

Der Sinn im Chiasmus des Schweigens

Annäherung an Merleau-Pontys Spätwerk

MICHAEL STAUDIGL (WIEN)

Es gibt kein Problem des Begriffs, der Generalität, der Idee mehr, wenn man verstanden hat, daß das Sinnliche selbst *unsichtbar* ist, daß das Gelbe sich zur Ebene oder zum Horizont auswachsen kann.

Im Sichtbaren gibt es immer nur Ruinen des Geistes. Die Welt wird immer dem römischen Forum gleichen.

M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* (1964).

1. Denken ohne Ort

Maurice Merleau-Ponty hat uns gelehrt, jene zerbrechliche Offenheit im Jenseits aller Vorstellungen auszuhalten, die die Philosophie stets nur wiederzufinden vermag: eine unruhige Vergangenheit, die niemals Ortschaft des Geistigen gewesen sein wird, wenn dieses sie stürmisch, mit den Schritten des Eroberers zu betreten beginnt. Das immerfort flüchtende Denken, welches sich nach punkthaft kontrahierenden Evidenzen verzehrt, kann in dieser scheinbar ursprünglichen, das heißt in einer vor dem zeitlich Gegebenen entspringenden *Distanz*, die es von seinem nach reinen, originären Ursprüngen suchenden Wesen aus einzunehmen trachtet, seine "greifbare Geschichte nicht ignorieren; es muß sich dem Problem der Genese seines eigenen Sinnes stellen, außer es siedelt sich diesseits all unserer Erfahrung an, in einer präempirischen Ordnung, wo es seinen Namen nicht mehr verdienen würde."¹ Das Denken, jenes "verdünnte Sehen",² welches immer im Angesicht seiner Werke die ihm eigene Abwesenheit zu überwinden versucht, findet sich hier längst nicht mehr in einem unsichtbaren oder in einem dem Schweigen erst zu entreibenden Kontakt mit sich selbst verfangen,³ und zwar letztlich unlösbar und unglücklich, sondern in *seiner* nicht ihm selbst entspringen-

den *Nacktheit* diesseits einer vorgeblich reinen Intimität, die es als Urbild des Strebens erst sich zu stiften suchen wird. Diese Selbst-Kritik hat Merleau-Ponty in einem Spätwerk an seiner frühen Konzeption vom "schweigenden Cogito" als unbedingt notwendig betrachtet.

Das Denken lebt so aus dem Begehren als jenem Wunsch nach Expressivität vor uns, der die aufbrechend-bewegte Transzendenz zu sättigen sucht und immer exzentrisch ist, um darin sozusagen bloß an der "Peripherie des Seins"⁴ zu kauern: Jenes aus-zu-halten, es von *Angesicht zu Angesicht* zu vollbringen, ohne die vermittelte Unmittelbarkeit einer material-absoluten Selbstaffektion in sich aufgehoben zu haben – oder sie im Rahmen einer "universalen Teleologie"⁵ je aufzuheben zu vermögen. Das Denken ist, um mit den Worten Merleau-Pontys zu sprechen, ein *motiviertes* Höhersteigen solcher Immanenz "auf der Stelle" (*ascension sur place*),⁶ welches die Weltimplikation und damit auch alle Weisen einer ihr – wie auch immer erst zu antworten scheinenden – "sekundären Verweltlichung"⁷ austrägt, und zwar in ihrer umgreifenden Dichte, in ihrer jede Gegebenheit ermöglichenden, undurchdringlich opaken Tiefe.

Es handelt sich hierbei um eine originäre Passivität von unermesslicher Potentialität des intentionalen Lebens in einer gleichursprünglich sich verleblichenden Verweltlichung, welche die Ekstasen jeder urtümlichen Passion zuvor erfüllt, um für die Sinnhaftigkeit des Konstitutionsgeschehens einzustehen. Die sprechende Auslegung wird dabei zuletzt inauguriert, um darin die wirklich eigene Zeugenschaft des Fleisches anzurufen, in der das Werden der Welt sich allererst und fortwährend ursprünglich auf dem Grunde eines fundamentalen Schweigens als ein Ereignis in einem wesenhaften Widerhall findet. Ein Schweigen, das ein "affektives Gebären und Gebärden" genauso ist, wie es die so leichtfertig vergeßliche Übernahme einer latenten Tradition darstellt, welche die Leiber in einem Milieu versammelt, aus welchem dieses selbst sie als Narzisse vertreibt.

Doch hier liegt ein Bruch, den es zu ermessen gilt. Die Intersubjektivität ist ihrer Konstitution zuvor und auch in ihrer verwirklichenden Objektivitäts-Tendenz eine Zwischenleiblichkeit",⁸ die selbst noch auf ihre, jeden Urmodus entbehrende Implikation einer "Inter-Animalität"⁹ zurückzuführen ist. Das heißt, sie formt eine sogenannte "vertikale Intersubjektivität, die – auf die Vergangenheit mit ausgedehnt –

existentielle Ewigkeit und wilder Geist ist".¹⁰ Diese "Generalität des Empfindbaren an sich", seine "eingeborene, generative Anonymität", die unsere Natalität wie Mortalität in eins verbürgt, sind das Fleisch, das "Element des Seins",¹¹ *aber keineswegs schon das ganze Fleisch*. Die jeder Form entrückten Ausbuchtungen und Verschlingungen sind lediglich wirr scheinende, verstreute und nie mehr in die Richtung einer Linie versammelte Knoten derselben ontologischen Schwingung. Deren fleischlich geschehende Verkehrung, die schließlich jene eines gleichsam uniformierten expressiven Wunsches sein wird, vermag es auch, in anderen, entfernt scheinenden und wirklich an der Idealität beteiligten Feldern, Verbindungen zu knüpfen zwischen den exemplarisch so sehr empfindbaren Leibern, um den Kreis des Sichtbaren zu erweitern und schließlich aus der eigenen rückgreifenden Bewegung seiner Distanzierung heraus¹² zu überschreiten: "Indem Bewegen, Berühren und Sehen sich fortan auf den Anderen und auf sich selbst einlassen, gehen sie zu ihrer Quelle zurück, und mit der geduldigen und schweisgsamen Arbeit des Begehrens beginnt das Paradox des Ausdrucks."¹³ Sprechen und Denken fügen sich machtvoll und fordernd in die Welt des Schweigens,¹⁴ immerzu einem urtümlichen Be(vor)stand gehorchend, und doch niemals tatsächlich gänzlich verwirklicht – einer Sammlung gleich.

2. "*Punctum caecum*"¹⁵ und Linie der Urstiftung

Das Unsichtbare erscheint wie ein polymorphes Relief einer barbarischen Vertikalität, wie verfangene Arme des "wildes Seins", die sich vor uns durch die Schlacken unserer geronnenen Existenz und durch die Sedimente noch lebendigen und bedürftigen Willens in allen Institutionen eines lebendigen Schweigens, in allen verstümmelten Fragmenten eines gealterten Seins verbergen. Aber all dies ist uns gleichwohl durch jenen Anspruch gegeben wie aufgegeben, den das ontologische Scharnier der Inkarnation verkörpert, so wie diese selbst als endlos offene zum immerfort ausufernden, bloß den Gezeiten gehorchenden "Angelpunkt des Seins" wird.

Durch diese grundlegende, schon sprechende, und doch namenlos erkorene Artikulation unserer konstitutiven Transzendenz, unserer fleischlich-hierarchischen Dimensionalität ergreift sich unsere Ge-

schichte in der reversiblen Bewegung aller einschreibenden Verschiebung, aller aufschiebenden Verdichtung und verwahrenden Supplementierung als Raum ihrer Irreversibilität. Wir leben in dieser offenen Wunde, die das vielfach durchzogene "Fleisch der Zeit"¹⁶ ständig in unseren Leib reißt, wie namenlos Aufgegriffene, die ständig "etwas" zu ergreifen versuchen, nämlich die Geburt unserer selbst wie zuvor die des Anderen in der *linearen Entfaltung der Welt* auf dem verfügbaren Boden der Erde.¹⁷ Die Zeit hat damit ihre Leidenschaft zurückerhalten.

Es handelt sich hierbei um einen reinen, kräftigen affektiven Zug, der sich selbst – seiner Herkunft beraubt – im Rückverfolg der aktintentionalen Verhaltungen auf deren immanente Genesis hin aus einer latent-anonymen, darin urmodal-fungierenden Intentionalität inmitten des Seins, als sein eigener phänomenologischer Grund, zur Rettung des objektiven Seins zu unterschieben beginnt, um sich sodann im Außen unabgeschlossen zu verankern.

Dem zuvor, zur Seite und drohend im Rücken, letztlich aber an keinem Ort der Welt seiend, erschließt sich einer *schrägen Rede* und einem *schrägen Blick*, jenem *wilden Denken*, das barbarische und unvordenkliche Wesen des "wilden Seins". Dessen furchtbar-fruchtbare Kraft schlummert noch in jedem lebendigen Können, in jeder verschwindenden und sich vergessen machenden Kinästhesie sowie in jedem verlorenen rhythmischen Gestus.¹⁸

Diese in sich affektive "Bewegung des Lebens" bleibt in sich die anonyme Inauguration einer fortwährend strebenden und sich jeder letzten Bewährung entziehenden Teleologie, die sich lediglich in der unabschließbaren Weltgeburt retrospektiv zu fassen sucht.

Dieses Zerrissensein, diese in sich fremde Offenbarung, die sich in der fremden Abkunft ihres relationalen Zur-Welt-Seins "allein mit den lächerlichen Werkzeugen eines ego oder einer reinen Semiosis"¹⁹ als schütterer Durchschlag der Weltlichkeit eines fossilen Geistes niemals in ihrer konstitutiven Innerlichkeit fassen läßt, erhebt die – an den Rändern einer reinen Wesenhaftigkeit unsicher wandelnde – *sprechende Sprache* zum Prüfstein und Grenzstein des Denkens.

Ihre Zwitterhaftigkeit, nämlich sowohl faktische Bestimmung sowie wesentliche Möglichkeit zu sein und sich an der Widerständigkeit eines hemmenden Außen selbst versuchen zu müssen, führt auf einen

sich selbst entfesselnden Anblick des Ganzen der Reflexion – und von dort aus zur Einsicht, "daß die Frage der Sprache die des Seins, das die Sprache einschließt, umfaßt".²⁰ Sie ist das umfassend-umfaßte Sein des fungierenden Sinnes; der "Logos [einer] ästhetischen Welt",²¹ bereits durchdrungenes Medium jeder Rückkehr, zuletzt dann Ort der Einkehr, welcher uns keine Unbetheiligkeit mehr gewähren kann.

Als Intention ist sie im voraus eine "bestimmte *Leere*", und in jedem sich flechtenden Spiel des sich in die Weite vergießenden Abschattens *pars totalis*, im gehauenen Stein, in der farbig fröstelnden Süße des "kleinen Satzes" bildet sie die verfügte Entgrenzung des wollend-verzweifelnden Sinnes auf seiner Reise ans Ende einer schweigenden Nacht – ist undurchdringlicher, zeitlos scheinender "Weltstrahl" als Büschel der Wurzeln, das heißt des Seins im Ganzen.

Die Sprache verbirgt sich in ihrem Wesen freilich als solch ein Sonderfall des rastlos Umgreifenden. Sie ist einer der Modi des Ausdrucks, der jederzeit über sie hinaussteigt; freilich ein "privilegierter Modus", insofern er Vorbild der Erfassung anderer ist, und kein bloß einsamer Sonderfall. Privilegiert ist dieser Modus auch, insofern er immer intentionale Modifikation sein wird, die sich gegen keinen Urmodus zu beugen und nicht nach ihm zu richten hat. Die Sprache ist das Verhalten alles Seienden und des Seins; man kann auch sagen, daß sie die Wirklichkeit des aus sich gedrängten Urfaktums selbst bildet, insoweit sie zum Gedanken drängt: "Die Sprache ist Leben, unser Leben, und [der Dinge] Leben . . .; doch sie lebt nur von der Stille; alles, was wir den Anderen zuwerfen, ist in jenem weiten, stummen Land gewachsen, von dem wir immerdar umgeben sind."²² Und weiter heißt es bei Merleau-Ponty:

Indem die Sprache das Schweigen bricht, verwirklicht sie, was das Schweigen wollte und nicht erreichte. Das Schweigen umhüllt die Sprache weiterhin; Schweigen der absoluten Sprache, der denkenden Sprache. Aber diese Entwicklungen . . . müssen auf eine Theorie des wilden Geistes hinauslaufen. Der wilde Geist ist der der Praxis. Wie jede Praxis setzt die Sprache etwas als *selbstverständlich* voraus, begründet etwas, das *Stiftung* ist und eine *Endstiftung* vorbereitet. Es geht um die Erfassung dessen, *was* durch die sukzessive und simultane Gemeinschaft der sprechenden Subjekte hindurch *will, spricht* und schließlich *denkt*.²³

3. "Welt des Schweigens"²⁴ – Welten der Rede

Es handelt sich hier nur darum, ein Verständnis dafür auszubilden, wie sich durch das – die stille Einmütigkeit der Konstitution schmerzhaft störende, zerbrechende – Aufklaffen des Leibes eine derart fruchtbare, hinaustreibende Negativität inauguriert findet, welche die leichtfertigen Unterscheidungen zwischen Intention und Geste, zwischen Innen und Außen, letztlich verunmöglicht. In eins damit handelt es sich dabei um eine einzige positive phänomenale Kraft, um ein affektives Klima, das sich niemals in einer, sei es auch partiellen beziehungsweise teleologisch einholbaren Koinzidenz wirklich erschöpfend zu setzen vermag. Die aus den Resten ihres verstoßenen Inneren bis an den Saum des Wahnsinns aufgeblähte Evidenz, die sich der Originarität einer "leibhaftigen Selbstgegebenheit" verdanken wollte, um im Rekurs auf eine leere Apodiktizität temporaler Gebung jegliche faktische Kontamination, jede weltanschauliche Pseudo-Fundierung zu zertrümmern, verwelkt im kathartischen Schein, den der stille Einzug eines wohlwollenden, sozusagen "guten Irrtums" spendet. Wir finden uns damit, rückblickend auf jeden von seinem eigensten Wesen getrennten Vollzug, inmitten einer einzigartigen Investitur – einer Investitur, die in uns darüber hinwegtäuscht, daß jene so schweigsam die Bürde der Geltungen tragende *lebendige Intuition* eine "privative Nicht-Koinzidenz",²⁵ gleichsam eine "Koinzidenz auf Entfernung" ist. Anders gesagt eine Grundgebende "Ermöglichung durch Privation",²⁶ und zwar als *Signum der Endlichkeit unseres Lebens der sich im Horizont desselben verunendlichenden Welt*.

Diese Täuschung schreibt sich iterativ, der tiefsten Grundgesetzlichkeit des Bewußtseinslebens Tribut zollend, schließlich immer weiter ein, wenn sich das Bewußtsein in eins damit übersteigt, sich aus sich überwindet, oder dies zu tun vermeint, um sich selbst in jenem Spiel der geweckten Differenz zu erfahren. Dabei gehorcht das Bewußtsein der fundamentalen "Form aller Formen"²⁷, und zwar von jenen archaischen Werkzeugen aus, die es als immer schon in sein Vermögen entlassene vorzufinden scheint, um den Sinn "kohärent zu deformieren".²⁸

Die Einsicht, die es zu umschreiben gilt und die Merleau-Ponty von seinem früh erbrachten Prinzip der "Unmöglichkeit der Vollständigkeit der Reduktion"²⁹ her schöpft, besteht in folgendem: Der nach

keinem vorgestellten Maß gefertigte Schlüssel unserer ontologischen Verankerung verliert in der allen metaphysischen Versuchungen trotzen- den Bezeugung des sich bewahrheitenden Sinnes einer geschichtlich-geschehnishaften Bewegtheit dieselbe fortwährend an die sich irrealisierenden Ideate, welche in ihrem trägen Wesen für überwunden gehalten werden. Oder jener Schlüssel verschenkt sich sogar an die Ideate, um sie sich sodann in der rasenden Rastlosigkeit eines versucherischen kulturellen Lebens als faktisch vorgegeben erscheinen zu lassen. Die schwere, rückgreifende wie sich befreiende Arbeit des Rückgangs versucht jenes neue Werk einer gleichsam *ideologischen, kulturell-generativen Passivität* zu fassen, die sich inmitten jenes *Ortes* gegründet haben wird, wenn ihn die der transzendentalen Genesis einwohnende Tendenz der Bewahrheitung hinter sich selbst erst wird erahnen lassen. Wir sprechen vom *a-topos* einer apokryphen *humanitas*.

Der Rückgang auf ein Prä-Reflexives muß aber zwangsweise ein Anderes denken als das Sein dieses Prä-Reflexiven, denn notwendig ist "eine Rückkehr, die um sich selbst als Rückkehr weiß, unaufhebbar verschieden von einem ersten Aufenthalt am Ort der Rückkehr",³⁰ unangesehen dessen, daß sie beide bereits in ein und demselben Licht entstanden sind. Dies hat bereits Husserl aufs deutlichste ins Licht gerückt, wenn er am Ende seines Versuchs, das sperrige Holz der Reflexion doch noch zwischen den noematischen Klippen, den temporalen Strudeln und den pseudo-weltlichen, ur-hyletischen Riffen hindurch ins Land der reinen Wesen zu steuern – das Boot dann aber am Strand des versandenden Lebens auflaufen lassen mußte. Gestrandet in der Urfaktizität einer amorphen Wahrnehmungswelt, verzweifelt zuletzt die Variation und die Schau, die sich selbst in ihrer letalen Wirklichkeit erblicken und sich nicht mehr mit einstmals Gesehenem zu trösten vermögen, sondern nur noch versuchen, diese *neue Erde* zu ergreifen – sie sich einzuverleiben.

Dennoch weist uns dieser vermeintliche Mißerfolg, der die gleichzeitige Bezeugung des fundamentalen Unsichtbaren im *metaphysischen Herzen der "lebendigen Gegenwart"* impliziert, in eins darauf hin, daß der Hervorgang des massigen Seins aus einer einzigen unumgrenzbaren Geste resultiert, die nicht in der trägen Geschichte einer inerten Praxis aufzuheben ist, welche sich selbst ja von diesem Her-

vorgang her auslegt. Es handelt sich um eine grundlegende Abweichung, um eine tatsächlich konstitutive Dissonanz, die im Sinne einer latenten, übergreifenden Generalität die "Vergleichursprünglichkeit" dessen bewahrend gewährt, was sich in der Berührung der berührenden Hand der – ihrem Wesen nach späteren – Re-flexion³¹ in seine Historizität hinein entzieht, um in diesem ihrem Vermögen, dem Ausdruck in der ganzen Fülle seiner Macht, eine immer aufs Neue unauslotbar lebendige Tiefe der Welt-Verwirklichung zu bekunden.

Merleau-Pontys subtilen und doch in einer so beängstigenden Nähe zum Phänomensein vollzogenen Analysen läßt sich also entnehmen, daß das Sichtbare selbst eine prägnant-überquellende Unsichtbarkeit enthält, die für dieses konstitutiv ist und selbst noch in die ideale Handlung der thematischen Rede konstitutiv eingreift. Darin gründet die Tatsache der Mystifizierung des Bewußtseins, die bloß durch die Einsetzung einer "indirekten Ontologie"³² oder Intra-Ontologie aufzubrechen ist: "Das Unsichtbare ist *da*, ohne *Objekt* zu sein, es ist die reine Transzendenz ohne ontische Maske,"³³ und insofern gehört seine Abwesenheit zur Welt. Der Leib des Geistes, die Passivität in unserer Aktivität, das Schweigen als Ermöglichung der Rede – in diesen polymorphen Matrices, in dieser einen verheißungsvollen Physiognomie einer selbst abwesenden Manifestation, kristallisiert sich die gegenwärtige prä-egologische Tiefe unseres "Ortes" auf dem Grunde einer *originären Urstiftung*. Diese Matrices verschließen sich einseitigen Fundierungsschemata genauso, wie sie sich einer absoluten Teleologie gegenüber sperren. Insofern sie sich auch in der Form einer die Grenzen der Intuition herausfordernden Limes-Idee noch in keinen Horizont integriert haben, können sie als "ontologische Scharniere" bezeichnet werden, welche die Transzendenz als "Identität in der Differenz" sein lassen.³⁴ Dabei verbirgt sich jedoch im Wesen der "vorintentionalen Gegenwart",³⁵ das heißt in jenem "eingefleischten Bezug zur Welt", zugleich die Tendenz zur unauslotbaren Sublimierung, die sich keinem protentionalen Zug unterwerfen läßt. Es handelt sich um die notwendige Bewegung eines Vergessens, das die Zeit erst in ihr Sein entläßt³⁶ und so eine "erworbene Spontaneität" in ihr urtümliches Recht zu setzen vermag. Dieses Recht hat sich nicht im Angesicht der Welt zu legitimieren, sondern schickt uns – allem zuvor – in unsere Verantwortung.

4. Die späte Wiederkehr des Schweigens

Die verletzliche Geste des Sprechens bedeutet eine Welt.³⁷ Sie ist eine Weltgeburt, eine Geburt von merkwürdigen Grenzziehungen zugleich, die heimlich das Denken begleitet. Sie ist eine Sublimierung des Fleisches, das zu sich kommt und mit sich übereinkommt. Das Paradox des *denkenden Ausdrucks*, der Übergang vom Verhalten zur Thematisierung, die Merleau-Ponty schlicht als ein höheres Verhalten – wie als den Argwohn desselben entgegen sich selbst – versteht, ist ein konzentrischer Widerhall jenes Schweigens der Dinge, deren Fleisch in der Welt dem meinen entrissen ist. Ich sehe, wie die Dinge mich sehen; sie starren mich durchdringend bei meinem Versuch an, ihren Sinn über den meinen zu fassen. Ihr Sinn ist durch mich, und doch finde ich mich in ihnen, suche ich mich in ihnen und beginne, durch sie mich in ihrer schweisamen und doch so widerspenstigen Dankbarkeit zu erfahren.

Diese am Grunde einer so starren Welt sich behende ereignenden Reversibilitäten³⁸ fordern einen hohen Zoll, den die königliche, das Gebieten gewohnte Souveranität zu entrichten hat: "Der Sinn der vollendeten Bahn kann nur in einem neuen Schweigen vollends widerhallen."³⁹ Das Schweigen, das wir fanden, kann sich nur in einem neuen, in einem tiefen und überquellenden Schweigen eröffnen, das die oftmals "pathologische" Aussprache seines kaum noch eigenen Sinnes in einem *anderen Wesen* ermöglicht.

Wir *vermögen* zu schweigen, gerade weil wir so *unvollkommen konstituiert* sind, so wie Husserl⁴⁰ vom Leib als von einem "merkwürdig unvollkommen konstituierten Ding" spricht. Dies erschließt in der Geschichte der Geburt der Welt jenen ersten Raum, in welchem es Sein für ein Einzelnes geben *kann*: "Nur als Widerhall des Schweigens und im Schweigen des *logos* der Dinge"⁴¹ ist der Ursprung des Ausdrucks auch Subjekt. Die Unklarheit, die sich über die Wahrnehmungswelt ausbreitete, um einer Anonymität im inneren Ursprung zu weichen, entkommt uns bloß in der unermesslichen und immerzu unabgeschlossenen Tat: "Das Sein *verlangt Schöpfungen von uns*, damit wir es erfahren."⁴²

Ein letzter Wunsch beginnt sich zu regen. Der flüssige Strahl des kommenden Atems erweckt einen späten Geist. Die Tiefe der Kehle verleiht ihm, unter vibrierendem Zittern eines schwächlichen Ahnens,

einen weltlichen Leib, eine Ortschaft. Ein mich durchziehendes, lauschendes Bewegen schenkt ihm leibhaftige Kraft: Ich bin nur der Sinn eines schweigenden "motorischen Echos", das selbst zu mir spricht – in mir, in einem die Weile eröffnenden Schweigen. Durch mich als widerhallendes Vermögen spricht es erabend als schenkende Geste den Sinn jeder Welt, indem diese wird. Das Vergessen entspringt der Sättigung der Zeit, denn es entsteht in ihrem Inneren. Es wird eine Tradition gestiftet worden sein, in der die Verwirklichung des Logos im Menschen nicht dessen *Eigentum* ist, wie die letzte Notiz Merleau-Pontys aus *Das Sichtbare und das Unsichtbare*⁴³ zu bedenken gibt.

Anmerkungen

¹ M. MERLEAU-PONTY, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München: Fink 1994, 28.

² Ebenda 268.

³ Ebenda 222 ff. u. 227 ff., sowie die aufschlußreiche Interpretation dieser Stellen bei R. C. KWANT, *From Phenomenology to Metaphysics*, Pittsburgh: Duquesne University Press 1966, 19 ff.

⁴ Vgl. E. C. SCHRÖDER, "Jede Rede ist Schweigen". Annäherung an Merleau-Pontys Hermeneutik der Erfahrung. In: *Sein und Geschichtlichkeit*. Festschrift für K.-H. Volkmann-Schluck, Frankfurt/M: Klostermann 1974, 147.

⁵ Vgl. dazu E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß, III. Teil: 1929-1935 (Husserliana XV), Den Haag: Nijhoff 1973, 593 ff. (Text Nr. 34).

⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 228 f.

⁷ Vgl. hierzu E. FINK, VI. Cartesianische Meditation, Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Texte aus dem Nachlaß (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlaß E. Husserls (1933/1934) (Husserliana Dokumente II/1), Dordrecht: Kluwer 1988, hier bes. 108 ff.

⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 185 ff. sowie 219.

⁹ Ebenda 223.

¹⁰ Ebenda 228; vgl. auch 333 u. 335.

¹¹ Vgl. ebenda. 183 f.

¹² Zur Charakterisierung dieses Geschehens bietet sich der Begriff der *rétroscendance* an, der E. LÉVINAS zuzuschreiben ist, aber in den deutschsprachigen Übersetzungen nicht in dieser Form auftaucht.

¹³ M. MERLEAU-PONTY, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 189.

¹⁴ Vgl. ebenda 190 f.

¹⁵ Vgl. ebenda 311 ff. u. 321. Dazu auch F. KUSTER, *Wege der Verantwortung*. Husserls Phänomenologie als Gang durch die Faktizität, Dordrecht: Kluwer 1996, 8,

die das "innerste Auge" der Phänomenologie – "die Reduktion" – als solch ein *punctum caecum* versteht und deren selbstbesinnend-selbstausslegendes (methodisches) Voranschreiten unter dieser Rücksicht systematisch im Hinblick auf die Implikationen einer Verantwortlichkeit als einer "Selbstüberholung" auslegt.

¹⁶ M. MERLEAU-PONTY, Das Sichtbare und das Unsichtbare, 150.

¹⁷ Vgl. dazu E. HUSSERL, Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur. In: E. FARBER (Hg.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press 1940, 307-325.

¹⁸ Hier findet sich eine tiefe Rechtfertigung für den scheinbar paradoxen Begriff der "hyletischen Praxis". Vgl. dazu Ms. D 10 IV, S. 15; zit. U. CLAESGES, Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution, Den Haag: Nijhoff 1964. Diese "hyletische Praxis" bleibt ansonsten bloß über eine komplizierte regressive Analyse der Konstitutionsstufen in der "Passiven Synthesis" zu fassen (vgl. R. KÜHN, Husserls Begriff der Passivität. Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie, Freiburg/München: Alber 1998).

¹⁹ C. CASTORIADIS, Das Sagbare und das Unsagbare. Maurice Merleau-Ponty zu ehren. In: C. CASTORIADIS, *Durchs Labyrinth. Seele. Vernunft. Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, 110.

²⁰ Ebenda 107.

²¹ E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Husserliana XVII), Den Haag: Nijhoff 1974, 297.

²² M. MERLEAU-PONTY, Das Sichtbare und das Unsichtbare, 166 f.

²³ Ebenda 228.

²⁴ Vgl. ebenda 221.

²⁵ Ebenda 165.

²⁶ Vgl. E. C. SCHRÖDER, "Jede Rede ist Schweigen", 153 f.

²⁷ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, 380 (Text Nr. 23).

²⁸ Vgl. zu diesem Konzept MERLEAU-PONTYS die Analysen von P. HERKERT, *Das Chiasma. Zur Problematik von Sprache, Bewußtsein und Unbewußtem bei Maurice Merleau-Ponty*, Würzburg: Königshausen + Neumann 1989, 66 ff.

²⁹ Vgl. *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945), Berlin: W. de Gruyter 1966, 11.

³⁰ Vgl. E. C. SCHRÖDER, "Jede Rede ist Schweigen", 144.

³¹ Vgl. dazu M. MERLEAU-PONTY, *Vorlesungen I*, Berlin: De Gruyter 1973, 244, wo sich der Hinweis darauf findet, daß HUSSERL in der französischen Fassung (Paris: Colin 1931; Vrin 1947) seiner "Cartesischen Meditationen" (S. 81) hinsichtlich der sich selbst berührenden Hand als von einer "Art von Reflexion" spricht – eine Bemerkung, die in der deutschsprachigen Fassung verwunderlicherweise selbst in den textkritischen Anmerkungen nicht zu finden ist.

³² Vgl. M. MERLEAU-PONTY, *Vorlesungen I*, 233 u. 286 f.

³³ Ebenda 290 f.

³⁴ Vgl. ebenda 286.

³⁵ Ebenda 266.

³⁶ Vgl. ebenda 190.

³⁷ Vgl. dazu M. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 218.

³⁸ Vgl. diesbezüglich M. MERLEAU-PONTY, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 189-203.

³⁹ C. CASTORIADIS, *Das Sagbare und das Unsagbare*, 124.

⁴⁰ Vgl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2. Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Husserliana IV), Den Haag: Nijhoff 1952, 153.

⁴¹ C. CASTORIADIS, *Das Sagbare und das Unsagbare*, 124.

⁴² M. MERLEAU-PONTY, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 254.

⁴³ Vgl. ebenda 361.