christian Bermes, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

Aufsätze:

– »Das Metaphysische im Menschen (1947)«, in: [AG], a. a. O., 47–69.
– »Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge (1951)«, in: [AG], a. a. O., 71–98.
– »Schrift für die Kandidatur am ›Collége de France‹ (1951/52)« [Kandidaturschrift], in: [AG], a. a. O., 99–110.
– »Der Philosoph und sein Schatten«, in: [AG], a. a. O., 243–274.

5. Sonstige Literatur

Barbaras, Renaud, *The being of the phenomenon: Merleau-Ponty's ontology*. Aus dem Französischen übersetzt v. Ted Toadvine und Leonard Lawlor. Studies in Continental Thought. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

Behnke, Elizabeth, »At the Service of the Sonata: Music Lessons with Merleau-Ponty«, in: Henry Pietersma (Hrsg.), *Merleau-Ponty: Critical Essays*, a. a. O., 23–29.

Bernhard, Thomas, »Nie und mit nichts fertig werden« [Rede anässlich der Verleihung des Büchner-Preises 1970], in: *Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung*. Darmstadt 1970, 83 f.

Boer, Klaus, *Merleau-Ponty: Die Entwicklung seines Strukturdenkens*. Bonn: Bouvier, 1978.

Bürger, Peter, *Sartre. Eine Philosophie des Als-ob*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2007.

Claesges, Ulrich und Held, Klaus (Hrsg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.

Claesges, Ulrich, »Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff«, in: Claesges, Ulrich und Held, Klaus (Hrsg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. a. a. O., 85–101.

Compton, John J., »Sartre, Merleau-Ponty, and Human Freedom«, in: Stewart, J. (Hrsg.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, a. a. O., 175–186.

Cremonini, Andreas, *Die Durchquerung des Cogito. Lacan contra Sartre*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003.

Danto, Arthur C., *Sartre*. Göttingen: Steidl Verlag, 1987.

Dauenhauer, Bernhard P., »The teleology of consciousness: Husserl and Merleau-Ponty«, in: Tymieniecka Anna-Teresa (Hrsg.), *The Teleologies in Husserlian*

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Phenomenology. The Irreducible Element in Man. Part III. Analecta Husserliana B. IX. Dordrecht [et. al.]: Reidel Publishing Company, 1979, 149–168.
Deleuze, Gilles, *Bergson zur Einführung*. Hrsg. und übers. v. Martin Weinmann. Hamburg: Junius, 2001.
Descartes, Réne, *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Lateinisch-Deutsch*. Hrsg. v. L. Gäbe. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1959.
Descombes, Vincent, *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981.
de Waelhens, Alphonse, »Une philosophie de l'ambiguité«, Vorwort zu: Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Paris: Press Universitaire de France, ^{6}1967, v-xxvii.
Dillon, Martin C., *Merleau-Ponty's Ontology*. Bloomington/Ind.: Indiana University Press, 1988.
Dillon, Martin C., »Sartre on the Phenomenal Body and Merleau-Ponty's Critique«, in: Stewart, Jon (Hrsg.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, a. a. O., 121–143.
Edie, James M., »Was Merleau-Ponty a Structuralist?«, in: *Semiotica* IV, 1971, 298–323.
Edie, James M., »The Meaning And Development Of Merleau-Ponty's Concept of Structure«, in: *Research in Phenomenology*. Volume X, 1980, 39–57.
Elm, Ralf (Hrsg.), *Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004.
Embree, Lester, »Merleau-Ponty's Examination of Gestalt Psychology«, in Sallis, John (Hrsg.), *Merleau-Ponty. Perception, Structure, Language. A Collection of Essays*. Atlantic Highlands/N.J.: Humanities Press, 1981, 89–121.
Gillissen, Matthias, Einleitung zu »Henri Bergson: Freiheit und Determination«, in: Spaemann, R. u. Schweidler, W. (Hrsg.): *Ethik. Lehr- und Lesebuch*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006, 213–218.
Gillissen, Matthias, Einleitung zu »Jean-Paul Sartre: Freiheit und Existenz«, in: Spaemann, R. u. Schweidler, W. (Hrsg.): *Ethik. Lehr- und Lesebuch*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006, 226–231.
Good, Paul, *Maurice Merleau-Ponty: eine Einführung*. Düsseldorf; Bonn: Parerga, 1998.
Hall, Ronald L., »Freedom: Merleau-Ponty's Critique of Sartre«, in: Stewart J. (Hrsg.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, a. a. O., 187–196.
Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1993.
Heidegger, Martin, »Was ist Metaphysik?«, in: *Wegmarken*. 3. durchgesehene Auflage. Frankfurt/M.: Klostermann, 1996, 103–122.
Heidegger, Martin, »Vom Wesen der Wahrheit«, in: *Wegmarken*. 3. durchgesehene Auflage. Frankfurt/M.: Klostermann, 1996, 177–202.
Heinämaa, Sara, »From Decisions to Passions: Merleau-Ponty's Interpretation of Husserl's Reduction«, in: Toadvine, T. (Hrsg.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, a. a. O., 127–156.
Held, Klaus, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzen-*

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
Held, Klaus, »Einleitung«, in: Edmund Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. Hrsg. v. Klaus Held, Stuttgart: Reclam, 1986.
Henry, Michel, »Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion« in: Kühn/ Staudigl (Hrsg.), *Epoché und Reduktion*, a. a. O., 65–78.
Jaspers, Karl, *Philosophie, Bd. 2. Existenzerhellung*. Berlin [et al.]: Springer, 1956.
Kampits, Peter, *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung*. Wien, München: Oldenbourg Verlag, 1975.
Kampits, Peter, »Grundlose Freiheit (833–949) und (950–955)«, in: Schuhmacher, B. N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, a. a. O., 211–225.
Kemp, Peter, *Théorie de l'engagement*. Bd. 1, *Pathétique de l'engagement* und Bd. 2, *Poétique de l'engagement*. Paris: Édition Du Seuil, 1973.
Kierkegaard, Søren, *Die Krankheit zum Tode*. 4. Aufl. München: Eugen Diederichs Verlag, 1992.
Köchy, Kristian, »Im Ozean des Lebens. Bergsons Philosophie des Lebens auf der Suche nach der natürlichen Ordnung«, in: R. Elm, K. Köchy, M. Meyer (Hrsg.): *Hermeneutik des Lebens. Potentiale des Lebensbegriffs in der Krise der Moderne*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1999, 117–154.
Köchy, Kristian, »Leben – Wissenschaft – Philosophie. Der prozessuale Ansatz bei Bergson«, in: A. Bucher, D. Peters (Hrsg.): *Evolutionen im Diskurs. Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie*. Regensburg, 1998, 127–153.
Koutroufinis, Spyridon, »Über die Affinität der Zeitphilosophie Henri Bergsons zum Ammonschen Verständnis von Zeiterleben«, in: *Dynamische Psychiatrie*, 33. Jg., 1.–2. Heft 2000, Heft 180/180, 137–158.
Kühn, Rolf, *Husserls Begriff der Passivität: zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*. Freiburg [u. a.]: Alber, 1998.
Kühn, Rolf u. Staudigl, Michael (Hrsg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
Kujundzic, Nebojsa und Burschert William, »Instrument and the Body: Sartre and Merleau-Ponty«, in: *Research in Phenomenology*, XXIV, 1994, 206–215.
Lacan, Jacques, »Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949«, in: Ders., *Schriften I*. Ausgewählt und herausgegeben von Norbert Haas. Often u. Freiburg i. Br.: Walter-Verlag, 1973, 63–70.
Lévi-Strauss, Claude, »Begegnungen mit Merleau-Ponty«, in: Métraux, Alexandre, Waldenfels, Bernhard (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft*, a. a. O., 29–36.
Lévy, Bernard-Henri, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*. München, Wien: Carl Hanser Verlag, 2002.
Luft, Sebastian, »Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion«, in: Kühn/Staudigl (Hrsg.), *Epoché und Reduktion*, a. a. O., 31–50.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Maier, Willi, *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*. Tübingen: Niemeyer, 1964.
Métraux, Alexandre, Waldenfels, Bernhard (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1986.
Métraux, Alexandre, »Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys«, in: Métraux, Alexandre, Waldenfels, Bernhard (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft*, a. a. O., 218–235.
Meyer-Drawe, Käte, »Welt-Rätsel. Merleau-Pontys Kritik an Husserls Konzeption des Bewusstseins«, in: *Phänomenologische Forschung* (1996), Band 30, 194–221.
Müller, Werner, *Être-au-monde. Grundlinien einer philosophischen Anthropologie bei Merleau-Ponty*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1975.
Orth, Ernst Wolfgang, *Edmund Husserls ›Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie‹. Vernunft und Kultur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
Plessner, Helmut, »Immer noch Philosophische Anthropologie?«, in: Ders., *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie*. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1966.
Pflug, Günther, *Henri Bergson – Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1959.
Pieper, Annemarie, »Freiheit als Selbstinitiation (753–833)«, in: Schuhmacher, B. N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, a. a. O., 195–210.
Pietersma, Henry, »Merleau-Ponty's Theory of Knowledge«, in: Ders. (Hrsg.), *Merleau-Ponty: Critical Essays*, a. a. O., 101–131.
Pietersma, Henry (Hrsg.), *Merleau-Ponty: Critical Essays*. Washington, D.C.: The Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc./University Press of America, Inc., 1989.
Pontalis, J.-B., »Das Problem des Unbewußten bei Merleau-Ponty«, in: Ders., *Nach Freud*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1968, 66–84.
Renaut, Alain, »›Von der Subjektivität‹. Bemerkungen zur Transformation des Subjekts bei Jean-Paul Sartre (163–215)«, in: Schuhmacher, B. N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, a. a. O., 85–99.
Ricœur, Paul, »Phénoménologie existentielle«, in: *Encyclopédie Française XIX*. 1957, 19.10.8–19.10.12.
Ricœur, Paul, *Das Selbst als ein Anderer*. Übers. v. Jean Greisch. München: Wilhelm Fink Verlag, 1996.
Sapontzis, S. F., »Merleau-Ponty's Arguments for the Primacy of Perception«, in: *Kant-Studien* 65, 1974, 152–176.
Schiller, Friedrich, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Stuttgart, Reclam, 1965.
Schnädelbach, Herbert, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. 6. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.
Schuhmacher, Bernard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*. Klassiker Auslegen 22. Berlin: Akademie Verlag, 2003.
Schuhmacher, Bernhard N., »Phänomenologie des menschlichen Körpers

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(539–632)«, in: Ders. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, a. a. O., 159–176.
Schweidler, Walter, »Die ontologische Bedeutung des Leibes nach Merleau-Ponty«, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* XL (1995), 35–62.
Schweidler, Walter, »Hinter dem Horizont. Überlegungen im Anschluss an Merleau-Ponty«, in: Elm, R. (Hrsg.), *Horizonte des Horizontbegriffs*, a. a. O., 205–226.
Seel, Gerhard, *Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*. Bonn: Bouvier Verlag, 1971.
Steinbock, Anthony J., »Generativity and the Scope of Generative Phenomenology«, in: D. Weldon (Hrsg.), *The new Husserl: A Critical Reader*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2003, 289–325.
Stewart, Jon (Hrsg.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1998.
Stewart, Jon, »Merleau-Ponty's Criticism of Sartre's Theory of Freedom«, in: Ders. (Hrsg.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, a. a. O., 197–214.
Stoller, Silvia, *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty. Studie zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Frankfurt/M. [et al.]: Peter Lang, 1995.
Ströker, Elisabeth (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979.
Ströker, Elisabeth, *Husserls transzendentale Phänomenologie*. Frankfurt/M.: Klostermann, 1987.
Taminiaux, Jacques, »Über Erfahrung, Ausdruck und Struktur: Ihre Entwicklung in der Phänomenologie Merleau-Pontys«, in: Richard Grathoff und Walter Sprondel (Hrsg.), *Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1976, 95–107.
Tengelyi, László, »Husserls Begriff des Horizontes«, in: Elm, R. (Hrsg.), *Horizonte des Horizontbegriffs*, a. a. O., 137–162.
Theunissen, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin, New York: de Gruyter 1977.
Tilliette, Xavier u. Métraux, Alexandre, »Maurice Merleau-Ponty: Das Problem des Sinnes«, in: Speck, Josef (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 181–230.
Tymieniecka Anna-Teresa (Hrsg.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology. The Irreducible Element in Man. Part III*. Analecta Husserliana B. IX. Dordrecht [et. al.]: Reidel Publishing Company, 1979.
Toadvine, Ted [et al.] (Hrsg.), *Merleau-Pontys Reading of Husserl*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
Toadvine, Ted, »Merleau-Ponty's Reading of Husserl: A Chronological Overview«, in: Ders. [et al.] (Hrsg.), *Merleau-Pontys Reading of Husserl*, a. a. O., 228–286.
Vetter, Helmuth (Hrsg.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Vrhunc, Mirjana, *Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2002.
Waldenfels, Bernhard, »Vorwort des Übersetzers«, in: [SV], a. a. O., V-XXI.
Waldenfels, Bernhard, »Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung«, erstmalig in: Ströker, Elisabeth (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, a. a. O., 124–142.
Waldenfels, Bernhard, »Phänomen und Struktur bei Merleau-Ponty«, in: *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs*. Phänomenologische Forschungen Bd. 9. Hrsg. von der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Redaktion: Ernst Wolfgang Orth. Freiburg i. Br., München: Alber, 1980, 184–211.
Waldenfels, Bernhard, *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980.
Waldenfels, Bernhard, »Das Problem der Leiblichkeit bei Maurice Merleau-Ponty«, in: Ders., *Der Spielraum des Verhaltens*, a. a. O., 29–54.
Waldenfels, Bernhard, »Die Verschränkung von Innen und Außen im Verhalten. Phänomenologische Ansatzpunkte zu einer nicht-behavioristischen Verhaltenstheorie«, in: Ders., *Der Spielraum des Verhaltens*, a. a. O., 55–78.
Waldenfels, Bernhard, »Möglichkeiten einer offenen Dialektik«, in: Ders., *Der Spielraum des Verhaltens*, a. a. O., 126–141.
Waldenfels, Bernhard, »Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty«, in: Ders., *Der Spielraum des Verhaltens*, a. a. O., 145–162.
Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*. 2. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983.
Waldenfels, Bernhard, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.
Wiesing, Lambert, »Merleau-Pontys Entdeckung der Wahrnehmung«, Nachwort zu [Primat], a. a. O., 85–124.
Whitford, Margaret, *Merleau-Ponty's Critique of Sartres Philosophy*, Lexington: French Forum Publishers, 1982.
Wroblewski, Thorsten, *Der Andere und die Reflexion: Untersuchungen zur existenzphilosophischen Phänomenologie*. Freiburg: Alber, 2008.
Zahavi, Dan, »Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness«, in: D. Weldon (Hrsg.), *The new Husserl: A Critical Reader*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2003, 157–180.

https://doi.org/10.5771/9783495997338 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND