

Das Leben und seine geheime Mehrdimensionalisierung bei Merleau-Ponty. Obligation und Anforderung im Zeichen des Unsichtbaren

Antje Kapust

Es entlockt einem unweigerlich eine Geste brüsken Lächelns, literarischer Zeuge jener beflissenen Hast zu werden, mit der ein Held aus Tolstois' Erzählung in letzter Sekunde vor seinem Tod die Bestellung für ein Paar Stiefel aufgibt, die für mindestens weitere 25 Jahre ihren Dienst verrichten sollen: „Nichts ist wahrscheinlich komischer als die Sorgen, die sich ein Seiendes um seine Existenz macht, die es der Vernichtung doch nicht entreißen kann [...].“¹ Ein allerletztes Anliegen, das vermutlich ungleich absurd als Iwan Iljitsch' tragische Sorge ist, ob das Leben noch vor Verfehlung gerettet werden könnte und der Inhalt einer aufrichtigen und erfüllten Bewältigung war. Sollten wir in diesem verzweifelten Festhalten und Irren am Leben angesichts der unausweichlichen Unerbittlichkeit des Todes eine Komik, eine Tragik oder das letzte Echo eines möglicherweise unerfüllten Lebens erblicken, das sich bis ins kleinste Alltagsdetail hinein die Illusion einer möglichen Übernahme der letzten Unmöglichkeit vorspielt und alle Visionen aufbietet, um in heroischer Geste die Unausweichlichkeit wenigstens stellvertretend durch den Kauf lange überdauernder Stiefel zu bezwingen - um dann doch an der Faktizität unhintergehbbarer Kontingenzen scheitern zu müssen? In der Illusion dieser alles bezwingenden Omnipotenz spiegelt sich die tragikomische Überforderung des Subjektes, die zugleich die Grundlage für sein ethisches Scheitern liefert, das sich in der gegenwärtigen Sinnkrise abzeichnet.

In dieser Perspektivik mag es daher zunächst befremden, daß Merleau-Ponty, der aus einem reichhaltigen Fundus philosophischer, ästhetischer und naturwissenschaftlicher Überlegungen hätte schöpfen können, um die komplexe Thematik elegant einer phänomenologischen Hinterfragung zu unterziehen, relativ selten auf den Begriff des Lebens rekurriert. Ein mit intensiverer Ausdauer belehnter Blick verrät uns jedoch, daß er offensichtlich nur allzu gut mit dem Problem vertraut war.² Diese Asymmetrie verdankt sich jedoch nicht der methodischen

¹ E. Levinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, übers. von Th. Wiemer, Freiburg/München 1992, 286; frz.: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag 1974, 165.

² Man erinnere sich nur an die Analysen zur Lebensbeeinträchtigung des berühmten Kriegspatienten Schneider, an die Schelers *Idole der Selbsterkenntnis* entlehnten

Notwendigkeit einer ‘*oratio obliqua*’, die nur indirekt und nachträglich das bereits fungierende Leben zum Thema einer Rede machen kann. Sie steht vielmehr in der Schuld einer semantischen und impliziten Neubestimmung: Eine „Lebenskunst“ zwischen Erfindung und Umformung faktisch gegebener Kontingenz realisiert sich offenbar nur in denjenigen Dimensionen, die als *Deckbegriffe* das Leben tragen, so vordringlich *Wahrnehmung*, *Verhalten* und *Beziehung zum Anderen*. Merleau-Ponty bereitet mit diesem „verschobenen Blick“ offensichtlich eine Problematik des Spätwerkes vor. Der fungierende Logos des Lebens läßt sich in seiner Ausdruckskraft nur erahnen, wenn er sich als chiasmatischer Angang selbst „gibt“ und doch durch uns hindurch zur „Aussprache seines eigenen Sinnes“ kommt, was im „Gleichnis“ von amorpher Wahrnehmungswelt und Ausdruck sichtbar gemacht wird: „Die ‘amorphe’ Wahrnehmungswelt [...] ist im Grunde das Sein im Sinne von Heidegger, das mehr ist als jede Malerei, mehr als jede Rede, als jede ‘Einstellung’, und das, einmal von der Philosophie in seiner Universalität erfaßt, so erscheint, als enthielte es alles, was je gesagt werden könnte, und überließe es dennoch uns, es zu schaffen (Proust): es ist der ‘logos endiathetos’, der nach dem ‘logos prophorikos’ verlangt“.³

I. Faktische Positivität des Lebens und erforderlicher Sinn

Um die erforderlichen und ethisch relevanten Potentiale des Lebens freilegen zu können, muß die Lebensproblematik zunächst aus einem ethischen Dilemma als dem von der Tradition beerbten Problem herausgelöst werden. Wird das Leben im Sinne des biologisch determinierten Lebens auf die Seite der *Natur* gestellt, so eröffnet sich im Zuge dieser „naturalistischen Reduktion“ eine hochproblematische Spaltung zwischen Natur und Ethik, wie sie besonders anschaulich dort zutage tritt, wo ein belligerer *status naturalis* durch den lebenserhaltenden *status civilis* sublimiert werden muß, der sich ethisch im bürgerlich-moralischen Leben des Reichs der Freiheit vollendet. Wird jedoch das Leben im Sinne einer persönlichen Lebensspanne

Überlegungen zur Verkennung, Illusion oder Wahrhaftigkeit des Lebens, an die im Anschluß an die Begründerin der Humanistischen Psychologie, Charlotte Bühler, entwickelten Überlegungen zur Reife und Bewältigung des persönlichen und des intersubjektiven Lebens sowie an die enigmatische Spiritualisierung des Lebens im Diktum vom ‘ewigen Cezanne’. Den heterogenen Thematiken dieses Stichwortes gehe ich an anderer Stelle nach.

³ M. Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare, übers. von B. Waldenfels und R. Giuliani, München 1986, 221; frz.: Le visible et l’invisible, Paris 1964, 223 f.

humanistisch und anthropologisch reduziert und einem *Leben des Geistes* vorbehalten, so wird das ethische Vermögen primär an die Vernunftvermögen gebunden und nach deren Instanz konzipiert - auf diese Weise bildet die Tradition die Dominanz eines Ethos aus, das vordringlich am Paradigma des Mathematischen orientiert ist und alternative Varianten, so z. B. eine aisthetische Ethik, unterbelichtet.

Obgleich Merleau-Ponty nie selbst expressis verbis eine konsistente ethische Position herausgearbeitet hat, läßt sich bereits aus den früheren Projekten ein möglicher Ansatz bezüglich unserer Fragestellung ablesen. Gegen die Paradigmatisierung des Ethischen am Leitfaden des Mathematischen, die sich als dominantes Muster selbst noch bis in Husserls Analysen zur Krisis des europäischen Menschentums durchhält, laboriert Merleau-Ponty augenscheinlich an einer Option, die den *erfinderischen* und *überschüssigen* Dimensionen eines *Ausdrucks im Leben* eine Schlüsselrolle zuweist, die das Potential eines sinnlichen Wahrnehmungslebens als eines Deckbegriffs des Lebens rehabilitiert und als genealogische Basis eines ethisch ausdeutbaren Sinnes restituiert. Ganz im Kontrast zu Husserls Befürchtung eines *Sinnverlustes* bzw. zur späteren, aber ungleich radikaleren Deutung eines *bewußten Sinnverzichtes*, wie dies Blumenberg im Anschluß an die phänomenologischen Analysen Husserls anmahnt⁴, transformiert Merleau-Ponty den krisenhaften Horizont von Sinn, Subjekt und Vernunft zum anspruchsvollen Projekt einer ‘*raison élargie*’, die vielfältigen und schöpferischen Lebensformen Rechnung tragen kann.⁵

Wenn wir nun zu heuristischen Zwecken die Positionen von MacIntyre und Merleau-Ponty in einem fiktiven Dialog voneinander absetzen, würde die phänomenologische Optik deutlicher werden.

⁴ E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, (Hua VI), Den Haag 1962; H. Blumenberg: Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart 1963, 36 ff.

⁵ Dieser Versuch dokumentiert sich im umfassenden Spektrum der von der klassischen Vernunft bisher ausgegrenzten „Lebewesen“, so z. B. den schöpferischen Formen des Kindes, des nicht zum eurozentrischen Logos gehörigen Fremden wie auch dem „stummen“ Sein der in der Natur vorkommenden Lebewesen. Wir werden sehen, daß Merleau-Ponty die im weiteren Verlauf des Textes untersuchte Form des von Schelling aufgegriffenen ‘barbarischen Restes’ gerade in diesem Sinne auch philosophisch für eine Neudeutung des ‘Kindes’ als irreduziblen Restes der rational-erwachsenen Vernunft aufgreift. Den Dimensionen und Konsequenzen dieses philosophischen Verfahrens gehe ich nach in: Ethische Revision durch verkehrte Augen. Überlegungen im Umkreis von E. Levinas und M. Merleau-Ponty, in: B. Waldenfels/I. Därmann (Hg.), Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik, München 1998, 284 ff., sowie in: The so-called ‘barbarian remnant’ of nature and its secret logos, erscheint in: P. Burke (Hg.), Nature and Logos. Merleau-Ponty-Circle 1997, Atlantic Highlands 1999.

MacIntyre geht in seiner Argumentation vom ererbten Dualismus zwischen teleologischer und deontologischer Ethik aus. In der teleologischen Ethik ist die Bestimmung des Endzwecks des Menschen an die Realisierung eines glücklichen Lebens gebunden. Aus diesem Kontext ergibt sich der Sinn ethischer Vorschriften, der jedoch nach der Auflösung des teleologischen Schemas durch einen signifikanten Spalt in eine erste Krise gerät: Im Zuge der neuzeitlichen Entkräftigung der Philosophie durch die erstarkenden Naturwissenschaften und der Denunzierung einer Vernunft im status corruptionis durch religiös motivierte Strömungen verbleiben moralische Vorschriften, die durch die Beschreibung der faktischen Eigenschaften der menschlichen Natur nicht ausbalanciert werden. Dieser Spalt wird durch den Verlust angemessener Beschreibungsmöglichkeiten des Endzweckes des Menschen zusätzlich vertieft. Genau in dieser Dissoziation erblickt MacIntyre die neuzeitliche Sinnkrise der ethischen Vorschriften des Lebens, die - so seine These - durch das Bemühen kompensiert werden, den Verlust durch eine *Begründung* des Ethischen bzw. durch eine *rationale Rechtfertigung* aufzufangen.⁶

An dieser Stelle könnte Merleau-Ponty mit der These ansetzen, daß diese Version und ihr nachfolgender Versuch, die teleologische und rationale Position zugunsten einer Ethik der Lebensermöglichung zu transformieren, selbst einer falsch gestellten Alternative und einer einseitigen Prämisse aufsitzen. Das notwendige schöpferische Sinnpotential, das nicht auf pragmatisch-ästhetizistisch reduzierte Formen einer individuellen Lebenskunst herabsinkt, sondern als ethisches Movens und Bewältigungsvermögen einer krisenhaften Situation des Subjektes wirksam wird, wird im teleologischen wie auch im rationalistisch konzipierten Modell des Lebens verkannt. Abweichend von einer Rückführung des Sinnes, seiner Genese, seiner ethischen und ästhetischen Potentiale auf Lebenswelten als den Boden der Genese eines idealen Sinnes, die Merleau-Ponty selbst noch im Vorwort der *Phänomenologie der Wahrnehmung* unter dem Paradigma einer ‘Realisierung des Sinnes’ anspricht⁷, schlagen wir nun folgende hypothetische und radikalere Argumentation vor:

⁶ A. MacIntyre: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a. M./New York 1987, 57-109.

⁷ M. Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung, übers. von R. Boehm, Berlin 1966, 17 (PW); frz.: *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, XV. Vgl. dazu auch in einem unfassenderen Rahmen B. Waldenfels: Der Sinn zwischen den Zeilen, in: Der Spielraum des Verhaltens, Fankfurt a. M. 1980, 163-185. Im Spätwerk des Autors wird im Zuge einer traditionell phänomenologisch oder hermeneutisch konzipierten

Die klassischen Figuren des (sublimierten) Lebens repräsentieren einen Konnex zwischen Subjekt und Sinn, in der das Subjekt in den spezifischen Formen von *Selbstbewegung*, *Selbstsetzung* oder *transzendentaler Autonomie* Sinn hervorbringt. Alle Varianten gehen - mit geringfügigen Abweichungen im teleologischen Modell - vom Aspekt einer *Eigenzentrierung* im Leben aus, die Levinas als den *conatus* eines selbstsüchtigen Lebens, das den Anderen assimiliert und absorbiert, ethisch diskreditiert. Levinas unterliegt mit dieser Kritik am selbstsüchtigen Leben jedoch seinerseits der hochproblematischen Dichotomie zwischen erfindungsloser Natur auf der einen Seite und ethischem „Geist“ auf der anderen Seite. - Um nicht erneut in diese fragwürdige Disjunktion zwischen natürlichem und ethisch bereinigtem Leben zurückzufallen, transformiert Merleau-Ponty, so nun unsere weitere These, den gesamten ontotheologischen Hintergrund: Das Leben muß als *Ausdruck* eines neuartigen *Ineinanders* von Natur und Geist, Realem und Idealem betrachtet werden, der, wie Merleau-Ponty betont, in einen Chiasmus von *Sens et Non-Sens* bzw. von *Sichtbarem und Unsichtbarem* überführt wird. Doch gerade dieser Chiasmus von *Sinn und Nicht-Sinn* leitet den vorliegenden Fokus. Was den Autor bis in sein Spätwerk hinein bewegt, ist offensichtlich eine doppelte Paradoxie. Das Leben steht unter dem Zeichen einer *konkreten Metaphysik*, der paradoxen Figur eines „mehr im weniger“, die aber einer irreduziblen Faktizität aufsitzt. Es bewegt sich in einer spannungsreichen Simultaneität von *Atopie* und *Mehrdimensionalisierung*: Diese beiden Aspekte bilden die Eckpfeiler eines Lebens, dessen Erfindungskünste einer pränormativen Obligation im Zeichen des Unsichtbaren unterstehen. Im Mittelpunkt steht dabei der Mehrwert eines erfiederisch-schöpferischen Sinn-Ausdrucks, dem wir nun in seinen verschiedenen Manifestationen von Leben nachgehen wollen.⁸

Sinndimension der Akzent hingegen verstärkt auf die Probleme des ‘punctum caecum’ und der Unverfügbarkeit von Sinn jenseits der klassischen Modallogik gelegt.

⁸ Dabei soll nicht das Mißverständnis entstehen, Merleau-Ponty habe primär die sinnhafte Komponente im Auge. Bereits der frühe Titel *Sens et Non-Sens* bindet einen schöpferischen Sinn mit seinen zahlreichen Entzugs- und Aushöhlungsformen zusammen. Der ‘Nicht-Sinn’ veranschaulicht in dieser Verklammerung nicht das bloße Gegenteil oder die Negation von Sinnhaftem überhaupt, sondern indiziert den nicht-totalisierbaren Angelpunkt von Sinn, die Grenze und das Nichtverfügbare, das Sinn erst möglich macht und zum Tragen bringt, aber gleichzeitig auch jene Entzugsformen andeutet, denen das Individuum in seinem Leben niemals einen vollen und endgültigen Sinn abgewinnen kann, so exemplarisch in den Sachverhalten von Überbeanspruchung oder Überwältigung durch Schock, Katastrophe, Ausweglosigkeit oder Trauma, die als „Nicht-Sinn“ gleichzeitig zu schöpferisch-produktiver Verwandlung der Lebenssituation antreiben und herausfordern können und die daher die einseitige

II. Schöpferischer Mehrwert des Lebens

Es ist auch hier für den Anspruch eines Denkens symptomatisch, daß Merleau-Ponty sich nicht mit essentiellen Beschreibungen verschiedener Phänomene zufrieden gibt, sondern eine phänomenologische *Inspiration* mit einer obliquen Revision umfassender Horizonte verknüpft. So dienen die subtilen philosophiehistorischen, naturwissenschaftlichen und phänomenologischen Analysen aus *La Nature* der Modifikation herkömmlicher Komponenten des Lebens: Die zentralen Momente von Entelechie, Mechanizismus und Finalität werden durch den Aufweis vielfältiger „Zwischendimensionalitäten“ transformiert, die ein ‘interesse’ zwischen lebendigen Wesen und ihrer Umwelt zugunsten neuartiger ontologischer „Kategorien“ darstellen, die wir hier nicht en détail nachzeichnen können.⁹ Wir wollen den Blick vielmehr auf eine nicht ausgesprochene, aber denkbare Pointe richten: Diese subtilen Analysen zeigen nicht nur die Genalogie von Sinn in einer lebendigen Auseinandersetzung zwischen erforderlicher Wahrnehmung und *Reibung* mit einer faktisch gegebenen Positivität (Kontingenz), sondern sie bewirken im Verfahren einer reversiblen Umwendung enorme ethische Konsequenzen. Wir können den Verdacht einer ethischen Implikation durch eine einfache Frage auf die Probe stellen: Wie müßten die ethischen Implikationen von Funktionalismus, Konstruktivismus und Pragmatismus, die auf je verschiedene Weise ein schöpferisches Erfindungspotential des Subjektes reduzieren, zugunsten einer ethisch relevanten *Mehrdimensionalisierung des Lebens* überboten werden, um die Gefahr einer Banalisierung durch Sinnreduktion vermeiden zu können? Zu diesem Zweck könnten wir mit Merleau-Ponty die Frage aufwerfen, welchen Vorzug ein lebendiger und erforderlicher Überschuß gegenüber einer *bloßen Problemlösung*, einer *Modellbildung* oder einer einfachen *Regelbefolgung* aufweisen könnte. Was genau bedeutet eine schöpferische, d. h. erforderliche Sinngenesis gegenüber einer puren

Interpretation solcher Lebensbrüche (bei aller Schmerzlichkeit) in einem rein deprivativen oder negativ-reduktiven Sinne nicht zulassen. Ein Beispiel solcher ‘Nichtlösbarkeit’ und Unverfügbarkeit von Sinn bzw. die Ausgesetztheit gegenüber einem irreduziblen Nichtsinn untersucht Merleau-Ponty schon früh exemplarisch und paradigmatisch in der Interpretation des Romans *L'invitée* von Simone de Beauvoir in: *Le Roman et la Métaphysique*, in: *Sens et Non-sens*, Paris ⁵1966, 45-71 (SNS).

⁹ Ein Glanzstück dieser Arbeit ist die Untersuchung des biologischen Begriffs des Lebens in: *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris 1995, 187-205 (NT), die signifikanterweise in dem Aufweis einer Konvergenz biologischer Phänomene und entsprechender Strukturkomponenten des Wahrnehmungslebens (offene Totalität, Abweichung, Falte usw.) aufgipfeln (NT, 204-209). Der Relevanz dieser Phänomene gehe ich nach in: *Die Natur ist wie am ersten Tag ...*, erscheint in: R. Giuliani (Hg.), Merleau-Ponty, Freiburg 1999.

Funktionalität und Pragmatik? Was bedeutet eine aisthetische Erfindung *mehr* als eine bloße Regelanwendung und was bewahrt den ethischen Ausdruck bzw. den Akt moralisch-verantwortlichen Tuns im Leben vor dem Abfall auf die Ebene einer bloßen Spielbedeutung, die den operational reduzierten Vollzug eines sinnentleerten und mechanischen Geschehens anzeigt, jedoch nicht jene erforderliche Mehrdimensionalisierung bewerkstelltigt, in der Rede und Tun in Einklang stehen?¹⁰

Wenn wir uns zudem die oben skizzierte ethische Aporie zwischen dem natürlichen und dem ethischen Leben in Erinnerung rufen und die künstliche und spätere Implementierung einer schöpferischen Erfindungskraft in eine primäre, a-ethische und „tote“ Lebensschicht zu vermeiden suchen, besteht das philosophische Kunststück der weiteren Überlegungen gerade darin, die ethisch verwertbaren Potentiale gerade dort aufzuweisen, wo sie zuvor nie vermutet wurden - im lebendigen Sinn des Lebens selbst. Diesen eminenten Sachverhalt können wir anhand einer zentralen Kerndifferenz augenscheinlich werden lassen, und zwar an der Differenz zwischen dem *natürlichen Leben* und seinen *künstlichen Surrogaten*. In der Untersuchung dieser Differenz zeigt sich, daß - symptomatisch genug - die künstlichen Nachbildungen des Lebendigen zur *Realisierung eines Mehrwertes* unvermögend sind, was sich in einem Fehlen des schöpferischen Erfindungsgeistes manifestiert: Die künstliche Schildkröte von Grey Walter, der Homöostat von Ashby, die Lesemaschine von Pitts und MacCulloch und die Sprachautomaten scheitern allesamt an der schwierigen Überschreitung einer unzulänglichen Mimesis zu einer produktiven Schöpfung eines lebendigen Sinnes, der die sichtbaren Vorgegebenheiten der Natur einer bloßen Materie transzendent und in der Antwort auf Natur- bzw. Umweltfaktoren die synoptische Funktion einer ‘unitas multiplex’ zugunsten einer variablen Erfindung und Artikulation überwindet (NT, 210-221). Eine besondere Pointe liegt für uns in der Tatsache, daß der Aufweis des Defizites in den künstlichen Surrogaten des Lebens

¹⁰ Eine Konvergenz von Rede und Tun anvisiert Levinas unter dem Paradigma des Opfers: „Ich nähere mich dem Unendlichen, indem ich mich opfere. Das Opfer ist die Norm und das Maß der Näherung. Und die Wahrheit der Transzendenz besteht darin, Reden und Handeln in Einklang zu bringen.“ (Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers. von N. Krewani, Freiburg/München 1992, 258. [SPA]; frz.: En decouvrant l’existence avec Husserl et Heidegger, Paris 1949, 203-216, hier 215) Zur Relevanz der Spielbedeutung vgl. M. Merleau-Ponty: Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949-1952, übers. von A. Kapust, München 1994, 39 (SB); frz.: Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952, Paris 1988, 26.

stillschweigend eine Kritik an der Verkennung eines ethischen Mehrwertes von Natur und Logos freilegt: Die künstliche Schildkröte entpuppt sich durch ihre Verfahren des ‘trial and error’ lediglich als eine Maschine, die Hindernisse vermeidet, jedoch nicht zu einer produktiven Sinn-Antwort auf Anforderungen, wie sie jenseits eines normativen Gebotes verlangt werden, fähig ist. Der Homöostat, der über die inhärente Feedback-Resonanz eine Gleichgewichtsfunktion aufrecht zu erhalten versucht, erfüllt in dieser Funktionalität Piagets Kriterien von Adaption und Assimilation, die Piaget als Schlüsselparameter des moralischen Bewußtseins veranschlagt. Fraglich wird diese Umwendung bzw. Reversibilität funktioneller Kriterien auf eine ethische Ebene jedoch genau dann, wenn die Maschine nur dem Modell eines „geheilten“ Menschen gleicht, der sich nach Abklingen der Krankheit in seinem Leben „verwirrt und desorientiert“ bewegt, „da er sich bereits an seinen Krankheitszustand gewöhnt hatte“ (NT, 214). Eine gestaltende und schöpferische Kraft erscheint auch hier nicht. Ein von schöpferischer Erfindung und Responsivität entbundener Funktionalismus verfehlt ethische Ansprüche ebenso wie die Lesemaschine, die zwar über graduelle Erfahrungspotentiale wie Rezeptivität oder Transformation verfügt (ebd.), doch ebenfalls zur Realisierung von Sinn und Ausdruck nicht fähig ist. Genauso scheitern die kybernetisch regulierten Sprachautomaten, da sie einen bereits konstituierten Ausdruckssinn nur reproduzieren, den Mehrwert der lebendigen „Animalität“ hingegen verfehlten.¹¹ Dieser Sachverhalt stellt nun beileibe kein akzidentelles Phänomen dar, das uns nicht mehr als ein müdes Achselzucken entlocken könnte - er veranschaulicht vielmehr einen elementar-basalen Konnex von erfiederischem Leben im ethischen Ausdruck, dessen Überdeterminierung und Kontur nun in einem weiteren Aspekt aufgezeigt werden soll.

III. Das latente Leben einer Polydimensionalität von Leib und Ausdruck

In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* galten die „Lebendigkeit“ bzw. ein leiblich gestalteter Sinn als diejenigen relevanten Kriterien, die das Leben vor einer Regression in die ‘tote Scholastik’ eines verarmten Lebens bewahren. Merleau-Ponty konzipiert hier den Leib als das „Vermögen einer Welt“ (PW, 232), wobei diese Kennzeichnung dazu

¹¹ NT, 215-219. Von hier aus erfolgt auch die Kritik an der Kybernetik von Wiener (NT, 212). Merleau-Ponty mokiert sich mit Malebranche am Beispiel einer nahezu vergessenen Differenz: ein lebendiger Hund würde unter Schlägen leiden, ein toter Stein jedoch nicht.

dient, das unausgesprochene Leben als den Prozeß einer offenen Gestaltbildung und Potentialität auszuzeichnen. Diese Lebensmöglichkeit entfaltet er am Leitfaden der Differenz zwischen dem normalen Lebensfluß des „Normalen“ und dem reduzierten Leben des „Kranken“ bzw. „Anomalen“.¹² In der Priorität eines ‘normalen Lebens’ kommt den impliziten Vermögen von Gestaltung und Erfindung eine Schlüsselrolle zu, denn der Normale rechnet mit einer Wirklichkeit, in der Potentialitäten und Können erhalten bleiben und eine Umwendung zu einer Virtualität bzw. eine Situierung im Feld von Virtualitäten möglich ist. Beim Kranken hingegen verliert sowohl das Vermögen wie auch das Möglichkeitsfeld die Dimension der Tiefe; das Leben beschränkt sich auf das in wirklicher Berührung begegnende Wirklichkeitsfeld, es verfällt einer Verflachung der reliefgebenden Spannung von Figur und Hintergrund. Das Pathologische bleibt hier auf das Aktuelle beschränkt, so daß der wirkliche Sinn über den Umweg von Entziffern und Entschließen, also nicht über eine lebendige Sinnbildung, sondern über Vermögen des künstlichen Schlußfolgerns, ersetzt wird.

Diese Differenz spiegelt sich in der Projektionsfunktion von Bewegungsentwurf und Bewußtseinsintentionalität: Der „normale Mensch“ ist zur Unterbrechung seiner Weltzugehörigkeit und zum Aufbau fiktiver Situationen fähig, so daß sich die abstrakte Bewegung zentrifugal im Feld des Möglichen und des Nicht-Seins entfalten kann, wohingegen beim Kranken das Leben erstarrt, fixiert und auf ein Fehlen von Möglichkeit regrediert: „All diese Handlungen verlangen nämlich ein und dasselbe Vermögen, in der gegebenen Welt Grenzen zu ziehen, Richtungen festzuhalten, Kraftlinien abzuzeichnen, Perspektiven

¹² Exemplarisches Fallbeispiel ist der von Gelb und Goldstein behandelte Kriegsverletzte Schneider (PW, 128 ff.). Symptomatisch für die erst allmählich einsetzende Entwicklung eines subtilen Bewußtseins für Schädigungen, die die Ebene *physischer* Gewalt bei weitem überschreiten und damit die vermutlich weitaus relevantere Frage nach den mentalen, emotionalen, psychischen und persönlichen Schädigungen, Verletzungen, Mißachtungen und Beeinträchtigungen eines Lebens stellen, ist der Umstand, daß Merleau-Ponty hier die Verletzung des Kriegsopfers bereits - wenn auch noch sehr vorsichtig und etwas unsicher - lange vor der offiziellen Anerkennung und Diskussion um die Relevanz von Traumasymptomen unter dem Aspekt einer Philosophie der Leiblichkeit und der akzidentellen Auswirkungen auf ein „Leben“ diskutiert, allerdings noch nicht die weitaus virulentere Frage thematisieren kann, was eine *traumatische Verletzung* als Einbruch eines *überwältigenden Nicht-Sinns* im Leben des Individuums *philosophisch* bedeutet und in welchem Sinne diese Frage die bisherige Diskussion von Krieg und Gewalt radikal modifizieren müßte. Es ist signifikant, daß die Philosophie über Jahrtausende hinweg keinen ausgearbeiteten „Begriff“ von Verletzlichkeit hat und daß die Thematiken von Unantastbarkeit, Respekt oder die Achtung einer Intergrität des Anderen, die irreduzible Grundlagen wären, noch unausgearbeitete Desiderate sind.

zu eröffnen, kurz, nach einem Augenblicksprinzip die Welt zu organisieren, auf die geographische Umgebung ein Milieu des Verhaltens und ein Bedeutungssystem zu gründen, das im Außen die innere Aktivität des Subjekts ausdrückt.“ (PW, 138; vgl. auch 232 ff.)

In prägnanten Charakterisierungen wird das Spektrum relevanter Erfindungsmomente des leiblichen Lebens entfaltet, das keine Kompensierung verlorener Souveränität und Autonomie bedeutet, sondern in Anlehnung an das Paradigma des künstlerischen Ausdrucks anzeigt, wie im *konkreten Leben* eine *geheime Metaphysik* bewerkstelligt wird - und zwar als Transzendentien im schöpferischen Ausdruck. Man ziehe unter diesem Aspekt die unvergleichliche Darstellung der unendlichen Bemühungen und Aspirationen jenes schöpferischen Ausdrucks hinzu, der in einer unerschöpflichen und unermüdlichen „Elaboration des Seins“, die das tägliche Leben mit dem Pinsel vor der Leinwand zelebriert, gerade jene *unsichtbaren Funken* zum Ausdruck zu bringen versucht, die ein ganzes Leben bewegen und die in dieser Heimsuchung für die Realisierung in Farbe und Form ein ganz singuläres und besonderes, nicht irgendein Leben überhaupt *erfordern*. Malraux veranschaulicht dieses stumme Begehen zum Unendlichen, welches das alltägliche Leben antreibt und über sich hinaus gehen lässt, am Beispiel Renoirs: „Sein Blick war weniger eine bestimmte Art, das Meer zu betrachten, sondern eher die verborgene Elaboration einer Welt, der gerade dieses tiefe Blau angehörte, das er bis ins Unermeßliche steigerte.“¹³ Hier arbeitet Merleau-Ponty bereits mit einer *chiasmatischen Zwiesprache* zwischen Appell und Aufforderung, Anruf und Antwort, durch die die „Zeit aus den Fugen gerät“ und der man „niemals endgültig gerecht wird“, die ständig von einem *Hinausgehen* beseelt ist und doch - im Kontrast zu Nietzsche - nicht Signum eines Übermenschen oder einer Selbstübersteigung ist: „Der zweite Reifegrad besteht in der Einsicht, daß es keine Übermenschen gibt, keinen Menschen, der nicht ein Menschenleben durchzumachen hätte, und daß das Geheimnis der geliebten Frau, des Schriftstellers und des Malers nicht jenseits ihres empirischen Lebens liegt, sondern so stark vermischt ist mit seinen geringsten Erfahrungen, so schamhaft verwoben mit seiner Wahrnehmung der Welt, daß es gar nicht möglich wäre, ihm unabhängig davon, sozusagen von Angesicht zu Angesicht zu begegnen.“ (PdW, 87)

An dieser Nahtstelle verbirgt sich nun aber unversehens ein entscheidender Paradigmawechsel. Hatte Merleau-Ponty noch zu Zeiten der *Phänomenologie der Wahrnehmung* die Lebensvermöglichkeiten im

¹³ Merleau-Ponty zitiert Malraux in: Die Prosa der Welt, übers. von R. Giuliani, München 1984, 83 (PdW).

Modus des ‘Ich kann’ und ihrer an die klassische Modallogik angelehnten Möglichkeitshorizonte konzipiert, so zwingt die neue ethische Option dazu, daß das schöpferische Leben, wenn es sich unsichtbaren Anforderungen abringt und auf „Unmögliches“ antwortet, im Sinne einer neuartigen Optik begriffen wird - doch dies impliziert den Überstieg von einer herkömmlichen Modallogik zu einer *Ethik im Zeichen des Unsichtbaren*.¹⁴ Was bedeutet dieser Überstieg?

Zunächst wäre festzuhalten, daß Merleau-Ponty nicht an Heideggers Paradigma vom ‘Vorlaufen in den Tod’ anknüpft, sondern den Weg über die *lebendigen* und *beseelten* Vermögen des Leibes einschlägt.¹⁵ Wir können die neuartigen Konturen in Konfrontation mit der 1965 von Levinas formulierten Kritik gegen das Modell des ästhesiologisch-kinästhetischen Leibes herausarbeiten.¹⁶ Die Stoßrichtung der Kritik zielt auf den grundlegenden Vorwurf, daß eine Phänomenologie, die noch an

¹⁴ B. Waldenfels beschreibt zum Abschluß seiner Überlegungen zur Phänomenologie der Responsivität eine Wende zum „Paradox einer positiven Unmöglichkeit“ und setzt dieses Paradox von herkömmlichen Deutungen einer ontologischen, epistemologischen und praktischen Deutung der Möglichkeit ab. Wesentlicher Leitfaden ist hier, daß die Unmöglichkeit nicht hinterrücks in die eigene (Un)-Möglichkeit verwandelt wird, was die Andersheit (auch die Andersheit des Lebens) wiederum auf die Momente von Begrenztheit und Endlichkeit regredieren ließe. Von dieser Einsicht aus sollte die Phänomenologie der Responsivität rückwärts neu gelesen werden. S. B. Waldenfels: Antwortregister, Frankfurt a. M. 1994, 626 ff., 320 ff.

¹⁵ Diese Option steht in größerer Nähe zu Marcols Philosophie des Mysteriums, die im Kontrast zum „bloßen“ Problem das „Unlösbare“ und „unbestimmt Offene“ umkreist. Merleau-Ponty betont den prägenden Charakter von Marcols Philosophie und unterstreicht die Bedeutung, die Marcel infolge der Philosophie der „Inkarnation“ für die Ausarbeitung eines in Situation inkarnierten Menschen in seinen verschiedenen Lebensdimensionen zukommt; s. H. Silverman u. a. (Hg.): *Texts and Dialogues*. M. Merleau-Ponty, New Jersey/London 1992. Im Gegensatz dazu kann sich das Dasein, das als Sorge ein ‘Sich-vorweg-sein’ ist, im Vorlaufen zum Tode als ganzes in faktischer Existenz fassen und ist im Verstehen und Seinkönnen Möglichkeit. Diese Möglichkeit ist es jedoch in Eigentlichkeit nur, wenn es in seine äußerste und unüberholbare Möglichkeit des Todes vorläuft. In diesem Vorlaufen wird in die Möglichkeit ein Riß eingezeichnet, der als maßlose Unmöglichkeit auftritt, und zwar als die Unmöglichkeit jeglichen Existierens als eines bestimmten Seinkönnens; diese letzte Unmöglichkeit ist keine Möglichkeit für ein Seinkönnen mehr. Vgl. dazu Merleau-Ponty in PW, 506-510; 258-260; 343 f., 395 f., 451 ff. Levinas differenziert hier genau zwischen einer wichtigen Unterscheidung: „Aus diesem Grunde schließlich ist die Heideggersche Formel ‘Der Tod ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit’ bewundernswert genau und darf nicht verwechselt werden mit jener, die den Tod als die Unmöglichkeit der Möglichkeit setzt. Die erste setzt das Nichts als Garant des Könnens des Menschen, die andere als bloßes Hindernis der menschlichen Freiheit.“ (SPA, 76)

¹⁶ So Levinas in *Intentionalität und Empfindung*, einem Text von 1965, den Merleau-Ponty folglich nicht mehr kannte, aber dessen Stoßrichtung er geehnt haben mag (SPA, 179 f.)

einem Leben im Rahmen herkömmlicher Modalitäten festhält, ein Ethos der Infragestellung verfehlt. Levinas macht unter diesem Aspekt zwar das Zugeständnis, daß in Merleau-Pontys Konzeption keine Option für eine Begründungstheorie vorliegt, insofern Kinästhesen nicht von Vorstellungsinentionen getragen werden, die selbst auf dem Modell der Vorstellung einer Begründungsfolge beruhen, sondern von Auffassungen, die den Bedingungszusammenhängen des ‘wenn-so’ unterliegen und daher eine *Motivation* veranschaulichen und keine Begründungsfolge zum Ausdruck bringen. Diese Motivation entspringt auf der elementarsten Ebene einem Chiasmus, nämlich der Möglichkeit eines Übergreifens von Wahrnehmung und Bewegung. Levinas bestreitet, daß die motivierende Bedeutung der Kinästhesen den Aufstieg zu einem ethischen Leben vollziehen könnte, das auf heteronome Transzendenz antwortet, da sie sich auf ein „Bewußtsein des Möglichen“ stützen: Eine fragliche „Möglichkeit“ deutet er jedoch weder als Widerspruchsfreiheit für ein objektivierendes Denken noch als das Bewußtsein eines dem Körperschema inhärenten ‘ich kann’ als der üblichen Vollzugsform des normalen Lebens. Sie bedeutet ebensowenig eine Form der Anstrengung, die angesichts eines potentiellen Widerstandes notwendig wäre. Unter ‘Möglichkeit’ versteht Levinas jene Form von Verfügungsgewalt, die als „Verfügung über alle Ressourcen eines Willens“ oder als „Wille“ einen „Platz in der Welt eines möglichkeitsträchtigen ‘wenn-so’ einnimmt“ und in dieser Geste gemäß seinem *conatus agiert*.¹⁷

Doch macht diese Kritik ihrerseits von einer relativ banalen Interpretation des Lebens, seines Körperschemas und seiner latenten Motivationen Gebrauch. Sie verkennt nämlich die bereits erwähnte ‘konkrete Metaphysik des Lebens’, die sich keineswegs nur als die bloße Umsetzung eines möglichkeitsträchtigen ‘Ich-kann’ in einen aktuellen Lebensakt versteht und die daher nicht auf die Prämissen einer Verfügungsgewalt zurückgreift, sondern die unter dem Begriff der „Metaphysik“ das Paradox eines ‘mehr im weniger’, eines Überschusses im Endlichen anvisiert. Dieses Paradox wird nun im Spätwerk entscheidend radikalisiert. Schon der Leib ist nicht das simple Ausführungsorgan einer Möglichkeit, denn das Geheimnis des Leibes und sein Wunder im täglichen Lebens besteht gerade darin, auf *einen*

¹⁷ Levinas, SPA, 181. Diesem Fundament von Möglichkeit, Willen und Verfügung setzt Levinas den diachronen Riß einer Transzendenz entgegen, mit der die Phänomenologie eines leiblichen Lebens durch die ethischen Momente von Enigma und Spur überschritten wird (SPA, 248).

Schlag inkompossible Bezüge zu vollbringen, und zwar in einer Simultaneität, die in keiner Modallogik einen Platz findet.¹⁸

IV. Die konkrete Metaphysik des Lebens und ihr Immemoriales

Dieses „Wunder des Leibes“ dient nun als Grundlage für eine ontologische Generalisierung, die eine *Radikalisierung des Lebens im Zeichen des Unsichtbaren* erlaubt. Merleau-Ponty wird - ohne dies allerdings selbst explizit zu tun - im Verfahren einer Durchleuchtung der vielfältigen Schichten eines Palimpsestes zeigen, wie bereits die phänomenologische Beschreibung des von Faktizität und Anonymität gezeichneten Lebens latent von einem ‘Anderen seiner selbst’ getragen wird - einem geheimen Moment von Transzendenz, das er jedoch nicht als ‘Illeität’ auslegt, wie Levinas dies tut, sondern das er in einer weiteren paradoxen Spannung umkreist - der Spannung zwischen einem unvordenklichen ‘quod’ einerseits, das unbarmherzig als „Unsichtbares“ wie jener barbarische Rest, aus dem Schelling zufolge aller ‘Verstand geboren ist’, in die Existenz hereinragt, und dem geheimen Mehrwert eines schöpferischen Ausdruckes andererseits, der auch hier eine zentrale Schlüsselstelle einnimmt.¹⁹ Wir wollen daher näher in Augenschein

¹⁸ Auch für dieses Sinnbild gibt es ein aisthetisches Pendant - es sind die „Pferde von Géricault auf der Leinwand, jedoch in einer Stellung, die kein galoppierendes Pferd jemals eingenommen hat“ (M. Merleau-Ponty: Das Auge und der Geist, übers. von H. W. Arndt, Reinbek 1967, 38 [AG]; frz.: L’oeil et l’esprit, Paris 1964, 80). Sie gelten daher als „verborgene Chiffre“ eines Mehr in der Simultaneität. Signifikant ist die Lokalisierung dieser überschüssigen Simultaneität in einem Text, der unter dem Titel „Auge und Geist“ gegen die cartesianische Hypertrophie eines „Lebens des Geistes“, jenes einseitigen und reduktiven *ordre de la raison* antrat, um den verdrängten *ordre de la vie* wiederzugewinnen. Merleau-Ponty anvisiert dies offensichtlich nicht in einer bloßen Umkehrfigur und begnügt sich nicht mit dem Aufweis eines *phänomenalen Lebens*, sondern realisiert dieses Anliegen durch den Nachweis der Spur des *Metaphysischen* (Gott als Träger der rationalen Ordnung) im *Leben selbst*, das konkret als *Leben in der Tiefe* verstanden wird, womit im Kontrast zu Levinas’ Descartes nicht ‘von außen’ durch einen gesonderten Begriff des *Unendlichen* angefochten wird, sondern von innen durch einen *Mehrwert des Lebendigen* konvertiert wird.

¹⁹ „Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren.“ Mit dieser „unergreiflichen Basis der Realität“ stürzt F.W.J. Schelling eine wirkungsmächtige

nehmen, wie sich die innere Konversion des „normalen Lebens“ zugunsten eines Unsichtbaren vollzieht.

Merlau-Ponty beschreibt zunächst, wie bereits das personale Leben von einem anonymen Leben, das mir nicht als Habe zugehört, sondern mein faktisches Sein ausmacht, unterlaufen und ausgehöhlt ist (PW, 397 ff.). Diesen Sachverhalt deutet er jedoch nicht als beiläufiges und akzidentelles Faktum des Lebens, sondern als den ersten Ansatzpunkt eines Unvordenklichen. Dieses Unvordenkliche könnte nun in verschiedenen Aspekten hinsichtlich der Frage der ethischen Spannbreite eines erforderlichen Lebens vertieft werden. Die Spannung zwischen Personalität und Anonymität, Faktizität und Entzug wird durch ein weiteres unhintergehbaren ‘quod’ vertieft, und zwar durch das Faktum, daß mein Leben von einer in Kontingenz eingerahmten Natalität getragen wird, die als *konstitutive Basis* bewirkt, das sich mein Leben in eine umgreifende Geschichtlichkeit einordnet und von einem allgemeinen Leben wie von einer unfaßbaren Alterität eingewohnt wird. Die Pointe besteht nun auch hier darin, daß diese *Basis* analog zu Schellings Figur des *unvordenklichen Restes* die Grenze traditioneller Sinn- und Begründungsfiguren bildet: Das von einer vorgängigen Geburt gezeichnete Leben kann sich in allen hermeneutischen und rationalen Lebensbegründungen nicht selbst rational einholen. Es kann sich daher nicht selbst be- und ergründen; die dezisionistische und willentliche Freiheit wird von einem ‘dunklen und zweideutigen Leben’ unbekannter Motivationen ausgehöhlt, so wie die Positivität des Sichtbaren vom Unsichtbaren ausgehöhlt wird. Selbst meinen willentlichen Verpflichtungen geht ein erlebtes und fungierendes Leben voraus, das niemals von noch so raffinierten Sinndeutungsmustern kongruent und adäquat absorbiert werden könnte. Hier eröffnet sich ein Spalt zwischen fungierendem und thematischem Leben, zwischen Sein und Nicht-Sein, zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, der als moralisches Problem gegenüber normativ-rationalen Einseitigkeiten berücksichtigt werden müßte. Kennzeichen dieser Formen ist die „Umhüllung“ durch vielfältige Formen altertümlicher Alterität, die durch die zentrale Differenz von Selbst- und Fremdleben zusätzlich überdeterminiert wird.

Unter diesem Stichwort verschaffen sich nun die Ansätze einer *Umkehr des Lebens* vollends Gehör: Ganz im Kontrast zu herkömmlichen phänomenologischen und lebensphilosophischen Auslegungen ist das eigene Leben nicht bloß in den allgemeinen Kontext eines sozialen Lebens eingebettet, es übernimmt keine bloße

Tradition um: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809, Stuttgart 1964, 72 (VII 359 f.).

Verweisungsfunktion auf das Leben einer Mitwelt. Analog zu den vielfältigen Aushöhlungsformen des normalen Lebens vollzieht sich der „Rückzug in mein eigenes Leben“ erst sekundär - primär ist die Aushöhlung durch ein ‘quod’ und all seine Implikationen von Alterität. Durch diese Version eröffnet sich Merleau-Ponty - jenseits einer bloßen Umwertung der Pole - die Möglichkeit, eine unausgesprochene Ethik des „Lebens“ im Zeichen des Unsichtbaren vorzubereiten. Die Frage, wie mein eigenes Leben in seiner Faktizität und Endlichkeit dem geöffnet sein kann, was mich übersteigt, ist daher noch „cogital“ und modallogisch gestellt, da das „zweideutige Leben“ in der doppelläufigen Gegenstrebung von Positivität und Unvordenklichem selbst schon im Entzug auf Transzendenz orientiert ist, da es im eigenen Lebensgefüge durch ein *Mehr* geprägt ist. Schließlich ist das begrenzte Leben einem unerschöpflichen Lebensfluß übereignet, der mit einer Aura von Allgegenwärtigkeit und Ewigkeit umhüllt, die das Ich von seinem „aktuellen“ Leben und dem Sichtbaren in die Sphäre eines Unsichtbaren hinführt, in der die *Umkehr des Lebens* als konkrete Metaphysik Fuß fassen kann: Es sind nicht die zahlreichen Gesten, Handlungen und Akte des Lebens, die zu einer besonderen Form führen. Es ist die Form im Sinne eines präexistenten, aber erst zu realisierenden Sinnes, die ein je spezifisches Leben erfordert und unsichtbar „herbeiruft“ - wie Merleau-Ponty dies paradigmatisch am Beispiel Cézannes veranschaulicht: „Die Wahrheit ist, daß dieses zu schaffende Werk gerade dieses Leben erforderte.“²⁰ Merleau-Ponty bringt hier die abendländische Perspektive, derzufolge Lebensakte narrativ eine Geschichte produzieren und das Leben in seiner Endgestalt sichtbar werden lassen, in eine völlig neuartige Verhältnisbestimmung, bei der das Element des *Unsichtbaren nach einem bestimmten Leben verlangt*, um wie im ‘lekon’ vernehmbar zu werden. Dabei grenzt er sich dezidiert von zwei zentralen Deutungen eines Lebensbegriffs ab. Das Leben ist nicht die Summe seiner Bildungsgestalten und es ist keine entelechiale Entfaltung, es kann auch nicht auf Einflußfaktoren oder andere bestimmende Determinanten zurückgeführt werden: „Wenn es uns so vorkommt, als sei Cézannes Werk keimhaft in seinem Leben enthalten, so weil wir sein Werk bereits kennen und nachträglich einen Sinn in seine Lebensumstände hineinlesen, den wir allein dem Werk verdanken. Die ‘Gegebenheiten’ Cézannes, die wir aufzählen und als Triebkräfte verzeichnen, figurierten in dem Gewebe von Entwürfen, das er war, nur insofern, als sie zwar die Möglichkeiten seines Lebens umrissen, dessen Wirklichkeit aber nicht

²⁰ M. Merleau Ponty: Der Zweifel Cézannes, in: Was ist ein Bild? Hg. von G. Boehm, München 1994, 39-59, hier 53; frz.: Le doute de Cézanne, in: SNS, 15-44, hier 35.

determinierten. Als anfängliches Pflichtthema sind sie im Kontext der sie übergreifenden Existenz nur das Monogramm und Emblem eines Lebens, das sich frei aus sich selbst heraus interpretiert.“²¹ Merleau-Ponty ver wahrt sich ausdrücklich gegen jegliche Option für eine Biographie- oder Einflußthese, die die polydimensionalen Lebensprozesse einlinig auf traditionelle Kausalitätsmodelle reduzieren würde: „Hüten wir uns vor der Vorstellung einer abstrakten Kraft, die sich diesen ‘Gegebenheiten’ des Lebens überlagern und die Entwicklung durch Einschnitte verändern würde. Zwar steht fest, daß das Leben das Werk nicht erklärt, fest steht aber auch, daß beide kommunizieren. [...] Von Anfang an fand Cézannes Leben sein Gleichgewicht nur dadurch, daß es sich auf das noch künftige Werk stützte, es war dessen Entwurf, und das Werk kündigte sich in ihm durch Vorzeichen an, die wir aber nicht als Ursachen mißverstehen dürfen, die vielmehr aus Werk und Leben ein einziges gemeinsames Abenteuer machen. Es gibt hier keine Ursachen und Wirkungen mehr, beide werden eins in der *Gleichzeitigkeit eines ewigen Cézanne* [...].“²²

Merleau-Ponty präsentiert durch diese Lesart eine bemerkenswerte Transformation des platonischen Motivs des *epekeina tes ousias*. Dieses gilt nunmehr nicht als Zielpunkt eines jenseitigen Lebens, sondern steigt in die Tiefe eines konkreten Lebens herab, um dort das Leben in seinem Zeichen zu prägen; es *transdeszendiert in die Tiefe*, wie Merleau-Ponty sagt. Die Pointe dieser Interpretation zeigt sich besonders prägnant in ethischer Hinsicht. Alle Probleme einer orthothetischen Anmessung des eigenen Lebens an ein vorgegebenes normatives „Muß“ samt der inhärenten Aporien von Verpflichtung und Bindung werden vollkommen verwandelt: es wird ein *sehendes Leben*, das sich auf der Basis seiner Unvordenlichkeit einem Unsichtbaren öffnet - analog zum unendlichen Suchen des schöpferischen Ausdrucks, dessen Realisierung fortan nur *in diesem so gestalteten Leben* auftreten kann. Und auch das Ringen um den ethischen Ausdruck bedeutet nicht die Setzung eines autonomen und willkürlichen Sinnes, sondern entfaltet ein ethisches Zeichen in einer Zwiesprache mit dem, was *übersteigt und die Einlösung eines Unmöglichen verlangt*. Nicht das Subjekt setzt durch willentliche Entscheidungen und Handlungen einen Lebenslauf und sublimiert solcherart das Leben vom natürlichen Dasein zum „moralischen“ Leben, sondern es ist das Leben, das durch Vernehmen eines ‘anderen Sinnes’ in

²¹ Ebd., 52 f.

²² Ebd., meine Hervorhebung. Das Enigma der Simultanität des „ewigen Cézanne“ ist nun wahrlich eines der dichtesten Schlüsselthemen, das eine eigene Studie verdienen würde.

sich dem Unsichtbaren Platz gibt und darin „pränormative Obligation“ vollzieht.

Diese „Verpflichtung“, die ein ethisches Leben kennzeichnet, emergiert nicht totalitär und tautologisch aus der *Immanenz* eines Lebens, sondern entsteigt in einer Zwiesprache als konkrete Metaphysik dem latenten Leben des Unsichtbaren, wie Proust dies treffend zum Ausdruck bringt. Die Worte Bergottes, mit denen Proust in dichterischer Vision dem Unmöglichen und Unsichtbaren des Lebens eine Stimme, jenseits einer abgelegten Vergangenheit einen Sinn zu verleihen versucht, können für Merleau-Ponty als das Äquivalent zu jenem erwähnten Werk gelten, das nach einem je spezifischen Leben verlangt: „Es besteht kein Grund in den Bedingungen unseres Erdendaseins selbst, weshalb wir uns für verpflichtet halten, das Gute zu tun, zartfühlend, ja auch nur höflich zu sein [...].“²³ Hier wird unausgesprochen nicht nur jede auf einem Begründungsanspruch fußende Ethik in ihrem Geltungsanspruch im Leben abgewiesen. Die platonische Urstiftung selbst wird in ihrem paradigmatischen Charakter, einen quasi normativen Anspruch in der Bindung an Gerechtigkeit zu artikulieren, transformiert: Das unsichtbar Gesetzhaftes selbst ist es, das aus der Sphäre einer unsichtbaren Andersheit heraus als Begehrten zur Einlösung von Obligationen antreibt: „In einer anderen Welt finden wir unbekannte Gesetze, denen wir gehorchen, weil wir ihre Unterweisung in uns trugen, ohne zu wissen, wer sie dort eingezeichnet hat - Gesetze, denen alle vertiefte Arbeit des Geistes uns näherbringt und die unsichtbar [...] einzig den Toren bleiben.“²⁴ Das Paradox einer „vertieften Arbeit des Geistes“ besteht jedoch nicht im rationalen Modus einer *cognitio superior*, sondern im Geben eines Lebens unter dem Unsichtbaren: Das Werk erfordert dieses Leben und vollzieht damit immer erneut eine Bewegung des Überstiegs. Woher kommt dieser Antrieb, unter ständigen Anstrengungen über die normalen Lebensgrenzen hinauszugehen? Woher kommt dieses „unersättliche Begehrten“, die immanenten Bedingungen des Lebens „abfallen“ zu lassen? Auch für diese Bewegung findet sich ein Paradigma. Es ist erneut das Bild des Künstlers, der sich ständig in Mehranforderung nimmt, obwohl es keinen Grund gibt, „[...] weshalb er sich gedrungen fühlen soll, zwanzigmal ein Werk von neuem zu beginnen, dessen Bewunderung seinem von Würmern zerfressenen Leib wenig ausmachen wird, ebensowenig wie

²³ M. Proust: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, übers. von E. Rechel-Mertens, Frankfurt a. M. 1953-57, V, 278 f.; vgl. dazu auch B. Waldenfels: Antwortregister (wie Anm. 14), 563-565; sowie Merleau-Ponty in SU, 195-200, 221, 230, 307 f.

²⁴ M. Proust, ebd.

die gelbe Mauerecke, welche mit soviel Können und letzter Verfeinerung ein auf alle Zeiten unbekannter und nur notdürftig unter dem Namen Vermeer identifizierter Maler geschaffen hat.“²⁵

V. Die genealogische Matrix des ethischen Ausdrucks des Lebens

An dieser Stelle offenbart sich dem phänomenologischen Blick eine bemerkenswerte Parallelität zwischen dem Enigma einer ‘Umkehr des Lebens’ und der Thematisierung eines ethisch verwertbaren *Mehrwertes des Lebens*, wie dies im französischen Denken der Jahrhundertwende radikal zur Sprache kam. Dieser Aspekt versteht sich jedoch nicht als bloßer Ausdruck einer historischen Kontingenz oder als zufälliger Effekt einer genealogisch vorprägenden Matrix. Vielmehr bestätigt offensichtlich diese Überdeterminierung einer inneren Sachhaltigkeit unseres Verdacht, daß bereits in den Vorprägungen eine dunkle Ahnung bestand, in welchem Maße die erfindenden Mehrwerte des Lebens für eine ethische Perspektivik außerordentlich relevant werden.

Bereits im Ausklang des 19. Jahrhunderts wurde die Thematik des Lebendigen jenseits einer bloßen Subsumierung unter der Leitdifferenz von Materialismus und Spiritualismus bzw. von Mechanizismus und Vitalismus mit der Besonderheit einer ethischen Umwendung versehen. Vor dem Hintergrund expandierender Naturwissenschaften und dem Geist des cartesianischen Erbes mit seiner inneren Sinnentleerung des Lebens durch ein mechanizistisch-artificielles Paradigma drängt sich die „Renaissance“ von Lebenspotentialen beinahe als unausweichliche Konsequenz auf. Ganz im Kontrast zu einer Reduktion des Lebens auf einen *Physikalismus*, einen materialistisch regulierten *Mechanizismus*, einen *Idealismus* oder einen *Evolutionismus* kommt die Irreduzibilität eines Überschusses des lebendigen Lebens in den Blick, der sich vorzüglich für den ethischen Ausdruck des Lebens anbietet. Zwar wird hier noch unter den ererbten Prämissen von Autonomie, Wollen und Spontaneität sowie unter einem theozentrischen Vorzeichen ein zu starker Kompromiß mit dem *klassischen* Gefüge der Metaphysik eingegangen, doch zeichnet sich am Horizont bereits das Novum ab, die ethische Option nicht ausschließlich einem rigoros verengten Vernunftmonopol oder einem begründungstheoretischen Anspruch zu überlassen, sondern die verschiedenen Figuren des Überschüssigen, vordringlich die platonische Idee des Guten, als *Anforderung im Leben* selbst zu verankern und mit den veränderten Parametern der Moderne in

²⁵ Ebd.

eine Kohärenz zu bringen. Nun ist die Figur des Überschusses des Lebens noch nicht mit einer schöpferischen Ausdruckskraft oder einer Findigkeit identisch. Wir könnten daher an einer kurSORischen Rekonstruktion relevanter Ansätze erkennen, wie sich die Überführung dieser Figur in einer Art Erfindungskunst des Lebens anbahnt.

Es ist nicht verwunderlich, daß Taine und Renan zwischen 1870 und 1914 in der Nachfolge Schellings und Hegels maßgeblich den französischen Raum prägten, indem sie unter dem Zeichen der deutschen Idealisten den Überschuß des Lebendigen gegenüber mathematisch regierten Ordnungen aufwiesen und für schöpferische Aspekte dienstbar zu machen versuchten. Diese Umwertung versucht Renouvier durch eine Versöhnung von Positivismus und Metaphysik auszugewichten: Hinter der logischen und rationalen Ordnung, die den Kritizismus Kants mit dem Phänomenalismus Humes zu verbinden versucht, steht eine tiefere transrationale Ordnung, die im Aufstieg zu Gott ein christologisch geprägtes ethisches Telos findet.²⁶

Im Vorfeld hatte bereits Maine de Biran in antikartesianischer Geste die Christologie als Überwindung eines reduktiven mimetischen Platonismus durch die Bindung an eine Erfahrungskomponente in eine ‘konkrete Metaphysik des Lebens’ zu verwandeln versucht. In den Mittelpunkt stellt Maine de Biran dabei nicht die cartesianische dualistische Substanzenlehre, sondern ein Element, daß später bei Levinas im Frühwerk auftaucht und das die konstitutive Einheit des personalen Lebens bewirkt - die *Anstrengung*.²⁷ Doch gibt es jenseits der

²⁶ Vgl. dazu den Briefwechsel des Autors mit Secrétan, in dem er sein Entsetzen vor den „verdummenden“ und dezivilisierenden Fortschritten der Naturwissenschaften zum Ausdruck bringt, in: Correspondance de Renouvier et Secrétan, Paris 1910, so 118. S. auch: La science de la morale, 1869, Paris 1927.

²⁷ Schon im Frühwerk von Levinas wird neben Motiven wie der Müdigkeit oder der Langeweile das Moment des ‘effort’ thematisiert. Levinas kritisiert, daß die abendländische Philosophie die condition humaine immer nur im negativen Sinne als Begrenzung des Seins interpretiert hat, so daß Transzendenz nur als Überschreiten dieser endlichen Grenzen gedacht werden konnte. Vor diesem Hintergrund hat z. B. der Vitalismus dem belastenden Gewicht im Sein einen Elan entgegengesetzt, der „dieses Gefängnis“ durch Kraft und Anstrengung zu durchbrechen versucht. Unsichtbare Transzendenz kann hingegen nicht als Figur einer Selbstüberschreitung gedacht werden. S. E. Levinas: De L’évasion, Paris 1982, 69-72. Eine konträr zu Levinas stehende Wendung gibt M. Henry dem Moment des ‘effort’. Die Frage nach dem Sein des ‘ego’ und die anschließend von Kierkegaard formulierte paradox-dialektische Spannung von Körper und Geist hatten Konsequenzen für die vielfältigen Dimensionen des Lebens ergeben: das Tragische oder das Komische, Angst oder Scham, Affektivitäten und Habitualitäten können nur im Rekurs auf das zentrale Phänomen der „Inkaronation“ des Menschen in seinem Leben geklärt werden. Die Sphäre der Subjektivität überblendet sich mit der Sphäre der Existenz, die M. Henry zufolge auf die grundlegende Frage nach dem Sein der Körperlichkeit verweise, das er

Anstrengung eine lebendige Wirklichkeit, der ein universaler und absoluter Charakter zukommt? Maine de Biran lehnt einen ontologischen Aufstieg zum Absoluten - oder Unsichtbaren - ab und wählt als einen Ausgangspunkt das Gefühl der Anstrengung als direkten Ausdruck von Lebensvollzügen. Der Zugang erfolgt also nicht über die spekulativen Vermögen der Vernunft, sondern über die leibliche Verwurzelung in verschiedenen Lebenskreisen, wobei das Gefühl des 'effort' gleichzeitig eine Bindung und somit Verpflichtung vermittelt, aber auch den Entzug des Übersteigenden impliziert. Durch dieses Paradox verwandelt sich die metaphysische Frage in eine moralische Frage. Doch das bedeutet, daß sich das Problem des Absoluten (und des Unsichtbaren) für ihn im Rahmen eines moralischen Lebens stellt.²⁸ Diese Verwandlung konfrontiert den Menschen mit einer neuartigen Aporie: Das menschlich-persönliche Leben kann die Ansprüche der Seele nach einem Absoluten nicht zufriedenstellen und verlangt daher nach einem Überschreiten, deren Kehrseite die unerlässlichen Enttäuschungen, Mühseligkeiten und Bitternisse des alltäglichen Lebens sind. Die Psychologie eines nicht-sensualistischen Gefühls wird durch eine Anthropologie vertieft, deren Akzent mit der Betonung der Anstrengung auf einem Willensmoment liegt, das auf der Gegenseite bei der Suche nach Stabilität und einem Fundament des Daseins durch Geduld und Resignation ausgehöhlt wird. Genau in dieser spannungsvollen Konstellation interveniert das Motiv des Unsichtbaren im Motiv spiritueller *Gnade*. Maine de Biran rekurriert hier nicht auf die platonische Idee, sondern orientiert sich beim Wechselruf zwischen Verlangen der Seele, Affizierung durch Gnade und Antwort in Demut am augustinischen Vorbild des 'inneren Lichtes': „*Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.*“²⁹ Diese Illumination interpretiert Maine de Biran als Frieden der Seele im Fleisch gewordenen Wort, das in seiner Verwandlung dem Paradox des Audrucks bei Merleau-Ponty ähnelt. Der Zugang zum Unsichtbaren erfolgt also nicht auf der Ebene der traditionellen Philosophie, aber auch nicht innerhalb der klassischen Theologie, sondern in einer Erfahrung des Leiblichen, in der die Zeichen von Transzendenz erkannt werden.

in phänomenologischen Analysen bei und mit Maine de Biran untersucht. Dabei wird die *Philosophie der Anstrengung* durch eine *Philosophie der Passivität* kritisiert, die in die eigene Philosophie der radikalen Lebensphänomenologie aus Selbstaffektion führt. S. M. Henry: *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1965.

²⁸ S. G. Le Roy: *L'Experience de l'effort et de la Grace chez Maine de Biran*, Paris 1937, 327; H. Gouhier: *Les conversions de Maine de Biran*, Paris 1977, 322 ff., 360 ff.

²⁹ Augustinus: *De vera religione*, Cap. XXXIX.

Auf diese Weise wird die bereits problematisierte platonische Bindung des Paradigmas von Gerechtigkeit an das geometrisch-mathematische Modell unterlaufen. Das *epekeina tes ousias* oder das spirituelle Unsichtbare sind nicht in einem ‘nirgendwo’ seienden Außen fixiert, sondern *konkret* in der *Tiefe* des Menschen, in der Gott eingraviert ist, eminent als Unsichtbares eingezeichnet. Ravaïsson versucht, dieser Idee ein spezifisches Gepräge zu geben: In der Tiefe seines Lebens west Gott als Form im Stoff „Mensch“ an, er *belebt* und prägt dessen Geist und Leben gegen einen Mechanizismus, der alles auf einen allgemeinen Physikalismus reduziert, aber auch gegen einen Idealismus, der das Leben zu einem logischen Verstehen verflachen läßt.³⁰

Bis zu diesem Punkt konvergieren alle Ansätze in dem Bemühen, eine Priorität des Lebendigen nicht nur zu eruieren, sondern sie als den Überschuß einer ethisch-moralischen Umwendung zugänglich zu machen. Die Konzipierung dieses Mehrwertes zugunsten einer erforderlichen Kraft setzt wohl erstmals mit dem Denken eines produktiv gefärbten Kontingenzen ein, wie es E. Boutroux in seiner Kritik an Monismus, Determinismus und Positivismus der Naturwissenschaften entfaltet. Die Kritik begnügt sich nicht nur mit dem Nachweis, daß der Mensch in seiner Lebendigkeit nicht auf physikalische Gesetze reduzierbar ist, sondern zielt auf den praktischen und lebensweltlichen Umgang mit Kontingenz und Widersetzlichkeit. Das platonische *epekeina tes ousias* wird hier konkret an einen *ethischen Ausdruck im Werk* gebunden, wie er sich paradigmatisch in den praktischen Gestalten

³⁰ So diskutiert Ravaïsson eine Vielzahl von Philosophen gerade unter dieser Perspektive und zeigt dabei die Potentiale des Lebens, auch unter organologischem und vitalem Paradigma, gegen Mechanizismus und Positivismus auf. Eine nicht unbedeutende Beschäftigung kommt dabei auch dem Verhältnis und der Vermittlung von Physik und Moral als zwei verschiedenen Bereichen zu. S. F. Ravaïsson: *La Philosophie en France au XIXe siècle*, Paris 1895. Vgl. insbesondere seine Diskussion von Maine de Biran 178 ff. Aufschlußreich ist die Studie von Janicaud zur Genealogie und Relevanz des Habitusbegriffs, der dem Leben ein unsichtbares Träger- und Vollzugsgerüst gibt und als phänomenologisches Moment nicht zu unterschätzen ist. Die Ursprünge verortet Janicaud ebenfalls in Maine de Biran, dessen Anschluß an Bonnet Ravaïsson jedoch durch eine eigene, aristotelisch inspirierte Interpretation modifiziert, so daß die spirituelle Metaphysik des 17. Jahrhunderts (Pascal, Bossuet, Fénelon) über die Vermittlung Ravaïssons und dessen Verwandlung von Maine de Biran in die „Spiritualität der schöpferischen Evolution“ von Bergson im 20. Jahrhundert führt. S. D. Janicaud: *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaïsson et la métaphysique*, Den Haag 1969.

der „Nächstenliebe“ veranschaulicht, die als eine mögliche Variante einer konkreten Metaphysik des Lebens gelesen werden könnte.³¹

VI. Der ethische Sinn eines erfinderischen Ausdrucks

Nun wäre aber jener Glaube ein Irrtum, daß die bloße Tatsache, Erbe dieser Denkens zu sein, automatisch und allumfassend auch die eigene Position prägen würde. Allein schon die Tatsache, daß Merleau-Ponty nur allzu gut mit Heideggers Mahnung aus dem *Humanismusbrief* vertraut war, daß die Ontologie nicht durch eine Ethik zu ergänzen sei, oder auch Lacans schonungslose Kritik am Paradigma der Nächstenliebe gekannt haben mag³², kann als Anzeige einer Distanz gelten. Wir können gleichwohl folgenden thesenhaften Hintergrund wagen: Zunächst wird der Gedanke einer Notwendigkeit bzw. eines Anspruchs einer Ethik implizit deutlich. Er wird allerdings nicht an das Kriterium der Normativität und das Problem des Maßes gebunden. Gefragt ist vielmehr ein Anspruch, der aus der Dimension des Überschüssigen auftaucht und als *Aufgabe* herausfordert, es ist das Paradox eines pränormativen Müssens, einer Obligation, die jenseits jeder Regel verpflichtet.³³

Ein ethischer Anspruch taucht als *Aspekt einer Erfahrung* auf, die *übersteigt*. Er verlangt folglich eine *Einlösung* und keine nomothetische Anmession. Das bedeutet jedoch im Kontrast zur skizzierten teleologischen und deontologischen Ethik, daß ein ethischer Anspruch sich nicht als *Vorgabe* in der Welt Gehör verschafft, sondern als *Aufgabe* in *das Leben hereinragt*. Hier liegt ein entscheidender Unterschied, der nun wichtig für unsere Problematik wird. Eine Vorgabe verlangt, selbst wenn sie im Widerstand mit kontingenten Faktoren eine gewisse „erfinderische“ Geschicklichkeit erfordern würde, nicht mehr als eine mimetische Befolgung, die Merleau-Ponty zufolge letztendlich in die Gefahr führt, ein Gesetz nur dem Buchstaben nach zu befolgen und in einem *blindem Gehorsam* zu enden. Eine Aufgabe verlangt hingegen die angemessene Antwort auf das Paradox einer Zirkelstruktur: Die Moral und ethische Antwort ist als *Aufgabe* erst zu schaffen und

³¹ Vgl. dazu E. Boutroux: Über den Begriff des Naturgesetzes in den Wissenschaften und in der Philosophie der Gegenwart, Jena 1907.

³² J. Lacan: Le Séminaire livre VII. L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960, hg. von J. A. Miller, Paris 1986, 211-263.

³³ Dem scheinbar widersprüchlichen „Müssen ohne Normativität“ und seinem Erfordernis, nicht einem „blinden Gehorsam“ zu verfallen, bin ich nachgegangen in: Berührung ohne Berührung. Ontologie und Ethik bei M. Merleau-Ponty und E. Levinas, München 1999, 111-129.

hervorzubringen, sie steht folglich im Modus des Gerundivs - und doch ist sie kein Produkt eines bloßen Kreationismus, da sie ja - wie wir sahen - bereits als Unsichtbares in chiasmatischer Zwiesprache anfordert und antreibt.

An diesem Punkt kann eine eigentümliche Konvergenz zwischen dem ethischen Sinn, den das französische Denken anvisierte, und Merleau-Pontys Option, die mit veränderten Parametern arbeitet, herauskristallisiert werden: So wie das Paradigma der Nächstenliebe ein *Werk* erfordert, so kann die ethische Aufgabe auch nur im *Werk* Gestalt annehmen. Die Differenz in dieser Konvergenz wird jedoch im Modus deutlich: Das Werk der Nächstenliebe ist ethisches Engagement, während das Werk einer *Ethik im Gerundiv* eine *ethische Aisthesis* und Erfindungskraft ist. Diesen Aspekt können wir nun ebenfalls thesenhaft beleuchten. Eine Erfindungskraft ist hier also Ausdruck eines „logos, der uns hat“, sie ist mehrdimensional und birgt pränormative ethische Potentiale.

Zunächst muß dieser ethische Sinn, der im Zuge seiner Gestaltung dieses je partikuläre Leben erfordert und der eine Gestalt annehmen soll, einer doppelseitigen Problematik gerecht werden: Auf der einen Seite muß er den dualistischen Faktoren von Einheit und Vielheit, Faktizität und Normativität, Freiheit und Kausalität zugunsten neuartiger Ordnungsparameter entgehen können. Auf der anderen Seite muß er das Dilemma von bloßer Mimesis oder reinem und ethisch indifferenten Kreationismus als Spiel der Möglichkeiten ebenfalls unterlaufen können. Wie ist dies möglich? Als erster Hinweis kann uns Merleau-Pontys Option für das Paradox einer Metaphysik gelten: Die Spannung eines *mehr im weniger* zwingt bereits zu einem erfinderischen Umgang, die eine Abkehr vom herkömmlichen Muster dualistischer Disjunktionen signalisiert. Eine ethische Erfindungskraft des Lebens wird offensichtlich verfehlt, wenn es vor die Alternative von Einheit *oder* Vielheit, Faktizität *oder* Normativität, Freiheit *oder* Kausalität gestellt wird. Merleau-Ponty rekurriert auch nicht auf dialektische Vermittlungsmuster, sondern anisiert den nicht einfachen Gang auf eine dritte Dimension: Einheit und Vielheit werden transzendiert in neuartigen „Kategorien“ wie *Polymorphie* und *Polydimensionalität*, die einen *offenen Plural ohne Zentrierung* und *ohne Indifferenz* ins Auge fassen und Raum für variable und heterogene Aus-Gestaltungen lassen. Der Dualismus von Faktizität und Normativität wird überschritten durch eine Bewegung der Transzendenz, die auf der Seite des leiblichen Lebens im engen Kontakt mit dem Kontingenten und Immemorialen steht, der bereits auf dieser Ebene durch das „Wunder des Leibes“ zur Mehrleistung fähig ist,

Normativität in den Anspruch eines *pränormativen 'devoir'* verwandelt, der auf der dritten Ebene die Dualität von Freiheit und Kausalität durch neue Formen des „Subjektiven“ modifiziert: Eine „pränormative Obligation“ kann schöpferisch nur eingelöst werden, wenn das Subjekt jenseits der herkömmlichen Alternative von Autonomie und Heteronomie fähig ist, erneut ein Paradox zu vollziehen, das einen erforderischen Ausdruck verlangt - die Simultaneität von *Atopie* und *Mehrdimensionalisierung*. Atopie besagt, keinen eigenen Stand mehr zu haben, auf den es sich gründen könnte, und nicht mit der Stimme des Ich als originärer Urheber zu sprechen, sondern als ein *'outis'* sein Leben in der Welt zu führen. Gleichzeitig muß es angesichts dieser Form zu einer *Mehrdimensionalität*, quasi zu einer *Mehrausfächerung* fähig sein, um den widerstreitenden und übersteigenden Ansprüchen gerecht werden zu können. Welche herkömmlichen Faktoren dabei überwunden werden und was dies für ein Leben im Modus des schöpferischen Ausdrucks bedeutet, können wir nun noch andeuten: Gehen wir dazu noch einmal auf das Paradigma der Nächstenliebe zurück. Merleau-Ponty ist bereits vor Lacans Kritik - vermutlich nicht zuletzt unter dem Eindruck der von Nietzsche praktizierten Destruktion - sehr subtil für die Gefahr einer latenten Verdrehung des ethischen Sinns: Mein „Opfer“ als Werk für den Anderen kann auf der Tiefenebene nichts weiter als kaschierter Egoismus sein. Wie ist jedoch ein Leben in „wahrhaftiger Koexistenz“ möglich, d. h. jenseits der Pole von Egoismus und Altruismus, Selbst und Anderem? Dies ist offensichtlich nur möglich, wenn die zugrundeliegenden Strukturen der binären Opposition von ja-nein überwunden werden, und genau an diesem Punkt meldet sich Sartres Philosophie der schöpferischen Kraft des Ausdrucks, die Merleau-Ponty jedoch ebenfalls überschreitet. Sartre geht davon aus, daß „kein a priori Gutes mehr“ zu finden ist und der Mensch in seinem Leben im Angesicht der Faktizität zur Freiheit verurteilt ist: „Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut.“³⁴ Um sowohl die normativen Ethiken wie aber auch die Moralen der Einfühlung, der Sympathie oder der altruistisch inspirierten Nächstenliebe mit ihren Aporien zu überwinden, konzipiert er eine „Moral des Engagements“, die ebenfalls in Anlehnung an das Paradigma des Kunstwerkes modelliert wird, da der gemeinsame Nenner von Kunst und Moral eine „schöpferische Erfindung“ sei.³⁵ Das konkrete Leben wird der Kategorie

³⁴ J.-P. Sartre: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essais, 1943-1948, Reinbek 1994, 124.

³⁵ Ebd., 136, 133.

des schöpferischen Handelns unterstellt, das durch Verwirklichung ein Neues hervorbringt und in diesem Akt Verantwortung bezeugen und realisieren muß. Doch im Kontrast zu Merleau-Ponty meint Verantwortung im und für das Leben hier Eigen- und Selbstverantwortung. Ausgangspunkt des Ethischen ist bei Sartre daher nicht der Andere und keine Zwischendimension, sondern „in der Tat die Subjektivität und das Individuum“. Hier setzt jedoch eine weitere Distanzierung ein: Sartre konzipiert diese Lebensmoral des Engagements im Zuge einer Dialektik der Negativität, derzu folge ein Handeln das Nicht-Sein zu einem Sein bringt. Merleau-Ponty unterläuft dieses duale Schema von Negation und Position bzw. Affirmation, von Kontingenz und Setzung durch das Moment von Ambiguität und Polymorphie: Womit wir es trotz der Aushöhlung des personalen und kollektiven Lebens durch ein anonymes Leben zu tun haben, ist keine Alternative zwischen A und B (z. B. Kommunist-sein oder Nicht-Kommunist-sein), sondern die Situierung in einem ambivalenten und pluralen Feld, das jenseits von „wahr und falsch“ ein plurales Feld des Inkompossiblen eröffnet, ein Feld der „Tiefe“, wo noch *mehrere Beziehungen* in Betracht kommen.³⁶ Die Tiefe veranschaulicht andere Lebensstrukturen - nicht die Alternativen von ja und nein, Subjekt und Objekt, sondern Polymorphie und Chiasmus: Die Tiefe des Inkompossiblen bezeugt, daß „wir nicht zu wählen haben zwischen dem *Für sich* und dem *Für Andere*“, sondern daß wir und der Andere „auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden sind.“ (PdW, 104) Daß diese unabhintergehbar Verflechtung mit dem Anderen nur allzu oft die Form einer *belligerenen Lebensvernichtung* angenommen hat und die Grundlage für die Diskreditierung des „natürlichen“ Lebens zugunsten eines *sublimierten Lebens* bildete, bedarf keiner weiteren Erklärung. Wie wäre es möglich, daß im schöpferischen Ausdruck ein Anderer jenseits des Empirischen und jenseits der als Gattung konzipierten Menschheit angesprochen wird, ein „Anderer, mit dem wir in Koexistenz leben können“, ohne daß wir in eine Totalität fallen?

Ein erster Ansatz ist ein weiteres Mal das *Wunder einer erfinderischen Mehrleistung* des Leibes in seiner *Lebendigkeit*. Es gilt, dies „Wunder“ *auf Anhieb* und *auf einen Schlag* zu vollbringen, jenseits von bewußter Freiheit und Entscheidung. Es gilt, dieses „Wunder“ in *Lebendigkeit* zur *Auferstehung* zu bringen, jenseits einer Spontaneität des Willens. Es gilt, diese Realisierung im Wunder einer „Mehrüberbietung“ einzulösen. Merleau-Ponty erhellt dieses *Wunder* in der Analogie zum Leib, der gegenüber der cartesianischen Substanzenlehre das Wunder eines

³⁶ S. SU, 300, SB, 270; sowie SG, 39-44.

Wirkens *jenseits anderer Bezüge* bewerkstelligt. Dies erlaubt die reversible Umwendung des vorliegenden Sachverhaltes auf das Problem eines Lebens in Koexistenz: „Von einem Leben zum anderen sind die Übergänge nicht im voraus abgesteckt. Durch das kulturelle Handeln installiere ich mich in Lebensformen, die nicht die meinen sind, vergleiche ich sie, mache ich eine mit der anderen verträglich, mache ich mich für alle verantwortlich, entfache ich ein universales Leben - auf gleiche Weise, wie ich mich durch die lebendige und dichte Gegenwart meines Leibes schlagartig im Raum installiere.“³⁷

Diese Äquivalenz wird möglich über den Mehrwert und das Wunder des Leibes, der nichts mit einem Kulturausdruck zu tun hat; ein Wunder zerreißt eine bestehende Ordnung, der Leib entzieht sich diesen dichotomischen Zuordnungen durch das Rätsel eines Überschusses und fungiert als *stiller Deckbegriff des Lebens*, dessen Einseitigkeit und Verfehlungen er durch das Moment des Überschusses ausgewichtet, wie dies exemplarisch am ethischen Ausdruck deutlich wird. Der ethische Ausdruck ist jenes Medium, das verschiedene Bezüge offenhält, verbindet und trennt und uns in eine fremde Gestalt einführt. Er lehrt zu sehen und führt uns in fremde Sichtweisen ein, „die nie unsere eigenen sein werden“ und befreit „uns schließlich von unseren Vorurteilen“ (PdW, 109).

Doch damit dieser Anspruch des ethisch bedeutsamen schöpferischen Ausdrucks nicht ein *bloßes Lippenbekenntnis* oder ein *frommer Wunsch* bleibt, ist ein letztes Mal eine *erfinderische Transzendenz* notwendig, und zwar in Form der bereits erwähnten Mehrdimensionalisierung. Dieses elementare Ethos verknüpft wie in einem Kreuzungspunkt die Momente von Mehrsehen und Mehranforderung in pluralen Beziehungen, die in einer Tiefe wirksam werden. Die Eminenz der Tiefe sprengt nicht nur eine Logik von Autonomie, Identität und Negativität, sondern durchzieht alle Register mit einem Überschuß und einer Pluralisierung, die eine unsichtbare und nicht hintergehbare Außen- bzw. Kehrseite freisetzt. Auf diese Weise wird in dem Maße, wie der ontologische Raum zu einem eminenten Tiefenraum geöffnet wird, auch das „Ich“ pluralisiert und dezentriert. Merleau-Ponty arbeitet mit einer schöpferischen Aisthesis, die er im Rekurs auf Bergsons Unterscheidung zwischen zwei Formen des Ichs in eine konkrete Metaphysik des Lebens umwendet. Hier setzt eine aufbrechende Pluralisierung des Identischen ein, ohne daß das Individuum zu einer bloßen Aufschichtung verschiedener Bewußtseinsebenen dezentriert wird. Bergson hatte die

³⁷ PdW, 106. Man könnte hier den Verdacht artikulieren, ob Merleau-Ponty noch zu stark modalgeleitet ist.

qualitative Multiplizität des „oberflächlichen Ich“ mit der realen Dauer und der homogenen Zeit verknüpft, während das innere bzw. tiefere Ich für Anderes und Unsichtbares geöffnet ist.³⁸ Merleau-Ponty nutzt diesen Gedanken: Wenn eine ethische Dimension sich im Ausdruck konkretisiert, der ein Werk nicht auf ein bereits bestehendes Maß, ein Gebot oder eine Anweisung zurückführt oder das Problem eines Tuns in der diachronen Struktur des „Tun vor dem Hören“ seines gerundivischen, schöpferischen Untergrundes entledigt, ist nicht nur ein eminentes Sehen jenseits einer ontologischen Verengung des Sehens erforderlich, sondern dieses Mehr-Sehen selbst nur in einem Ich möglich, das basal sein Leben in dem Paradox führt, *mehrere Leben gleichzeitig zu haben*. Das Leben unterliegt einem Gebilde anderer Wege und Anforderungen, die es über sich hinaus in eine *Mehransforderung* treiben, die nicht einer Synchronie unterliegt, sondern dem Rätsel einer *ewigen Simultaneität* (SNS, 35) und einem „*unendlichen Logos*“, dessen letzte Wahrheit die *Reversibilität* ist (SU, 177).

VII. Sokrates: Mehrdimensionalisierung im Zeichen des Unsichtbaren

Es ist nicht zufälliger Natur, daß Merleau-Ponty eine pointierte Interpretation einer der nachhaltigsten Gestalten des Geisteslebens, Sokrates, vorschlägt - und es verdient ein besonderes Augenmerk, daß er diese Interpretation unter den Titel „Lob der Philosophie“ stellt. Signifikant ist nun auch hier eine radikale Umkehr des Lebens, denn Sokrates wird nicht unter dem Stichwort des *Geisteslebens* diskutiert, sondern im Zeichen einer *konkreten Metaphysik des Lebens*, eines Lebens, das sich im Zeichen des Unsichtbaren Gestalt gibt, und zwar eine ethische Gestalt jenseits partikulärer Gesetze und partikulärer moralischer Handlungen. Daß dabei die anamnetische Basis zugunsten ontologischer Kategorien von Abweichung, Öffnung und Transzendenz einer kohärenten Deformation unterzogen wird, eröffnet nicht nur die Möglichkeit, den platonischen Boden zugunsten eines erforderlichen Mehrwertes im konkreten Leben aufzuzeigen. In der Überdeterminierung der aisthetischen mit einer ethischen Realisierung von Ausdruck jenseits einer begründungstheoretischen Normativität geht es darum, dem *Mehranspruch* durch das Paradox einer Simultaneität von Atopie und Mehrdimensionalisierung gerecht zu werden. Ein erstes Moment dazu findet sich im Mehrwert der Gabe. Bereits im Rahmen des maieutischen

³⁸ H. Bergson: *Essais sur les Données immédiates de la conscience*, in: *Oeuvres*, Paris (La Pléiade) 1959, 80 ff.

Verfahrens steht Sokrates nicht auf dem Boden der geltenden Ordnung, sondern „außerhalb“, insofern er sich gegen ein von der Philosophie beanspruchtes Wissen auf ein Nicht-Wissen beruft, was einem Ethos des Enthaltens gleicht.³⁹ Der Rekurs auf ein Nicht-Wissen repräsentiert keine bloße Negation, keine Kontrastform oder Antithese, er signalisiert vielmehr eine nicht festgestellte Öffnung für Anderes: Sokrates stellt den Anderen in Frage, ohne selbst positiv eine Antwort zu geben: auf diese Weise überschreitet er bereits den ontologischen Boden des *Theaitetos*. Er wird zum a-topos, der das ethische Leben auf eine Infragestellung umwendet, die den vorgegebenen Boden (Regel, Anweisung, normativ verfaßte Konventionen usw.) zerreißt.⁴⁰ Das anamnetisch-maieutisch angelegte Verfahren des „Gebärens“ kann im Zuge einer kohärenten Deformation zugunsten eines ethischen Verfahrens der Gabe uminterpretiert werden: Sokrates hilft lediglich beim Gebären, er gibt folglich etwas, was er selbst nicht hat, er bringt auf den Weg, ohne selbst zu setzen. Durch diese „Aushöhlung von Positivität“ wird kein Wissen zwischen den Partnern ausgetauscht, das Geheimnis liegt vielmehr in der Infragestellung, die dem Anderen ein Scheinwissen raubt, den Gesprächspartner quasi aus der Höhle seines Sehgefängnisses herausführt und für Unsichtbares öffnet. In der Berührung mit dem Anderen ergibt sich etwas Unbestimmtes - das wesentliche Moment einer Alterierung gegen Klassifizierung und Beherrschung durch Festlegung.⁴¹

Diese Praxis der Enthaltung gewinnt nun in einem zweiten Schritt im Rahmen einer Ethik im Zeichen des Unsichtbaren einen besonderen Stellenwert, denn durch diese „Leerstellen“ und „Lücken“, die keinen defizienten Modus im Sinne eines Mangels oder einer Fehlbarkeit, sondern das konstitutive Formierungsprinzip einer erfindenden Abweichung darstellen, bleibt Sokrates „auf Wahrheit“ geöffnet, ohne diese in einem Sein zu fixieren. Hier kann Merleau-Ponty mit der ethischen Umwendung der Atopie ansetzen und die Grenze zweier wichtiger Modelle von Begründung aufzeigen. Indem sich die Figur Sokrates im Licht der Atopie der Zirkulation von Wissen von Seiendem

³⁹ Daß dieses Beispiel offensichtlich von entscheidender Schlüsselrelevanz ist und paradigmatisch fungiert, zeigt sich an der Situierung unter dem Titel *Lob der Philosophie*.

⁴⁰ Wir erinnern in diesem Zusammenhang daran, daß Levinas die Infragestellung als Paradigma des Ethischen betrachtet. Vgl. auch K. Jaspers: Die großen Philosophen, München 1992, 109.

⁴¹ Ebd., 121. Diesen Aspekt greift Merleau-Ponty gegen die Insistenz auf die Anamnesis auf. Vgl. dazu auch die Interpretation von S. Kofman, daß Sokrates ‘hors catégorie’ auftritt und ‘eminent paradoxal’ ist.

enthält, wird Philosophie als Geben von Rechenschaft transformiert und vom Anspruch auf Grundlegung, Fundierung oder normativer Letztbegründung entbunden. Diese Interpretation eröffnet die Möglichkeit, Philosophie als „bloß verbales Geschäft von Reflexion“ in eine spezifische Konvergenz von Denken und Lebenspraxis zu verwandeln. Merleau-Ponty vertieft eine Form, in der die neuzeitlich getrennten Ebenen von Sein und Sollen, Reden und Tun, Denken und Handeln, Reflexion und Leben durch die Figur eines Chiasmus überbordet werden: das Denken ist schon *mehr* als eine bloß verbale Angelegenheit, es erfolgt vor und jenseits einer Begründung am Leitfaden eines pränormativen, lebendigen Sinnes, der verpflichtet, den eigenen Ansprüchen nachzukommen und sie einzulösen. Durch diese *Konvergenz* werden die Ethik des puren Ästhetizismus als Indifferenz des Erfiederischen und des Pragmatismus als Erfolgsresultat des Erfiederischen überboten und verabschiedet. Doch gleichzeitig gewinnt Merleau-Ponty eine weitere Stoßrichtung, und zwar gegen den herkömmlichen Begründungsanspruch.

Er wendet sich implizit gegen das Kantische Begründungsmodell, deren innere Grenze er in einer Umwendung auf das konkrete Leben veranschaulicht: Gründen stellen sich andere Gründe entgegen - und in dieser Relativierung ist die *Achtung des Gesetzes* verloren. Kant behilft sich angesichts dieser Aporie mit dem Rekurs auf eine vorgelagerte Stimme des Gewissens. Doch bedeutet der Rückstieg von der Ebene der Begründung auf die bescheidenere Ebene der Gesinnung nur die Verschiebung, nicht aber die Lösung des Problems. In der Konstellation zwischen der Position des Angeklagten und dem Urteil der Richter steht Sokrates in der *Grenzzone zwischen Gründen*. Obgleich Sokrates sich im Denken und Leben durch seinen Daimon leiten lässt, beruft er sich im Widerstreit *gleichgestellter und partikularer Gesetze* nicht auf einen „guten Glauben“ oder einen „Götzen“ der Scheinlegitimierung, sondern modifiziert den Zwist durch eine Öffnung auf die Transzendenz des Unsichtbaren. Durch eine Rechenschaftsgabe würde er sich fixieren und in das System der fest fixierten und codierten Regelungen einordnen, doch widerruft er den Zugriff einer Ordnung durch eine Atopie, die ein unmögliches Paradox eröffnet: *Auf dem Boden einer faktischen Ordnung* eine *Abweichung* einzuleben, durch die er das faktisch und kontingent Gegebene in die *Polymorphie* eines *transzendierenden Tiefenraumes* hin übersteigt.

Diese Philosophie im Zeichen einer *Verpflichtung für Unsichtbares* spiegelt sich reversibel auf der Ebene seines Lebens und bewahrheitet damit die beanspruchte Konvergenz von Denken und Leben. Selbst sein

Leben steht im Angesicht des Todes nicht im Zeichen eines Beharrens im eigenen Lebenskreis und seiner egoistischen Bindungen, sondern im Paradox des Unsichtbaren, denn *nicht sich selbst* verteidigt Sokrates, sondern *die Sache*, die Polis. Seine Verurteilung quittiert er nicht mit einem „Gehorsam in Würde“, sondern durch ein „Gehorchen auf ein Gesetz im Widerstand“, jener unsichtbaren Anforderung, sein Leben gegen jeglichen Eigennutz der Sache der Polis zu widmen. Durch diese Wendung stülpt er eine Indifferenz der Perspektiven um und geht auf eine Sache zu; doch hat er nicht die Polis *in ihm* und als *Idee* im Visier, sondern die Polis „um ihn herum“, die Polis der Anderen und der Dritten.⁴² In diesem Einsatz versucht er die Realisierung eines Guten, ohne sich auf eine allgemeine und universale Idee zu berufen. Sokrates spricht vielmehr in seinem konkreten Leben von einer Grenze zwischen zwei Ufern aus, in deren Zwischenraum ihm ein „eminentes Sehen“ erlaubt, die Egologie des eigenen Standortes aufzubrechen und zu einer Mehrdimensionalität zu transzendieren, ohne in die Gefahr eines „guten Gewissens“ und eines „blinden Gehorsams“ zu fallen.

In dieser Grenzzone markiert Sokrates einen lebendigen Berührungs-punkt, der wie im Chiasmus die Achse für die Ineinanderlegung verschiedener Ordnungen bildet. Es ist *dieselbe* Philosophie, die Sokrates zum Erscheinen vor den Richtern zwingt und ihn doch von diesen unterscheidet, es ist *dasselbe* Prinzip, das ihn zugleich universal und singulär macht, und zwar durch eine geheime Polymorphie und Mehrüberbietung. Indem er der Ordnung der Richter durch eine Vernunft „verwandt“ ist, ist er durch einen Mehrwert von ihr getrennt und in Abweichung abgesondert. Für die Richter, die nur auf dem Boden einer Ordnung stehen, ist diese Abweichung unsichtbar, sie ist ein *erfinderisches lekton*, das Sokrates in lebendiger Geste realisiert, ohne es bewußt zu wissen, und das er gleichwohl durch eine Überkreuzung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren ins Werk zu setzen vermag.

⁴² AG, 138. Damit widerspricht Merleau-Ponty der Deutung Hegels, der seinen Worten zufolge aus dem Existierenden heraus in sich selbst flüchtete, um hier das Gerechte und das Gute zu suchen (AG, 137).