

8) M. Merleau-Ponty: Die Phänomenologie des Politischen

Dem Denkstil M. Merleau-Pontys entspricht es, Phänomene zumeist in einer eher indirekten und fragenden Weise auf die Spur kommen zu wollen. Das gilt auch für das Verhältnis von Vernunft und Macht. »So wie jede Philosophie würde auch die, nach der man suchen muß, zu einer Politik inspirieren« (Merleau-Ponty, in: Chapsal 1989, 94). Eine Vernunft, die im Entstehen begriffen ist, ist keine fertige Verfügungsgewalt, aus der Politik abzuleiten wäre, auch löst sie sich nicht in der Kurzatmigkeit direkter Aktionen auf.

a. Autour du politique

Hegelmarxismus und Existentialismus waren im Frankreich der vierziger und fünfziger Jahre Probiersteine für Merleau-Pontys eigene Wege. In einem Vortrag aus dem Jahr 1953 zum Thema *Philosophie und Politik heute*, dessen Resümee einem Briefwechsel mit Sartre aus dieser Zeit beigefügt ist (frz. in: Magazine Litteraire No. 320, April 1994, S. 81 f; dt. in: Literaturmagazin 34/1994, S. 127 ff.), betont Merleau-Ponty bereits die Bedeutung eines Zwischenreichs symbolischer Aktionen, das in *Die Abenteuer der Dialektik* von 1955 dann als Zwischenwelt der Geschichte, der Praxis und des »schöpferischen Ausdrucks« (Merleau-Ponty 1974, 63) gelebter Erfahrungen bezeichnet wird, der weder der Partei das letzte Recht lässt noch auf eine bloße Spontaneität der Massen setzt (vgl. Merleau-Ponty 1994, 149 f.). Mit dieser Betrachtungsweise war eine Perspektive eröffnet, die vielfältige Anschlüsse und Ausarbeitungen ermöglichte. Rückblickend zeigt sich, daß Merleau-Ponty mit seinen Schriften und Vorlesungen an der Sorbonne (1949-1952) und dem Collège de France (1952-1961) in die Entwicklung zahlreicher neuerer französischer Philosophen, die damals noch Studenten waren, hineingewirkt hat. Eine Inspiration für das Politische, die über das Tagesgeschäft hinausgeht, wurde in Deutschland, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht wahrgenommen. Zu sehr lastete auf der Phänomenologie der pauschale Vorwurf, eine traditionelle Theorie zu sein, die sich am klassischen Logos orientiert. Der Phänomenologie Husserls bescheinigt F. Fellmann eine »Distanzierung von der Sphäre der Politik« (Fellmann 1983, 144). Unter der Vormacht der Kritischen Theorie in Deutschland entstanden zahlreiche Vereinfachungen, die lange Zeit die sachliche Nähe von Adorno und Marcuse zur Phänomenologie überspielten (vgl. Schnell 2017, 38f) und Differenzierungen innerhalb der phänomenologischen Bewegung,

die von Merleau-Ponty mit herbeigeführt worden sind, zudeckten. Beginnen wir damit, diesen letzten Punkt aufzuschlüsseln.

b. Scheler – Gurwitsch – Husserl

Bei Max Scheler findet sich eine Dreiteilung. Die Ethik dient dem Gutsein der Person, das Recht der Verwirklichung des Guten in äußerlichen Beziehungen, und die Politik zielt auf eine Verwirklichung des Guten in Staaten. Politisches Machthandeln beruht auf der Interessenlage eines Staates mit Rücksicht auf die Interessen aller anderen Staaten. Politik wird nämlich begrenzt durch ein objektives Solidaritätsprinzip. Es darf nichts geschehen, was dem solidarischen Gesamtheil der Menschheit Schaden zufügen könnte. Das Solidaritätsprinzip bezeichnet eine objektive Gegenseitigkeit und Mitverantwortlichkeit, die Verträge und Versprechen beseelen. Die anfängliche Dreiteilung resultiert aus einer »ewige[n] absolute[n] Rangordnung der Werte« (Scheler 1973, 16). Schelers Versuch geht bekanntlich dahin, die Wirklichkeit nicht als Bündel von Einzelereignissen aufzufassen, sondern sie im Hinblick auf abgeschlossene Wesenszusammenhänge und Wertstufen zu betrachten. Für Merleau-Ponty ist der Rückgang auf Wesenheiten jedoch kein Ziel, sondern Mittel, unser Engagement in der Welt zu begreifen. Abgeschlossene Wesenheiten würden nicht nur ihre eigene historische Vermitteltheit leugnen, sondern auch die Produktivität und Offenheit der Erfahrung austrocknen sowie alle besonderen Ereignisse zum Einzelfall unterm Wesensgesetz degradieren. Gegen diese Form des klassischen Logos, die im Falle Schelers immerhin auch klassische Aussagen zum Ethischen und Politischen bereit hält, führt Merleau-Ponty, wie später in anderer Weise Foucault, Husserls Rede von einem »historischen Apriori« (Merleau-Ponty 1966, 113) an, das feste Formen und Normen enthält, die bestimmten, aber nicht sämtlichen Erfahrungen als Leitbild dienen. In jeder Erkenntnis, auch der Wesenserkenntnis, bleiben positive Möglichkeiten unbestimmt, denn Gegebenes und Gemeintes kommen zu keiner abschließenden Koinzidenz. Merleau-Ponty spricht vom guten Irrtum eines »Unwahren in der Wahrheit« (Merleau-Ponty 1986, 234); ein Gedanke, der sich auch bei Adorno findet. In der neuen Ontologie seines Spätwerkes versucht Merleau-Ponty noch hinter die Dualität von Tatsache und Wesen zurückzugehen.

Von A. Gurwitsch, dessen Einführung der Gestalttheorie in die Phänomenologie Merleau-Ponty nachhaltig beeinflusste, kann gesagt werden, dass er das Politische nur gestreift hat. In seiner frühen Milieutheorie von 1931 wird die Öffentlichkeit als spezielle Art mitmenschlicher Begegnungen gesehen und das Verhältnis zwischen politischem Verkünder und seinen Jüngern im Lichte von Einsfühlung und Verschmelzung

behandelt. Einen weitergehenden Stellenwert, wie etwa bei G. H. Mead, gewinnt dieses Phänomen jedoch nicht. Noch vereinzelter sind die Bezüge zum Politischen in Gurwitschs Hauptwerk über *Das Bewußtseinseinsfeld* (frz. 1957, dt. 1975), welches als generelle Theorie der Organisation von Erfahrung überhaupt alles Soziale nur am Rande berücksichtigt. In diesem Sinn heißt es etwa mit Anklängen an A. Schütz, dass sich von der umfassenden Wirklichkeit der Wahrnehmungswelt verschiedene Sondersphären abgegliedert haben, zu denen auch die der Politik zählt, in der wir als Bürger gelten und handeln. In einer Stellungnahme zu E. Voegelins klassisch ausgerichteter Studie *The New Science of Politics* von 1952 bestätigt Gurwitsch, dass phänomenologisches Denken für eine politische Philosophie relevant sein kann, die die Vernunft gegen den Positivismus verteidigt. So wenig diese vereinzelten Beispiele aussagen mögen, so sehr bleibt doch zu erklären, warum das Politische letztlich zu einer derartigen Nebensache wird.

Kommen wir schließlich zu E. Husserl, dessen reichhaltige Analysen Merleau-Ponty nie unterschätzt hat. K. Schuhmann erinnert in seiner Auswertung der nachgelassenen Manuskripte daran, dass Husserl das »Fehlen einer Phänomenologie der Politik sehr wohl als einen Mangel erfahren und gesehen hat« (Schuhmann 1988, 28), den er vor seinem Tod jedoch nicht mehr selbst beheben konnte. Es bleiben Einzelnotizen und Fragmente. Auch Husserl identifiziert Politisches mit dem Staat. In der Hauptsache erscheint der Staat als Beispiel für die konkrete Ausformung des Gemeingesistes, der ein umspannender Sinn höherer Stufe ist. Energischer werden die Versuche, wenn Husserl von der statischen in die genetische Betrachtung übergeht. Seine These lautet dann: »Ein Staat erwachsend aus einer natürlichen Abstammungsgemeinschaft, erwachsend als Gemeinschaft der Unterordnung des Willens unter eine Autorität« (Husserl 1973, 110). Es geht Husserl offensichtlich darum, den Staat der Alternative von natürlicher Ordnung oder künstlichem Zwangsverhältnis zu entziehen. Vermutlich setzt er damit die alte Hallenser Tradition des Chr. Thomasius fort, der einen Mittelkurs *inter Hobbesianos et Scholastico-Aristotelikos* zu steuern versuchte. Das Aufkommen des Staates ist bei Husserl jedoch von vornherein von einer Gesamtteleologie durchwaltet, die den Staat in dem Maße absterben lässt, so heißt es in sachlicher Nähe zu Fichte, wie die vom Staat zu regelnden Konflikte selbst überwunden werden. Eine Monadenharmonie ist der maßgebliche Leitfaden, der Philosoph gewinnt die Position eines Funktionärs der Menschheit. Um nun die Positionen von Gurwitsch und Husserl einschätzen zu können, müssen wir einen Schritt hinter deren Äußerungen zur Politik zurücktreten.

Bei allen Unterschieden, die zwischen Husserl und Gurwitsch bestehen, kommen beide doch darin überein, dass es ihnen um den Nachweis einer grundlegenden Harmonie der Erfahrung geht. Grundsätzlich ist

diese, da ihr keine Zerstreuung und kein Konflikt vorausgeht. Husserl bestätigt dieses mit den Worten, dass »wirkliches Sein sich ursprünglich durch Einstimmigkeit der Erfahrung konstituiert« (Hussel 1950, 135). Für Gurwitsch beruht der Wahrnehmungsprozess auf einer Einheit, das heißt auf »Harmonie« und »Einstimmigkeit« (Gurwitsch 1975, 174). Diese Harmonie bringen Husserl und Gurwitsch in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck. Beide Male setzt sich die Erfahrungsharmonie bis zu einer sozialen und politischen Einstimmigkeit fort, welches der Grund dafür ist, dass das Politische mehr oder weniger zur Randerscheinung wird. Der Gedanke der Harmonie, welcher auf Leibniz zurückgeht, wird von Gurwitsch in seinem Leibnizbuch nachhaltiger als von Husserl verfolgt. Gurwitsch orientiert die phänomenologische Erfahrungslehre an dem in der göttlichen Schau sich realisierenden Geometral und behauptet, dass das hervorragendste Beispiel der »Auffassung des Geometrals als aus der Konkordanz der Perspektiven erwachsend ..., Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung darstellt« (Gurwitsch 1974, 241). Das damit beschlossene Projekt einer Verbindung von Phänomenologie und Rationalismus, welches Gurwitsch offensiv, Husserl eher indirekt und gebrochen betreibt, schließt ein, dass das Erfahrungsleben und das soziale Miteinander letztlich als eine harmonische Koexistenz von Perspektiven, Deutungen und Akteuren verstanden werden kann. Den Hintergrund bildet die Vorstellung einer harmonischen Welt und Welterfahrung, die über alle Konflikte und Gewaltsamkeiten erhaben ist.

c. Merleau-Pontys Widerspruch

Gegen diese Art des klassischen Logos der Phänomenologie lässt sich mit Merleau-Ponty einwenden, wie bereits angedeutet, dass »die Wahrnehmung« kein harmonischer Einigungsprozess, sondern ein »gewaltssamer Akt/acte violent« (Merleau-Ponty 1966, 414), ein gewaltsames Geschehen ist. Die Gewaltsamkeit ist unvermeidlich, da jede Wahrnehmung mehr behauptet, als sie wirklich erfasst. Die Radikalisierung des Phänomens der Mehrmeinung führt zu der These, dass wahrnehmend das Gegebene überschritten wird, ohne dass diese Überschreitung durch zureichende Gründe abgedeckt ist. Eine als vollendet vorausgesetzte Erfahrungsentfaltung entsteht durch eine Verendlichung, die Einschnitte macht und Grenzen zieht, die auch anders sein könnten. Damit ist nicht nur gemeint, dass der Mensch als endliches Wesen keine im Unendlichen liegenden Ziele erreichen kann, sondern dass Begrenzungen gesetzt werden, ohne sich dabei, wie noch Platon (vgl. *Phaidros* 265 e-266 a), auf eine eindeutige Vorzeichnung in einer Ordnung der Dinge berufen zu können. Das Eingeschnittene und Abgewiesene fügt sich nicht in einen vorausgesetzten Erfahrungseinklang, vielmehr droht es die

Erfahrungskohärenz zu sprengen. Die nichtegologische Bewusstseinsphilosophie sieht sich mit der These konfrontiert, dass »die Gewalt unser Los ist, dadurch daß wir inkarniert sind« (Merleau-Ponty 1990, 153). Eine Gewalt, die den Logos der ästhetischen Welt mitbestimmt. Diese Einsicht bringt auch Husserls Bemühungen ins Wanken, wenngleich anzumerken bleibt, dass dessen Analysen stets viele Wege erproben und entgegen den Behauptungen der *Rechtshusserlianer* nicht in ein System münden. Der klassische Logos wirkt bei Husserl an der Stelle fort, wo er der Uroriginalität der Wahrnehmung bescheinigt, die Selbigkeit der Erfahrungsdinge zu gewährleisten, so daß wir zu einer allgemeinsamen und harmonischen Welt für jedermann gelangen können. Alles Handeln und Sprechen setzt eine Schicht identischer Dinge voraus, über die, durch alle Variationen hindurch, die soziale Einigung prinzipiell möglich ist. Dagegen führt Merleau-Ponty ins Feld, dass die Wahrnehmung nicht einseitig als Präsentation zu verstehen ist. Ausgangspunkt ist die grunddifferentielle Relation von Erfahrung und Aussprache, die Merleau-Ponty zu einer Lehre vom schöpferischen Ausdruck ausgebaut hat. Alles Gegebene tritt nie rein als es selbst auf, da es immer auch das Produkt einer Deutungs- und Ausdrucksleistung ist. Dafür lassen sich sogar Belege bei Husserl finden.

Diese massiven Aussagen ändern am klassischen Logos alles: nun ist nicht mehr die Einigung der Urmodus der Erfahrung, sondern eine Vulnerabilität, die Merleau-Ponty als Gewaltsamkeit beschreibt, die aufgrund unserer Leiblichkeit unvermeidlich ist. Die Welt hat Risse, innerhalb derer es aber etwas zu gestalten und schaffen gilt, wie Castoriadis uns lehrt. Dafür benötigen wir ein Verständnis des Politischen, das von einem ethisch grundierten Impetus getragen werden müsste.

d. Auf dem Weg zu einer Phänomenologie des Politischen

Merleau-Pontys eigenes Theorieangebot, das die klassischen Logoi umarbeitet, beginnt und endet nicht in der Sonderinstitution des Staates, vielmehr sucht es unterhalb ihrer Macht- und Konfliktdimensionen auf, die bereits in die Sinn- und Bedeutungsbildung verwoben sind. Hinsichtlich dieser Radikalität besteht eine gewisse Nähe zu H. Plessners politischer Anthropologie (vgl. Schnell 1998). Es ist bekannt, dass Merleau-Ponty von sich aus in *Humanismus und Terror* (1947), *Die Abenteuer der Dialektik* (1955) und in zahlreichen Aufsätzen des Sammelbandes *Signes* (1960) einen gehörigen Schritt auf die politische Philosophie zugegangen ist. Wir nehmen diesem Schritt nichts von seiner Bedeutung, wenn wir feststellen, dass er zu keiner ausgearbeiteten Theorie des Politischen geführt hat. Jedoch finden wir im Zusammenhang mit der Lehre vom schöpferischen Ausdruck politische Aspekte, die in die

Richtung einer Phänomenologie des Politischen weisen (vgl. zum Nachfolgenden: Schnell 1995).

In seiner Umarbeitung des Rationalitätsbegriffs richtet sich Merleau-Ponty gegen die teleologischen Bestände, die Husserl und Gurwitsch dem Streben nach Harmonie zugrunde legen, wie auch gegen Schelers Annahme einer Ordnung, die fertig ist oder es wird. Der neue Ausgangspunkt ist eine dialogische Rationalität, die B. Waldenfels zu einer »responsiven Rationalität« (Waldenfels 1994, 333) fortgeführt hat. Schon für die von Merleau-Ponty verfochtene Version von Rationalität sind die Momente von Frage und Antwort entscheidende Elemente. Im Unterschied zu der in sprachphilosophischen Theorien geläufigen Annahme, dass es sich hierbei um ein Antworten auf bloße Informationsfragen handelt, setzt Merleau-Ponty wesentlich radikaler an. Er geht von einer Fraglichkeit des Seins aus, auf die alles Handeln und Sprechen ein antwortendes Eingehen ist. In diesem Sinne versteht Merleau-Ponty »unsere Situation« als eine »offene«, die zu »privilegierten Weisen ihrer Auflösung [heraus]fordert, von sich aus dabei aber ohnmächtig ist, eine solche herbeizuführen« (Merleau-Ponty 1966, 502). In einem anderen Zusammenhang heißt es, dass »das Sein Schöpfungen von uns verlangt, damit wir es erfahren« (Merleau-Ponty 1986, 254). Jeder Handelnde und Sprechende wird als ein Antwortender verstanden, denn er besteht »aus der Erwiderung auf diese an mich gerichtete Aufforderung« (ebd., 27). Die Dinge kämpfen um Beachtung, wollen von sich aus »etwas besagen« (Merleau-Ponty 1966, 12) und stellen den »Anspruch« (Merleau-Ponty 1984, 74), zur Artikulation zu kommen. Der im Handeln und Sprechen verkörpert Ausdruck verhilft dem, »was das Schweigen wollte und nicht erreichte« (Merleau-Ponty 1986, 228), zur Verwirklichung. An diesen Stellen finden wir den Ansatz eines ethischen Beweggrundes, den erst Bernhard Waldenfels später ausarbeitete.

Merleau-Ponty verarbeitet seinerseits die gestalttheoretische Lehre vom Aufforderungscharakter der Dinge, die Appelle an uns richten (vgl. Merleau-Ponty 1985, 80), und überschreitet diese Lehre zugleich. Wie Waldenfels gezeigt hat, ist in diesem Kontext insgesamt eine Ambivalenz zu beachten. Als Motor des Ausdrucksgeschehens sieht Merleau-Ponty nämlich zwei Triebkräfte vor, deren Eigenheiten letztlich nicht völlig bestimmt werden. Einmal handelt es sich um Ausdrucksmöglichkeiten, die verwirklicht werden. Andererseits nähert sich Merleau-Ponty wohl auf vorsichtige Weise der Ethik von Levinas, wenn er von Ansprüchen ausgeht, die nicht wie Möglichkeiten realisiert werden können, sondern zu verwirklichen sind. Damit gewinnt der Ausdruck Momente der Unausweichlichkeit (vgl. Waldenfels 1995, 118 ff.).

e. Der Ausdruck und die dialogische Rationalität

Schöpferisch ist der durch die dialogische Rationalität gekennzeichnete Ausdruck, weil er etwas schafft, was ohne ihn nicht sein würde. Er übersetzt Erfahrungen in Sprache, doch einen Urtext der Erfahrung gibt es nicht als solchen, sondern nur im Ausdruck (vgl. Merleau-Ponty 1985, 73), nicht als fundierende Sinnschicht. Merleau-Ponty spricht deshalb auch von einem »Paradox des Ausdrucks« (Merleau-Ponty 1986, 189), der eine Erfahrung übersetzt, die aber erst zum Text wird durch das Wort, welches sie wachruft (vgl. Merleau-Ponty 1968, 41). Jedoch ist kein Ausdruck vollständig, er sagt nie alles, was sagbar ist; er produziert weder das absolute Wissen einer totalen Ausgesagtheit (H.-G. Gadamer) noch ein unglückliches Bewusstsein. Indem er etwas zur Sprache verhilft, bringt er anderes zum Schweigen. Auf diese Überlegung gründet Merleau-Ponty die Annahme einer gleichermaßen begrenzenden und begrenzten Vernunft, die eine Alternative zur einheitlichen Vernunft der klassischen Phänomenologie ist. Von hier aus gelangen wir indirekt zu den politischen Dimensionen der Ausdruckslehre. Die Artikulation des Ausdrucks ist eine »Macht des Ausdrucks/puissance de l'expression« (Merleau-Ponty 1966, 216). Die Unvermeidlichkeit, anderes zugleich zum Schweigen zu bringen, eine Gewaltsamkeit (»Gewalttätigkeit der Sprache/violence de la parole«; Merleau-Ponty 1984, 155), die keine instrumentelle, sondern eine ursprüngliche Gewalt ist, die die Schaffung von Handlungs- und Sprechfeldern mitbestimmt. Die Reichweite einer »ursprünglichen Gewalt(tat)/violence« (Derrida 1991, 13) wird von Derrida im Zusammenhang mit politischen Gründungen untersucht, die wir bereits im Falle von Kant und Hegel in den Blick genommen hatten. Eine solche Gewalt beschränkt sich nicht auf menschliche Angelegenheiten, sie kann auch auf Dinge, die Merleau-Ponty zufolge keine wertlosen Rohstoffe (J. Locke), sondern »sprechend und bedeutungsvoll« sind, also »etwas sagen« (Merleau-Ponty 1966, 159) wollen, übergreifen. Dieser Gedanke findet bei M. Foucault einen Nachhall, wenn dieser sagt, man müsse »den Diskurs als eine Gewalt begreifen, die wir den Dingen antun« (Foucault 1977, 37). Einen an Merleau-Ponty erinnernden Zusammenhang von Sinn und Gewalt in der politischen, dichterischen und philosophischen Rede betont schließlich auch P. Ricœur (vgl. Ricœur 1967). Auf eine Differenzierung politischer Grundbegriffe gehe ich weiter unten kurz ein. Zuvor gilt es zu zeigen, wie das Politische überhaupt explizit zum Thema wird.

f. Auf dem Weg zur politischen Delegation

Der Radikalität von Merleau-Ponty entspricht es, dass das Politische nicht von außen als neuer Untersuchungsgegenstand hinzutritt, vielmehr

ist es durch eine stärkere Ausdeutung der politischen Dimensionen der Ausdruckslehre zu gewinnen, so dass wir schließlich von einem politischen Ausdruck sprechen können, der mit ästhetischen und ethischen Implikationen versehen ist. Zunächst erweitert Merleau-Ponty die Annahme, dass die Dinge etwas besagen wollen und es nur durch den Ausdruck vollbringen, auch auf die Anderen und jedes mich selbst. Von einer reproduktiven Kundgabe und Kundnahme (K. Bühler) wird eine produktive Zwischenhandlung unterschieden, die ein nachträglicher Ausdruck vorgängiger Erfahrungen ist und ein Mehr als die Summe von Einzeläußerungen realisiert. In dieser Inter-Aktion »konstituiert sich zwischen mir und dem Anderen ein gemeinsamer Boden« für ein »gemeinsames Tun« (Merleau-Ponty 1966, 406). Dieser Boden ist ein Handlungs und Sprechfeld, welches durch variable Grenzen strukturiert ist. Diese Überlegungen nehmen eine Wende ins Politische, wenn man die Zeitlichkeit des Ausdrucks, die gleichermaßen politisch und phänomenal ist, zunächst in ihrer traditionellen Form berücksichtigt. Auf die Präsenz des Wahrnehmens folgt die wiederholende Repräsentation des Sprechens. Auf die Gegenwärtigkeit eines ursprünglichen Willens des Volkes die reproduktive Tätigkeit der politischen Repräsentanten. In beiden Fällen ist ein schöpferischer Ausdruck unmöglich, der etwas schafft, das es nur durch ihn gibt. Indem Merleau-Ponty mit seiner Ausdruckslehre das empiristische Doppel von Präsentation und Repräsentation unterläuft, verändert sich auch die politische Zeitlichkeit. Ein Publikum weiß erst durch einen Nachtrag, was es zuvor schon im Begriff zu sagen und zu tun gewesen ist. Der politische Ausdruck ist ein Rückgang auf eine »Vergangenheit ..., die niemals Gegenwart war« (Merleau-Ponty 1966, 283). Merleau-Ponty führt den Ertrag seiner Kritik an der Präsenzlehre, die später von Foucault und Derrida, welcher einen Zusammenhang von sprachlicher und politischer Repräsentation bei Benjamin findet (vgl. Derrida 1991, 61 f., 103 f.), fortgeführt worden ist, im Wesentlichen in zwei großen Themenbereichen vor. Als Beispiele werden Proust und Lenin gewählt, wobei das marxistische Vokabular und Personal nicht zu voreiligen Abwehrreaktionen führen sollte. Es gilt zu verstehen, wie sich ein Ausdruck »seine Gemeinde selbst schafft« (Merleau-Ponty 1966, 213). Zunächst führt Merleau-Ponty dazu das »Paradoxon vom Dichter und vom Menschen« an. Der Menschen Erfahrungen sind der Gehalt eines Werkes, doch um wahr zu werden, »harrt das Erlebnis einer Bearbeitung, die den Dichter von der übrigen Menschenwelt absondert« (Merleau-Ponty 1968, 23). In einem anderen Zusammenhang geht es um politische Wortführer und ihren »schöpferischen Ausdruck ... der Arbeiterklasse. Hier«, im Politischen, »wie überall ist der Ausdruck schöpferisch« (Merleau-Ponty 1974, 63). Er kann jedoch nicht auf ein bereits reifes Publikum und eine schon reife Wahrheit bauen, wie es Hegel noch vorsah (vgl. *Phänomenologie des Geistes*, Ende d. Vorrede). Beide

Themenbereiche enthalten in struktureller Hinsicht dasselbe Argument: Erst der Ausdruck schafft die Differenz zwischen dem literarischen bzw. politischen Publikum, dem Dichter bzw. dem politischen Wortführer und der thematisierten poetischen oder politischen Angelegenheit. Diese Differenz bestimmt die variablen Strukturen eines öffentlichen oder politischen Feldes. Merleau-Pontys Beitrag zu einer Phänomenologie des Politischen und damit zum Verständnis des Politischen besteht in einer Aufhellung der *politischen Delegationsbeziehung*. Wir befinden uns damit mitten in einem klassischen Problem politischer Öffentlichkeit. Thematisch geht es, kantisch gesehen, um den öffentlichen Gebrauch der Vernunft und die Frage, in welchem Sinn jemand im eigenen Namen zu sprechen in der Lage ist. Diese scheinbare Sonderproblematik gewinnt noch in einer anderen Hinsicht eine allgemeine Relevanz.

g. Abgrenzung von der sprachanalytischen Philosophie

Bekanntlich hat die sprachanalytische Philosophie den Psychologismus/Platonismus-Streit in der Bedeutungstheorie durch eine Wende zur Sprache aufzulösen versucht. Die Verbindung mit der Delegationsproblematik ist an der Stelle gegeben, wo H. Putnam die These vertritt, dass die Extension von Begriffen nicht vom psychischen Zustand der Sprecher, sondern vom soziolinguistischen Zustand des Sprachkollektivs festgelegt wird (vgl. Putnam 1990, 37 ff.; und 1993, 54 ff., 206 ff.). Das Kollektiv gliedert sich in Durchschnittssprecher und sachkundige Sprecher, zwischen beiden Gruppen besteht eine sprachliche Arbeitsteilung. Es ist weder zu erwarten noch notwendig, dass jeder Durchschnittssprecher die genaue Extension von Begriffen kennt, im Zweifelsfall verlässt man sich auf die Sachkenntnis von Experten, worin das Wesen der Arbeitsteilung besteht. Es ist nicht alles Gold, was glänzt, jeder Anschein wird aber spätestens von den Augen des Juweliers durchschaut. Somit verfügt das Sprachkollektiv insgesamt über die Extension von Begriffen. Realistisch ist dieser Standpunkt, indem er etwa P. Feyerabends Hoffen auf die Laien begrenzt. Putnam betont ausdrücklich, dass die sprachliche Arbeitsteilung eine Universalie ist, die nicht vernachlässigt werden dürfe. Innerhalb ihrer geben Durchschnittssprecher dem Experten einen Vertrauensvorschuss, sie beugen sich bereitwillig seinem Urteil. Der Experte hat eine höhere Autorität (M. Dummett). Unzweifelhaft gerät die analytische Bedeutungstheorie hier in den von Hobbes bis Bourdieu untersuchten Bereich des Autoritätsdiskurses, der politischen Semantik und der Teilung politischer Arbeit. Die Analytik bleibt ihrerseits jedoch hinter dem Reichtum jener Aufweisungen zurück, die zeigen, wie jemand zur Autorität wird, die im *Namen von ...* sprechen darf. Somit erweist sich die Analytik in diesem Punkt als eine Abstraktion, die nur durch eine

Ausklammerung ethischer und politischer Dimensionen (P. Ricœur) zu sich selbst kommen kann. Dabei hatte schon Wittgenstein (*Philosophische Untersuchungen*, §2) darauf hingewiesen, dass Akteure in einem Sprachspiel nicht in gleicher Weise autorisiert sind, Dinge beim Namen zu nennen.

b. Die Delegation: Wortführer und Publikum

Die Sache der Delegation bedeutet, dass ein Akteur (Wortführer) im Namen und Auftrag einer Gruppe (Publikum) deren Angelegenheit vertritt. Die Logik der Ermächtigung des Wortführers kann verschiedene Formen annehmen, je nachdem, ob man von der Partei als Abbild des Proletariats, vom Parlament als Vertretung von Bürgerinteressen oder von Bürgerinitiativen als andersartigem Selbstausdruck eigener Anliegen ausgeht. Die Krise der politischen Repräsentation, von der heute vielfach die Rede ist, verweist auf Grenzen der Ermächtigung. Zu Lebzeiten äußerte sich Merleau-Ponty bereits kritisch zur Diktatur der Partei, ohne deshalb den Liberalismus zu idealisieren. Seine Überlegungen gewinnen an Kontur, wenn wir sie mit zwei klassischen Konzepten des Liberalismus konfrontieren. Bei J. Locke ist bekanntlich das Eigene vorausgesetzt. Das Eigentum am Leibe und an materiellen Dingen wird von der Politik geschützt. Das Eigentum an stummen Ideen wird von der Sprache kundgegeben. Wer arm an Dingen ist, fällt aus dem Schutz der Institutionen heraus, da es keine Sozialpolitik gibt. Dieser von Marx eingehend untersuchte Gedanke wird heute noch von R. Nozick verfochten. Wer zudem arm an Ideen ist, hat nichts zu sagen und findet auch keine Fürsprecher. Aus dieser Theorie des Eigenen folgt, dass ein politischer Wortführer »als Ebenbild, als Ausdruck und als Repräsentant des Gemeinwesens anzusehen ist, dem die Gemeinschaft den in Gestalt ihrer Gesetze bekundeten Willen vorschreibt« (*II. Abhandlung über die Regierung*, Nr. 151). Der politische Repräsentant wiederholt und bildet damit die schon präsenten Ideen und Interessen des Volkes ab. Merleau-Ponty bricht hingegen mit einem Ausgang von solch fertig vorausgesetzten Fundamenten. Der politische Ausdruck realisiert stumme Ansprüche, die noch nicht als definitiv Eigenes ausgebildet sind. Wenn wir gegenüber Locke den Ansatz von Th. Hobbes radikalisieren, ändert sich das Modell des Eigenen. Ein Autor ist Eigentümer von Handlungen. Doch dieses Eigene ist kein fixer Ausgangspunkt. »Die Worte und Handlungen einiger künstlicher Personen werden von den durch sie Vertretenen als eigene anerkannt« (*Leviathan*, Kap. 16). Ein Autor entsteht, indem er vertreten wird und damit die fremden Handlungen und Worte des Vertreters als eigene anerkennt. Darin verbirgt sich die extreme Möglichkeit, dass der politische Repräsentant das Eigene konstruiert. Für Merleau-Ponty antwortet der

politische Ausdruck hingegen auf etwas, das zu sagen ist, auf Ansprüche, von denen das entstehende Publikum erfährt, dass es sie schon als *res publica* im Begriff zu haben war. Der politische Ausdruck ist insgesamt weder nur Abbild noch nur Konstruktion, sondern Verwirklichung einer stummen Rede, die durch die Artikulation in eine fremde Ordnung gebracht und zum Eigenen wird, an dem die Wunde der Verletzung durch die Rede nie heilt. Insofern ist auch eine Krise der Repräsentation kein Unheil, das ausschließlich von außen in scheinbar wohlgeordnete Verhältnisse einbricht.

i. Hannah Arendt

Eine weitere Möglichkeit zur Präzisierung von Merleau-Pontys Ansatz bietet die Analyse politischer Grundbegriffe. Die Sachgehalte dieser Begriffe wären mit H. Arendt als »politische Phänomene«, die einer »sprachlichen Artikulation bedürfen« (Arendt 1986, 20), aufzufassen. Ich beschränke mich auf einige Anmerkungen. Der Begriff der Macht gehört in den Kontext der Produktivität des Sprechens und Handelns. Er wäre in einer Diskussion mit M. Weber, Foucault und anderen Autoren zu verdeutlichen. In jedem Fall ist Macht von einem freien Willen oder einer grundlosen Tat freizuhalten, da sie aus Zwischenhandlungen erwächst, die allem Machthaben und jeder Herrschaft vorausgehen. In dem Rationalität und Ordnung verwirklicht werden, realisiert sich Freiheit. Sie stiftet neuartige Selbst-, Welt- und Fremdbezüge. Freiheit ist nicht nur Negation und Bruch mit dem Gegebenen (Sartre), sondern auch eine neue Fixierung, die sich jedoch nicht zu einer Totalität (Hegel) aufspreizt. Jedes öffentliche Feld ist in unterschiedlicher Weise ein »Feld der Freiheit/champ de la liberté« (Merleau-Ponty 1966, 515), in dem sich Handlungsmöglichkeiten und -anforderungen in nähere und fernere gliedern. Gewalt wirkt schließlich bei allen Thematisierungen und Feldstiftungen mit, da der politische Ausdruck etwas öffentlich artikuliert, indem er Anderes und Andere zum Schweigen bringt. Das Abgewiesene ist allerdings nicht schlechthin irrelevant, es beansprucht weiterhin, Gehör zu finden. Im Unterschied zur politischen Phänomenologie H. Arendts gibt es für Merleau-Ponty keine naturgemäße, in den Sachen selbst verankerte »Scheidelinie zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten« (Arendt 1981, 38), die festlegt, was öffentlich zur Erscheinung kommen darf und was nicht. Im Handeln werden Grenzen vielmehr gesetzt und nicht nur entdeckt. Daraus resultiert, dass es »keine letzte Wahrheit« (Merleau-Ponty 1974, 66) der Welt gibt. Jedoch ist die politische Vernunftordnung (Platon, Aristoteles, Hegel, Arendt) nicht durch eine aufgezwungene und bloß durchgesetzte Notordnung zu ersetzen. Obwohl keine Logik frei von Kontingenzen ist, antwortet der Ausdruck immer

noch auf die Herausforderungen einer Fraglichkeit des Seins, indem er etwas realisiert, das nicht vorausbestimmbar ist und doch auf unsere Situation eingeht.

j. Merleau-Ponty im Licht von Nachfahren und Wahlverwandten

Es ist nicht zu leugnen, dass sich die Ausdeutung zahlreicher Motive in Merleau-Pontys Phänomenologie des Politischen einer rückwärtigen Lektüre verdankt. Im Lichte der Nachfahren und Wahlverwandten wird sichtbar, welche Potentiale in Merleau-Pontys Philosophie angelegt sind.

Wenn wir den Bogen zunächst etwas weiterspannen, zeigen sich einige sachliche Verwandtschaften zum amerikanischen Pragmatismus, sofern man diesen nicht als Variante des Nutzendenkens, sondern als »Theorie situierter Kreativität« (Joas 1992, 197), die sich zu einer »kreativen Demokratie« (J. Dewey; ebd., 290) spezifiziert, versteht (vgl. Schnell 1994). Gezielte Anlehnungen in der Frage der Produktivität der Rede, der Ontologie und der Möglichkeiten einer politischen Zeitdiagnose unternimmt P. Ricœur (vgl. Ricœur 1974). Eine genuine Fortführung, die Politik und Kreation in den Mittelpunkt rückt, betreibt C. Castoriadis. Er zeigt, daß schöpferische Handlungen ontologisch nur realisierbar sind, wenn das Sein als Magma oder rohes Sein nicht voll in sich bestimmt ist, so daß überhaupt etwas vom Nichtsein ins Sein treten kann. Geschichte ist der Bereich »ontologischer Schöpfung« (Castoriadis 1984, 335), die Typen des Gesellschaftseins schafft und nicht nur teleologisch entfaltet. Schöpfung ist insofern eine *creatio ex nihilo*. Castoriadis setzt sich damit von den kausalen und deterministischen Modellen des Hegelmarxismus ab. Das »Nicht-Kausale« erscheint als »schöpferisches Verhalten«, als »Institution einer neuen gesellschaftlichen Regel, Erfindung eines neuen Gegenstands oder einer neuen Form« (ebd., 77). Die Institution der griechischen Demokratie ist für Castoriadis das Beispiel einer ontologischen Schöpfung. Die Polis ist eine instituierende Gesellschaft, die sich selbst instituiert und dadurch ihre innere Struktur entstehen lässt. Kreation ist Autonomie in sozialer und normativer Hinsicht, ohne sich einem Gesetz unterstellt zu wissen. Alle Gesetze sind selbst Schöpfungen. Diese Annahme tendiert dazu, den klassischen Autonomiedenkern in einen Kreationismus aufzulösen. Die direkte Demokratie der Griechen ist für Castoriadis schließlich insofern ein Vorbild für die Moderne, als sie die Krisenanfälligkeit der politischen Repräsentation und Delegation unterläuft. Die darin enthaltene These einer Einheit von Macht und Gesellschaft bringt Castoriadis in einen Gegensatz zu C. Lefort. Beide führen das revolutionäre Projekt der Gruppe *Socialisme ou Barbarie*, der sie in den fünfziger Jahren angehörten, auf unterschiedlichen Wegen fort. Während für Castoriadis der revolutionäre Entwurf in einer sich explizit

selbst instituierenden und damit autonomen Gesellschaft, die politische Repräsentationen aufhebt, verwirklicht ist, sieht Leforts Demokratieprojekt eine Spannung zwischen symbolischer Repräsentation und gesellschaftlicher Selbstregierung vor. Lefort geht es um eine »restauration de la philosophie politique« (Lefort 1986, 17), die in Frankreich eine breite Arendt-Rezeption miteinleitete. Auch an Arendt kritisiert Lefort deren Unterschätzung der Bedeutung politischer Repräsentation (ebd., 59 ff.). Mit derselben Problematik befasst sich auch P. Bourdieu, der allerdings in der Theorie der Leiblichkeit einen anderen Anknüpfungspunkt im Werk Merleau-Pontys gefunden hat. Leiblichkeit wird zum Dispositionssystem des Habitus ausgeweitet, das inkorporierte Wahrnehmungsschemata und fungierende klassenspezifische Interessen enthält, die in einem Streben nach gesellschaftlicher Unterscheidung wirksam sind. Das Feld des Ausdrucks und der politischen Repräsentation wird an der Stelle betreten, wo es um eine Übersetzung stummer Erfahrungen in eine öffentliche Sprache geht. Bourdieu führt zur Erklärung der Teilung politischer Arbeit terminologisch die Differenz von Wortführer und Publikum ein (vgl. Bourdieu 1992). Das Wortführen produziert Effekte der Bevormundung, Gewalt und Entfremdung. Bourdieu geht in die Richtung einer politischen Semiology, da er den Wortführer als einen Teil des Publikums versteht, der als Zeichen an Stelle der Gesamtheit der Gruppe handelt und spricht (vgl. Bourdieu 1990). Die Genese der Differenz von Wortführer und Publikum leitet Bourdieu aus der Verfügungsgewalt über kulturelles Kapital her, das er konzeptuell durch eine Umdeutung der klassischen Theorie des Kapitals gewinnt. Den meisten seiner zahlreichen Anhänger ist jedoch entgangen, dass es Bourdieu bei dieser Erklärung allein nicht belässt. Unenannt, aber in subtiler Weise arbeitet er nämlich große Teile von Merleau-Pontys Ausdruckslehre als Ordnungsgesichtspunkte in seine empirischen Untersuchungen zur politischen Sprache ein, die dadurch erst ihre Diagnosekraft erhalten (vgl. Bourdieu 1982, Kap. 8). Wir werden auf Bourdieu noch zurückkommen.

k. Französische Philosophie und neuere Sozialphilosophie

In der französischen Philosophie finden sich nicht nur Umarbeitungen des klassischen Diskurses der Repräsentation, sondern auch Ansätze die die Relevanz dieses Diskurses für das Politische überhaupt bezweifeln. Die Nachträglichkeit des politischen Ausdrucks und die Institutionalisierung einer gewissen Dauer der Delegationsbeziehung wird P. Virilio zufolge abgelöst durch die Einholung der Zukunft in den rasenden Stillstand einer Dromokratie, in der das »Ministerium der Zeit« herrscht, so dass das »Regieren nur noch ein Voraussehen« und »Simulieren« (Virilio 1980, 186) ist. J. Baudrillard, der Stichwortgeber dieser Auffassung, behauptet

ergänzend, dass es heute in der Politik nichts mehr auszudrücken gibt, da alle Potentiale erschöpft sind. Deshalb kann es sich in der Politik »nicht mehr um Ausdruck oder Repräsentation handeln, sondern eben gerade noch um die Simulation eines für immer unausdrückbaren und unausgedrückten Sozialen« (Baudrillard 1978, 41). Baudrillards Einwürfe weisen auf den Umstand hin, dass wir eben nicht mehr in der griechischen Polis leben, sondern im Zeitalter politischer Simulation durch moderne Massenmedien. Von hier aus wäre zu prüfen, ob eine Telepolis und eine Cyberdemokratie im Internet die Delegation und ihre politische Autorität aufheben, ob sie eine direkte Demokratie etablieren, einen allgemeinen Zugang zu öffentlichen Datenbanken und Entscheidungen, also eine politische Teilhabe, die Geschlechterdifferenzen, Altersunterschiede, soziale Herkunft und andere Hierarchien unbedeutend werden lässt. Wie wir noch sehen werden, mündet diese Debatte, mit Unterstützung jener zur Künstlichen Intelligenz, in den gegenwärtigen Diskurs zur Digitalisierung der Lebenswelt.

In der neueren Sozialphilosophie außerhalb Frankreichs möchte ich Auswahlweise noch auf drei Positionen hinweisen, in denen Merleau-Pontys Denken gegenwärtig ist. Zunächst ist B. Waldenfels zu nennen, der als Übersetzer, Herausgeber und Kommentator Merleau-Ponty in Deutschland von dessen eigenen Voraussetzungen her eingeführt hat. Waldenfels selbst vertritt eine Theorie responsiver Rationalität und »responsiver Ethik« (Waldenfels 1994, 584), in die neben Merleau-Ponty auch Foucault und Levinas eingegangen sind. Diese Dimension des Ethischen ist bei Merleau-Ponty angelegt. Konzipiert und ausgeführt wurde sie von Waldenfels. Von Merleau-Ponty stammt der Gedanke, dass alles Verhalten, Handeln und Sprechen ein Eingehen auf Affektionen eines Möglichkeitsfeldes ist, von Foucault kommt die These, dass dieses Feld durch eine Ordnung organisiert wird, die Ordentliches von Außerordentlichem sondert, von Levinas' Theorie der Fremderfahrung entnommen ist schließlich die Annahme, dass das Handeln nicht nur von Möglichkeiten herausgefordert wird, sondern von Ansprüchen, auf die wir zu antworten haben, ob wir wollen oder nicht. Neben Waldenfels ist noch Ch. Taylor zu erwähnen, der Merleau-Pontys Theorie des leiblichen Ausdrucks (vgl. Taylor 1986) und, im Ausgang von I. Berlin, Herders Ausdrucksanthropologie aufgenommen hat. Beide Aspekte, die in das Konzept eines Ausdrucksgeschehens (expressivismus) eingehen, wie es in seinem »Hegel-Buch von 1975 heißt, legt Taylor einer Güterethik zugrunde, mit der er in die Liberalismus/Kommunitarismus-Debatte eingreift (vgl: Taylor 1994). Die Hauptthese besagt, dass das Selbst seine Gestalt gewinnt durch eine Orientierung am Guten, welches zu artikulieren ist. Diese Sichtweise richtet sich gegen den Formalismus der prozeduralen Ethiken und die Moderne insgesamt, sofern sie ihre Wertgrundlagen vergessen hat. An dem weitausholenden Versuch

der wieder gewinnenden Artikulierung eines nachmetaphysischen Guten fällt auf, dass Taylor die Krise des Selbst, die Autoren wie Mead, Levinas und Ricoeur durchschritten haben, unberücksichtigt lässt. Zudem beeinflusst die gesamte Argumentation immer wieder ein Dilemma. Wenn es eine fixe Rangordnung von Gütern gibt, von der wir nur um den Preis der Selbst- und Wertverkennung abrücken können, wäre deren Artikulation eine Wiederholung dessen, was schon ist. Taylor würde in die Nähe Schelers rücken und den klassischen Logos des Ethischen und Politischen wiederholen. Sofern man aber von möglichen Rangordnungen ausgeht, die auch anders sein könnten und erst durch die Expression zustande kommen, bliebe deren moralische Verbindlichkeit relativ.

Die von Taylor vernachlässigten Dimensionen der Subjektivität sind auf eigene Weise ein Thema in der feministischen Analyse des Gender Trouble. Innerhalb der neueren Merleau-Ponty-Rezeption durch den Feminismus (vgl. dazu den von S. Stoller und H. Vetter 1997 edierten Sammelband *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*) sind vor allem drei Aspekte der Theorie von J. Butler, die in den frühen achtziger Jahren bei A. Schütz' Schüler M. Natanson studierte, zu erwähnen. Für Butler beruht die Bildung des Subjekts auf Differenzierung und Ausschließung einer verworfenen Andersheit. Ein Subjekt wird durch Macht konstituiert, die dem Subjekt jedoch die Möglichkeit zur Umarbeitung der Macht eröffnet. Dieser Gedanke bestätigt sich auch bei der Analyse der feministischen Repräsentationspolitik. Das feministische Subjekt, in dessen Namen Frauen sprechen, ist durch eine Ausschließung hervorgebracht, die Einheit durch Differenzierung gewinnt. Butler weist schließlich die Annahme einer ontologisch verbürgten Körper- und Geschlechtlichkeit der Frau zurück. Es ist vielmehr die Produktivität einer performativen Bezeichnung, die einen Körper als etwas produziert und damit die Subversion von Geschlechterordnungen zulässt (vgl. Butler 1991). Mit diesen an Foucault, Derrida und Lacan gewonnenen Einsichten richtet sich Butler nicht nur gegen den reformorientierten Gleichstellungsfeminismus, der seine eigenen Ausschließungen verkennt, sondern auch gegen L. Irigaray, die, unter Berücksichtigung von Merleau-Ponty und Levinas (vgl. Irigaray 1991, Teil IV), eine Ethik der sexuellen Differenz im Auge hat, welche aber die Performanzen der Geschlechtsidentität verfehlt. Butlers eigene Beurteilung von Merleau-Pontys Versuchen über den Eros ist zwiespältig. Er habe die Geschlechtlichkeit zwar in ihrer weltlichen Konkretion beschreiben wollen, sie letztlich aber auf das invariante Modell von Herr und Knecht reduziert, welches jedoch nur eine besondere gesellschaftliche Organisationsweise der Geschlechterbeziehung sei, die, indem sie zur wahren erhoben wird, zur Ideologie gerät. Die Beurteilung ändert sich in einer neueren Stellungnahme, die am Beispiel von Irigaray das Paradoxon feministischer Philosophie dekonstruiert. Wird die Philosophie als ein allgemeiner Logos verstanden, der durch symmetrische

Rollenverteilungen die Andersheit der Frau auslöscht, dann ist das Feministische ein Ausgeschlossenes, welches sich wiederum nur durch den Gewaltakt einer Beherrschung der maskulinen Eigenheit Zugang zum Logos verschaffen kann. Ausdrücklich weist Butler die Ansicht, Merleau-Ponty könne auch in seinem Spätwerk keine Beziehung zu einer Andersheit denken, die nicht vom Selben beherrscht würde, als einseitig zurück. Nicht nur Ricœur, auch Merleau-Ponty spricht von einem »Selbst, das ein Anderes ist« (Merleau-Ponty 1986, 320). Fragen wir nun abschließend, welche politischen Inspirationen heute von Merleau-Pontys Philosophie ausgehen könnten.

Der Philosoph kann als Intellektueller selbst ein Wortführer im politischen Raum sein. Beispiele dafür sind die engagierte Politik Sartres und die wesentlich differenzierteren Eingriffe Foucaults und Bourdieus. Eine Grenze ist für Merleau-Ponty erreicht, wenn der Intellektuelle nur noch versucht, dem Weltgeist überall auf die Sprünge zu helfen. »Keine rein philosophische Politik z. B. kein philosophischer Rigorismus, wenn es um ein Manifest geht« (ebd., 334). Politische Praxis, die von der Seite das öffentliche Feld betritt, setzt eine offizielle Politik voraus, an der sie sich abarbeitet, um Möglichkeitsspielräume offen zu halten. Von der Postmoderne unterscheidet sich Merleau-Ponty darin, daß er die Auffassung, Pluralismus »ist an sich gut« und »muß geachtet werden« (Lyotard 1985, 70), als umgekehrten Einheitszwang ablehnen würde. Dem Liberalismus stimmt Merleau-Ponty darin zu, daß universelle Menschenrechte nicht voreilig relativiert werden dürfen. Ein Liberalismus verkümmert jedoch, wenn er sich in leeren Prozeduren, lebensweltvergessenen Regeln und bloßen Sonntagsreden erschöpft. Die kommunaristische Subpolitik in einer Zivilgesellschaft zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft wird dort problematisch, wo sie in eine Verteidigung des Eigenen auf Kosten des Fremden umschlägt. Zu sehr ist Merleau-Pontys Werk von der ethnologischen Erfahrung einer nicht zu überspringenden Andersheit und einem wilden Denken (C. LeviStrauss) zwischen Eigenem und Fremden geprägt. Für die feministische Debatte sind schließlich nicht nur Merleau-Pontys Ausführungen zur politischen Repräsentation, zur Natürlichkeit/Konventionalität des leiblichen Ausdrucks, zum ambivalenten Bezug zwischen Mutter und Kind (vgl. Merleau-Ponty 1994, 116 ff., 400 f.) relevant, sondern auch Anstöße zu der Frage, wie überhaupt für einen diskursiven De-Konstruktivismus der Leib von Gewicht sein kann. Merleau-Pontys Philosophie inspiriert insgesamt zu einer indirekten und offenen Politik, die etwas tut und ihre Grenzen kennt.

Wir betrachten Merleau-Ponty für die Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität als Stichwortgeber. Da Merleau-Ponty aus heutiger Sicht sehr früh verstorben ist, sind viele seiner Stichworte unartikuliert geblieben. Sie sind mit Hilfe von Nachfahren und Wahlverwandten zu explizieren. Aus den Explikationen erwachsen wiederum Fragen und

Orientierungen, die über Merleau-Ponty hinaus in unsere Gegenwart weisen. Es sind Fragen, die das Ethische in seiner Verbindlichkeit und in seinem Anspruch betreffen, wie auch Fragen, die der Logik der politischen Repräsentation gelten.