

und daß die Hegelsche Auffassung einer korporatistischen und ständischen Verfassung nur die konservative und inkonsequente Akkommodation dieses politischen Repräsentationsbegriffs war (KHR 32, 85, 88, 103, 105, 123 f.). Der Hegelsche Staatsbegriff wird auf diese Weise interpretiert als die mystische Erfüllung eines paradoxen Repräsentationsbegriffs. Aber es scheint mir, daß erst die Marxsche Identifikation des Hegelschen Begriffs mit einer repräsentativen Vorstellung den politischen Repräsentationsbegriff so paradox gemacht hat. Die Marxsche Kritik am Hegelschen Staatsrecht ist dadurch sehr problematisch, weil sie falsche Prämissen voraussetzt. Aber schlimmer noch ist, daß sie es auf diese Weise für sich selbst unmöglich gemacht hat, die Kantsche Idee einer repräsentativen Gesetzgebung als Ausdruck und politische Gestaltung des autonomen, subjektiven Willens in ihre eigene Gesellschaftstheorie zu integrieren und weiterzudenken.

Abgebrochene Beziehungen: Merleau-Ponty und Foucault über Ontogenese und Geschichte (I)

Von Burkhard LIEBSCH (Bochum)

I.

„Die moderne Philosophie“, sagt Foucault offenkundig unter der Voraussetzung, nicht zu ihr gerechnet werden zu wollen, „hatte ihre große Zeit, die Zeit von Sartre und Merleau-Ponty, als ein philosophischer, ein theoretischer Text Ihnen eine endgültige Antwort auf die Frage geben mußte, was das Leben sei, oder der Tod, oder die Sexualität; ob Gott existiere oder nicht; was Freiheit sei; was man im politischen Leben zu tun habe; wie man sich gegenüber einem Mitmenschen verhalten solle usw. Man hat den Eindruck, daß jene Art Philosophie jetzt nicht mehr gangbar ist, daß [...] die Philosophie, wenn sie sich nicht verflüchtigt hat, sich doch irgendwie zerstreut hat, daß es ein theoretisches Bemühen gibt, das gewissermaßen im Plural konjugiert wird.“¹

Diese theoretische Aktivität am Rande der Mathematik, der Mythologie, der Linguistik oder auch der Geschichte hat ihren Philosophen noch nicht gefunden. Sicher ist, daß es kein Phänomenologe sein wird, denn die Phänomenologie hat, und damit scheint für Foucault das entscheidende Urteil über sie bereits gefällt zu sein, längst den Anschluß an die Felder einer „positiven Analyse“ verloren, von der allein noch eine Klärung jener Themen erwartet werden kann. „Die Phänomenologie hat zwar den Körper, die Sexualität, den Tod, die Wahrnehmungswelt in das Feld der Analyse eingeführt. Aber das Cogito blieb zentral und wurde weder von der Rationalität der Wissenschaft noch von der Spezifität der Wissenschaften vom Leben in seiner Begründungsweise beeinträchtigt.“² Statt dessen

¹ M. Foucault, *Strukturalismus und Geschichte* (Gespräch m. Jean-Pierre Kabasch), in: A. Reif (Hg.), *Antworten der Strukturalisten* (Hamburg 1973) 176.

² M. Foucault, *Introduction*, in: G. Canguilhem, *The Normal and the Pathological* (Boston 1978) XX; jetzt auch in: *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens*. G. Canguilhem über M. Foucault. M. Foucault über G. Canguilhem (Tübingen 1988) 71. – Zur anfänglichen Beziehung zwischen Merleau-Ponty und Foucault vgl. auch das Interview mit M. Chapsal in: *La Quinzaine littéraire*, 16. Mai (1966) 14 f. Seine frühe Affinität zur Phänomenologie, die im Vorwort Foucaults zu Binswangers *Le*

versuchte man bzw. versuchte Merleau-Ponty, denn dieser ist vor allem gemeint, weiterhin vom cogito aus selbst das zu erfassen, was vor der Reflexion liegt – das also, „was schon da ist“, wenn die Tätigkeit des Cogito erwacht“.³ „Was schon da ist“, ist aber das Thema einer Wissenschaft vom Leben etwa, die nicht mehr daran festhalten kann, daß die konstituierende Ordnung der Erfahrung „durch transzendente Konstitution die Form des Subjekts auferlegt“ bekommt, woran angeblich nur ein „transzendentaler Narzißmus“ der Phänomenologie noch glauben läßt.⁴ So werden Positionen einer Abgrenzung bezogen, nicht aber Beziehungen hergestellt, nach denen hier hinsichtlich Merleau-Ponty und Foucault dennoch gefragt werden wird. Wer eine Beziehung abbricht, kann ihr dennoch verpflichtet bleiben. Das mag sich an der Wortwahl, am Versuch, Spuren zu verwischen, oder auch an immer neuen Abgrenzungen bemerkbar machen. In diese letzte Kategorie fällt etwa das mehrfach abgewandelte Dekret des „glücklichen Positivisten“ Foucault: es gehe nicht darum, „ein Nicht-Gesagtes oder ein Nicht-Gedachtes endlich zu artikulieren

rève et l'existence (s. u. Anm. 8) überaus deutlich wird, wurde alsbald durch eine „passion du concept et de ce que je nommerai le ‚système‘“ abgelöst, bekennt Foucault hier. Dabei entwickelte sich das, was Foucault an anderer Stelle als (französische) „Philosophie des Begriffs“ bezeichnet (s. Anm. 3), selbst in Auseinandersetzung mit der Phänomenologie; vgl. B. Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich (Frankfurt a. M. 1983), Kap. VI, 8; M. Foucault, Qu'est-ce que la critique?, in: Bulletin de la Société française de Philosophie 84, No. 2 (1990) 44. Die frühesten Abgrenzungen Foucaults von Merleau-Ponty gehen freilich in eine andere Richtung, indem sie polemisch mit Grenzziehungen zwischen einer Psychologie „d'inspiration phénoménologique“, die sich des Verfahrens transzendentaler Reflexion und „reiner Beschreibung“ bedient, einerseits und einer sich durch Forschung legitimierenden Psychologie andererseits operieren. Vgl. M. Foucault, La recherche du psychologue, in: Des chercheurs s'interrogent (Paris 1957) 187, 174 ff., 182, 194. – Eine Reihe wichtiger Hinweise zur Beziehung zwischen Merleau-Ponty und Foucault findet sich im übrigen bei D. Eribon, Foucault (Frankfurt a. M. 1991). Eribon sieht die Affinität zwischen beiden bzgl. der Bemühungen um ein kritisches Abstandnehmen von Hegel (48; vgl. M. Merleau-Ponty, Sens et Non-Sens [Paris 1966] 109 ff.) und weist u. a. auf den frühzeitig, im Vorfeld der Arbeit Foucaults an seinem Kommentar zur Anthropologie Kants erfolgenden Bruch mit einer anthropologisch interpretierten Phänomenologie hin (243), stellt aber nicht die Affinität der Foucaultschen Unterscheidung zwischen expérience, savoir und science zur phänomenologischen Lebensweltproblematik heraus (243); vgl. M. Foucault, Réponse au cercle d'épistémologie, Cahiers pour l'analyse 9 (1968) 38 f., B. Liebsch, Zwischen Epistemologie und Ethik, in: Philosophische Rundschau 39,3 (1992) 186–213.

³ Foucault unterschlägt nicht nur Merleau-Pontys ausführliche Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen Humanwissenschaften und Phänomenologie, sondern auch dessen Problematisierung eines cogito pré-réflexiv, die im Spätwerk zur Geltung kommt. Vgl. M. Merleau-Ponty, Vorlesungen I (Berlin/New York 1973) 129–226; Das Sichtbare und das Unsichtbare (München 1986). Darüber hinaus verlaufen die von Foucault gezogenen Trennlinien zwischen einer „Philosophie der Erfahrung, des Sinnes, des Subjekts einerseits“ (= Sartre und Merleau-Ponty) und einer „Philosophie des Wissens, der Rationalität und des Begriffs andererseits“ (= Cavailles, Bachelard, Koyré, Canguilhem) keinswegs so klar, wie Foucault unterstellt. (Vgl. Der Tod des Menschen im Denken des Lebens, a. a. O. 53.) So ist z. B. die von Canguilhem geforderte Anerkennung der „Originalität der vitalen Tatsache“ im Bereich der Wissenschaften vom Leben ebenso wie seine im Anschluß an Kurt Goldstein erfolgende Charakterisierung der Beziehungen zwischen dem Lebendigen und seinem „Milieu“ unübersahbar verwandt mit der (gleichfalls an Goldstein orientierten) Phänomenologie des Sinnes vitaler Strukturen des Verhaltens, die Merleau-Ponty in seiner ersten Doktoratsthese ausarbeitet. Vgl. G. Canguilhem, La connaissance de la vie (Paris 1975) 13, 145; M. Fichant, Die Epistemologie in Frankreich, in: F. Châtelet (Hg.), Geschichte der Philosophie, Bd. VIII: Das XX. Jahrhundert (Frankfurt/Wien/Berlin 1975) 155; M. Merleau-Ponty, Die Struktur des Verhaltens (Berlin/New York 1976) 166–183; M. Foucault, Von der Subversion des Wissens (Frankfurt a. M. 1987) 16.

⁴ M. Foucault, Archäologie des Wissens (Frankfurt a. M. 1981) 289.

oder zu denken, indem man die Welt durchläuft [...] Wir müssen uns nicht einbilden, daß uns die Welt ein lesbares Gesicht zuwendet, welches wir nur zu entziffern haben. Die Welt ist kein Komplize unserer Erkenntnis. Es gibt keine prädiskursive Vorsehung, welche uns die Welt geneigt macht [...]“⁵ Eine restlos diskursivierte Sprache kennt kein „beredtes Schweigen“, nach dem sie sich angesichts einer verstummten Welt zu richten hätte. Und das Sagbare, dem die Sprache nur wohlgeformten Ausdruck zu verleihen scheint, haftet nicht an den Dingen, es ist vielmehr ganz der Verfügungsgewalt des Signifikanten unterstellt.⁶ Seit der von Alexandre Koyré diagnostizierten „Zerstörung des Kosmos“, der noch an eine den Dingen selbst ablesbare Gesamtordnung der Welt und an einen endogenen Zusammenhang zwischen Sprache und Sein glauben ließ, enthüllt das Wort keine verborgene Ordnung der Dinge mehr, „caché sous le voile de silence de nature“.⁷ Das Wort erscheint befreit von der Last, eine „noch stumme Erfahrung ... zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes“ bringen zu sollen. Diese Formulierung Husserls, auf die Merleau-Ponty immer wieder anspielt, zeigt für Foucault kaum mehr als eine anachronistische Naivität an, die die längst vor Saussure zur Geltung gekommene Autonomie des Signifikanten nicht wahrhaben will.⁸ Vor der Sprache, belehrt uns Foucault, gibt es nichts – obgleich zweifellos jedes Wort ein Schweigen bricht. Nachträglich mag es so scheinen, als sei dabei etwas „zum Ausdruck gekommen“. „Sobald der Tag anbricht, liegt die Nacht vor uns.“⁹ Sobald etwas gesagt wird, scheint eine dem gegenüber vorgängige, aus dem Schatten des Schweigens nun herausgetretene Sagbarkeit das Licht der Welt erblickt zu haben. Doch handelt es sich hier nicht nur um eine retrograde Illusion? Nirgends, sagt Foucault, war das Sagbare *vor* dem Wort. Und es gibt keine vorsprachliche Sprache, die etwas sagt, auch wenn wir schweigen. Das Sagbare selbst entsteht erst mit und im „Spiel der Zeichen“; in einem Spiel, das sich, dem Sein und dem Schweigen nicht mehr verpflichtet, als sein eigener Gesetzgeber geriert und sich nicht mehr dazu zu eignen scheint, der Brückenfunktion einer sinnhaften Vermittlung zwischen Mensch und Welt zu dienen.

Angesichts einer Sprache, die womöglich nur noch „sich selbst sagt“, wird eine gewisse „Furcht vor dem Signifikanten“ begreiflich; um so mehr, als die Reflexion auf die subversive Eigengesetzlichkeit seines Funktionierens die Frage „wer spricht?“ ins Leere laufen

⁵ M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses* (München 1974) 36 f.

⁶ Vgl. G. Deleuze, *Foucault* (Frankfurt a. M. 1987).

⁷ M. Foucault, *La prose du monde*, in: *Diogenes* 53 (1966) 33. Für Foucault kommt in der Ätiologie der Moderne freilich nicht der Kosmologie (im Sinne der „Genesis der kopernikanischen Welt“ [Blumenberg]), sondern der Abwendung von einem Repräsentationsdenken und der Historisierung der den Menschen als lebendes, arbeitendes und sprechendes Wesen konstituierenden Ordnungen der Primat zu.

⁸ Eine eingehendere Analyse müßte an dieser Stelle der Kritik einer „Philosophie des Ausdrucks“ nachgehen, die bereits in den Frühschriften Foucaults deutliche Konturen annimmt. Vgl. M. Foucault, *Introduction*, in: L. Binswanger, *Le rêve et l'existence* (Paris 1954) 37. – Vgl. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Berlin 1966) 12, 207 ff.; E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Hamburg 1977) 40.

⁹ M. Foucault, *Raymond Roussel* (Frankfurt a. M. 1989) 49. – Es bedürfte einer eigenständigen Untersuchung, um zu überprüfen, ob etwa Foucaults Unterstellung, eine (der Phänomenologie verschwisterte) Hermeneutik verlange, daß „noch einmal gesagt“ werde, was im Gesagten selbst „nie ausgesprochen wurde“, mehr ist als eine Karikatur. Vgl. M. Foucault, *Die Geburt der Klinik* (Frankfurt a. M. 1988) 14. Zu berücksichtigen wäre im Gegenzug vor allem, was Merleau-Ponty über eine „nachvollziehbare“, verzeitlichte Expressivität und Sedimentierung von Sinn zu sagen hat. Vgl. M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt* (München 1984) 59 f., 67.

läßt.¹⁰ Wo die Sprache spricht, da verschwindet der Mensch, heißt es, und das einer ihm eigenen Sagbarkeit beraubte Sein stellt sich nur mehr als massiver, schweigender Raum dar, dem gegenüber sich entfremdet zu fühlen nur noch einen nicht genügend ausgemerzten Rest anthropomorphistischer Erwartungen verrät. Wer noch einer verschwiegenen Sprache der Natur nachhängt, ist so wenig über die Autonomie der Sprache aufgeklärt wie der, der glaubt, selbst zu sprechen, wenn ihn in Wahrheit das Spiel der Zeichen sprechen läßt. Dieses Spiel gehört einem Unbewußten an, durch das noch das „ich denke“ bzw. das „Ich“ als angebliches Subjekt des Denkens sich konstituieren lassen muß. Wir sind nicht zeitgenössisch mit dem, was uns denken, sprechen und selbst leben läßt, sagt Foucault. Die unbewußten Ordnungen der Sprache, des Denkens und des Lebens behaupten eine unüberwindbare, nicht in einem Prozeß des Zu-sich-selbst-Kommens einholbare Exteriorität, die ständig „das sich selbst gegenwärtige Denken zugleich von dem trennt und mit dem verbindet, was vom Denken sich im Nichtgedachten verwurzelt.“¹¹ So ruft das Ungedachte im Lichte des Denkens ständig dazu auf, es einzuholen, es als das Andere meiner selbst zu ent-fremden und es in einer höheren Integrationsform des Selbstverhältnisses wieder in die potentielle Reichweite einer Aneignung zu bringen, um schließlich das Befremdliche, das mich konstituiert, nur noch als Eigenes gelten lassen zu können.

Dieses Andere hat verschiedene Namen. „Es ist das *An sich* gegenüber dem *Für sich* in der Hegelschen Phänomenologie gewesen, es ist das Unbewußte für Schopenhauer gewesen. Für Marx war es der entfremdete Mensch, in den Analysen von Husserl das Implizite, das Unaktuelle, das Sedimentierte ...“ „Das ganze moderne Denken“, behauptet Foucault weiter, sei „von dem Gesetz durchdrungen“, sich durch die Anstrengung einer *desaliénation* in seinem Anderen wiederzufinden.¹² Das Andere ist auch das Vergangene, das uns auffordert, uns zu erinnern und so Widerstand zu leisten gegen eine Zeit, in der es kein Zurück gibt. Nichts erscheint dringlicher, als sich wiederzufinden, um sich in der Zeit als ein kontinuierliches Selbstsein zu behaupten. Doch der Homo dialecticus, dem die Fähigkeit zugeschrieben wird, sein Anderes in der Zeit wiederzufinden – „das Wesen der Trennung, der Rückkehr, der Zeit, das Wesen, das seine Wahrheit verliert und sie geklärt wiederfindet, der sich selbst Fremde, der sich wieder vertraut wird“¹³ – gibt sich nur der Illusion hin, die Zeit, die er im Prozeß seiner Bildung durchlaufen hat, biete sich selbst dann noch, wenn sie uneinholbar versunken ist, als Objekt möglicher Aneignung, d. h. der Rückkehr aus der Entfremdung an, zu der die Zeitlichkeit des Selbst unaufhörlich aufruft. Diese Illusion läßt sich, da ein reales Zurück in irreversibler Zeit nicht möglich ist, nur mittels einer Ideologie der Erinnerung aufrechterhalten, an der zu zeigen ist, wie sie die Idee einer immer möglich bleibenden Aneignung des Vergangenen nur auf Kosten der Wahrheit des Affiziertseins des Selbst mit einer es ganz durchdringenden Zeitlichkeit begründen kann. Auf der Linie dieses Problems einer nicht mehr in der Struktur einer Erinnerung zu bändigenden Zeitlichkeit der Zeit ist Foucaults Leitmotiv zu verstehen, das sich in der Frage ausdrückt: „wie überhaupt nicht Hegelianer sein?“¹⁴

Foucault bekennt selbst, bis zu seiner Nietzsche-Lektüre in „Historizist und Hegelianer“ gewesen zu sein.¹⁵ Diese Selbstbezeichnung ist freilich in einem sehr weiten Sinne zu ver-

¹⁰ Raymond Roussel, 191.

¹¹ M. Foucault, Die Ordnung der Dinge (Frankfurt a. M. 1974) 391.

¹² Ebd. 394.

¹³ M. Foucault, Schriften zur Literatur (Frankfurt a. M. 1988) 121; vgl. ders., L'homme est-il mort?, in: Arts et Loisirs 38 (1966) 8.

¹⁴ M. Foucault, Dispositive der Macht (Berlin 1978) 218; Die Ordnung des Diskurses, 50.

¹⁵ Foucault selbst datiert den ersten Einfluß Nietzsches auf sich auf das Jahr 1953, doch schlägt dieser

stehen. Anhänger Hegels war Foucault selbst als Schüler J. Hyppolites wohl zu keinem Zeitpunkt. Doch bestimmen seine frühen Schriften im Umkreis von „*Maladie mentale et personnalité*“ (1954) zunächst auf ontogenetischem Feld eindeutig genetische Denkweisen, die, vermittelt durch den maßgeblichen Einfluß Merleau-Pontys, dessen Vorlesungen Foucault an der Sorbonne (1949–1952) verfolgen konnte, noch auf der Linie des Denkens einer „erinnerbaren“ Bildungsgeschichte des Individuums liegen. Deutlich begründet diese Schriften eine genetische Vorstellung, derzufolge frühere Stufen der Ontogenese sich in spätere transformieren, daß sie – wie auch immer psychodynamisch deformiert – von diesen aus wieder zugänglich gemacht und selbst im Fall psychopathologischer Erkrankungen wieder in eine therapeutisch restituierte Persönlichkeit integriert werden können. Diese Vorstellung verbindet sich mit dem Begriff der Regression, den Foucault einer später mit einem Wink als „unbedeutend“ abgetanen „klinischen Psychologie“ entnimmt,¹⁶ und sie verdichtet sich im Ansatz einer psychologischen Ätiologie, nach der sogenannte Geisteskrankheiten nicht auf ein psychopathologisches Defizit auf physiologischer Grundlage, sondern auf eine bestimmte Störung einer „Logik auch der normalen Entwicklung“ des Individuums zurückzuführen sind.¹⁷ Die sich anschließende Frage, ob die Krankheit etwa nur die Natur „in einem umgekehrten Prozeß“ sei bzw. wo zwischen natürlichem Werden (*évolution*) und individueller Geschichte (*histoire psychique*) die Grenze zu ziehen sei,¹⁸ knüpft an jene Vorlesungen an, in denen überaus deutlich wird, wie genetisches Denken im Anschluß an die Berliner Schule der Gestaltpsychologie mit hegelianischen Denkfiguren amalgamiert wird, und in denen das Bild eines *Homo dialecticus* durchschimmert, dem Foucault später den Todesstoß zu geben versucht. Aber erst nach einer langen, „archäologischen“ Phase vor allem wissenschaftsgeschichtlichen Arbeitens wird Foucault zu dem Versuch einer radikalisierten Abkehr von Hegel kommen, in dem es schließlich darum geht, unser Verhältnis zu individueller und kollektiver Geschichte überhaupt zu „derationalisieren“ und vom „erinnernden“ Bewußtsein loszukommen. Gegen das Bild einer sich von selbst orthogenetisch voranbringenden Geschichtlichkeit setzt Foucault das wilde Wuchern von Zufällen, die Erfahrung von Ohnmacht und Überwältigtwerden, die keinen „Geist“ mehr unbeschädigt läßt, und schließlich vielfache Diskontinuitäten, deren Nachweis dem „tröstlichen Spiel der Wiedererkennungen“ ein Ende bereiten soll, in dem Geschichte zur Vorgeschichte des Späteren gerinnt. Dabei sollte Foucaults Rhetorik nicht über sein Anliegen hinwegtäuschen. Worum geht es eigentlich, wenn Foucault verlangt, man solle auf allzu geläufige Kategorien verzichten, mit Hilfe derer Geschichte retrospektiv ein orthogenetisches Gesicht erhält und die sie künstlich linearisieren und finalisieren? Zunächst geht es um eine Art Erweiterung des Blicks und um eine möglichst radikale Entsicherung. Vielleicht ist die Welt „nicht die einfache Figur, in der die Ereignisse zurücktreten, damit die wesentlichen Züge, der endgültige Sinn, der erste und letzte Wert zur Geltung kommen“, sondern „ein Wirrwarr unzähliger Ereignisse“. Während wir glauben, „daß unsere Gegenwart auf tiefen Intentionen und stabilen Notwendigkeiten beruht“, wird ein unvoreingenommener historischer Sinn vielleicht zeigen, wie sehr die rohe Realität des Geschichtlichen dem Versuch widerstrebt, „uns wie-

Einfluß massiv erst im „genealogischen“ Spätwerk durch; vgl. M. Foucault/G. Raulet, Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?, in: *Spuren* 1,2 (1983) 23; W. Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst (Frankfurt a. M. 1991) 201.

¹⁶ *Die Ordnung der Dinge*, 430.

¹⁷ M. Foucault, *Psychologie und Geisteskrankheit* (Frankfurt a. M. 1968) 35.

¹⁸ *Ebd.* 51.

derzufinden“¹⁹ wie wenig diese Realität den Gesetzen einer natürlichen Verkettung, einer teleologischen Vorzeichnung oder den Linien einer idealen Kontinuität folgt, kurz: wie sehr man historisch konstruiert und rationalisiert – im Gegensatz zu einer polymorphen Geschichtlichkeit, die keine „natürlichen“ orthogenetischen Gliederungen kennt. Man wird sehen müssen, wie weit eine solche Entsicherung gehen und ob sie das letzte Wort behalten kann. Doch zunächst sollte man sich auf die von Foucault applizierten Gegenmittel gegen ein ambitioniertes dialektisches Denken einlassen, wenn hinreichend Verdacht besteht, daß dieses einer wilden, nicht schon rationalisierten und erinnerten Geschichtlichkeit nicht Rechnung zu tragen vermag, gegen die es doch die Möglichkeit einer ent-fremdenden Rückkehr zu einer durch ihre Bildungsgeschichte nur bestätigten Identität gewährleisten soll. Wenn Foucault recht hat, dann sagt eine entsprechend funktionalisierte Erinnerung nicht die Wahrheit über die Zeitlichkeit der Zeit, gegen die sie ankämpft. Vielleicht ist Erinnerung nur der paradoxe Modus eines Vergessens einer abgründig dissonanten und diskontinuierlichen Zeitlichkeit, aus der sich eine von der Angst des Selbstverlustes angetriebene Anstrengung der Selbsterhaltung zu retten versucht. In dem zentralen Text „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“ (1971) konfrontiert Foucault dieses Mißverhältnis mit dem entschiedenen Versuch, ein wahres Bild der Zeitlichkeit der Zeit gegen die Bedürfnisse eines „dialektischen Menschen“ zur Geltung zu bringen und nimmt damit ein lange liegen gelassenes Problem wieder auf, das sich mit der Vorstellung einer *histoire psychique* verbindet. Das zunächst destruktive Resultat dieses Versuchs zwingt dazu, jeden Gedanken an eine selbstverständlich in der teleologisierenden Retrospektive eines Selbst zentrierte Geschichte in Frage zu stellen: „Wo sich die Seele zu einen behauptet, wo sich das Ich eine Identität oder Kohärenz erfindet, geht der Genealoge auf die Suche nach dem Anfang – nach den unzähligen Anfängen“, in denen sich die Herkunft des Ich zerstreut. Mehr noch: „die Analyse der Herkunft führt zur Auflösung des Ich und läßt an den Orten und Plätzen seiner leeren Synthese tausend verlorene Ereignisse wimmeln“.²⁰

Gibt ein nicht mehr „erinnerndes“ Verhältnis zum Vergangenen erst einmal den Blick auf eine nicht im Selbst zentrierte Zeitlichkeit frei, dann, glaubt Foucault, wird deutlich, was es heißt, daß auch die Vernunft selbst einer (bestenfalls retrograd rationalisierbaren) wilden Zeitlichkeit ausgesetzt ist, in der die Kontingenz unumschränkt zu herrschen scheint; dann kann deutlich werden (was mit anderen Voraussetzungen auch Merleau-Ponty in den „Abenteuern der Dialektik“ zu denken versuchte), daß die Vernunft rückhaltlos in der Geschichte situiert ist und nur noch als historisierte, an der Erfahrung der Geschichte selbst bemessene, Glaubwürdigkeit beanspruchen kann. Wenn sich hier das Wort „Erfahrung“ einschleicht und wenn sich herausstellen sollte, daß es sich dort, wo das Gewicht einer Historisierung der Vernunft bestimmt werden soll, auch gar nicht umgehen läßt, dann sind es – ironischerweise – doch wieder phänomenologische Hypothesen, mit denen man schließlich auch Foucault selbst belastet sehen wird.

Ob sich darin am Ende noch eine Art Konvergenz oder Verwandtschaft zwischen Merleau-Ponty und Foucault bemerkbar macht, wird sich erst beurteilen lassen, nachdem man einen Überblick über den Denkweg beider Autoren im Hinblick auf den Begriff der Geschichte gewonnen hat.²¹ Dazu ist es zunächst erforderlich, jeweils für Merleau-Ponty und Foucault das Gefälle zwischen einem anfänglich ontogenetisch angesetzten Begriff der

¹⁹ Subversion des Wissens, 80f.

²⁰ Ebd. 73f.

²¹ Ich beschränke mich im folgenden auf den Umkreis dieser Problematik und blende das zweite Hauptproblem im Verhältnis zwischen Merleau-Ponty und Foucault, das an den Begriff der Endlichkeit geknüpft ist, aus.

Geschichtlichkeit und einem im Namen geschichtlicher Erfahrung selbst derationalisierten Bild von Geschichte zu bestimmen, in dem Motive einer Phänomenologie der Geschichte und einer Historisierung der Vernunft zusammenkommen.

II.

Die leitmotivische Frage, die „Die Struktur des Verhaltens“ einleitet, die Frage nach dem Verhältnis zwischen Bewußtsein und Natur, scheint eine phänomenologische Häresie anzukündigen. Denn diese Frage legt, ganz im Gegensatz zu Husserls Kritik am Psychologismus und Naturalismus, nahe, das Bewußtsein aus der Natur zu verstehen und in „naturgeschichtlicher“ Perspektive zu fragen, ob seine genetische Ermöglichung sich nicht aus einem biologischen Prozeß der Selbstorganisation (Goldstein) verstehen läßt. Gefährlich nahe kommt man hier einer „naturalen Erforschung des Psychischen“, die von der „physischen Natur zur psychophysischen Natur, zur Erforschung also der in der physischen Natur veräumlichten und objektiv verzeitlichten Seele als kausalem Annex des physischen Leibes“ führt.²²

Foucault wird keinen Versuch machen, die sich hier entzündende Frage nach einer Brücke zwischen einer Phänomenologie des Erfahrenen und den realen, natürlichen Bedingungen der Ermöglichung von Erfahrung weiter voranzutreiben. Im Gegenteil wird diese Problemstellung in „Die Ordnung der Dinge“ ohne das leiseste Bedauern als aporetisch identifiziert. Das im Spannungsfeld zwischen (psychologisch-)naturgeschichtlichem Denken und Phänomenologie sich abzeichnende Problem, wie der Mensch jene paradoxe Gestalt eines Subjekt-Objekts sein kann, die als naturale der Welt selbst zugehört und doch nur selbst dieser Zugehörigkeit und ihrer transzendentalen Voraussetzungen sich versichern kann, markiert für Foucault nicht den provokativen Anfangspunkt einer zu erneuernden Auseinandersetzung zwischen den Humanwissenschaften und der Phänomenologie, sondern nur das Ende einer Sackgasse, in der beide Richtungen sich längst verfahren haben und in der weiter vorzustößen keinen Sinn haben kann. Wie es sein kann, daß ich als empirisches Wesen einer Ordnung des Lebens angehöre, der ich in transzendentaler Perspektive Bedingungen ihrer Möglichkeit abgewinne, ohne daß sich dadurch das Ungedachte und Unbewußte dieser Ordnung transparent machen ließe, das ist eine für die Humanwissenschaften und die Phänomenologie gleichermaßen aporetische Fragestellung. Das Ungedachte und Unbewußte verweigert sich der „souveränen Transparenz eines cogito“, denn der Mensch ist „eine solche Seinsweise, daß sich in ihm jene stets offene [...] Dimension begründet, die von einem Teil seiner selbst, den er nicht in seinem Cogito reflektiert, zum Denkakt verläuft, durch den er sie erfaßt: und die umgekehrt von jenem reinen Erfassen zur empirischen Überfülle, zum ungeordneten Hinaufsteigen der Inhalte, zum Überhang der Erfahrungen, die sich selbst entgehen, also zum ganzen stummen Horizont dessen verläuft, was sich in der sandigen Weite des Nicht-Denkens ergibt“. Dabei muß sich das Denken unaufhörlich dem aussetzen, daß es sich durch seine eigene Verwurzelung in der vitalen Ordnung des Ungedachten, der Infrastrukturen der Erfahrung, die nicht erfahren werden, entgeht und sich gleichzeitig aufgefördert sieht, etwa im Rahmen einer Naturgeschichte „sich von dem ihm Entgehenden aus zu erinnern“.²³ Aber dieser

²² E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*. Husserliana Bd. IX (Den Haag 1962) 217.

²³ *Die Ordnung der Dinge*, 389; vgl. auch G. Canguilhem, *Gehirn und Denken*, in: *Grenzen medizinischer Rationalität* (Tübingen 1989) 7–40.

Weg, auf dem das Bewußtsein Rechenschaft von den Strukturen seiner eigenen Genese ablegen könnte, ist für Foucault versperrt. Dagegen schien Merleau-Ponty an dieser Möglichkeit festhalten zu wollen, wo er die Geschichte der Erfahrung auf Existenzweisen des Bewußtseins zurückzuführen versuchte, die dieses schließlich selbst zu verantworten hat.²⁴ Gegenüber Fällen verarmten Lebens, einer „vitalen Ohnmacht“, die nur mehr ein „Leben aus zweiter Hand“ zu führen erlaubt, so wie es die psychoanalytische Neurosenlehre beschreibt, betrachtet Merleau-Ponty eine „fortwährende, diskontinuierliche Strukturierung (Gestaltung, Neugestaltung)“ als normal, „die das Verhalten von Grund auf reorganisiert“, und zwar so, daß sie zu einem „vollkommen integrierten Verhalten“ führt, bei dem „jedes Moment innerlich mit dem Ganzen verbunden wäre“.²⁵ Bis in seine primitivsten Schichten hinein soll dabei das Verhalten selbst der Modus eines inkarnierten Bewußtseins sein, dem so von Anfang an die prinzipielle Möglichkeit einer erinnerbaren Bildungsgeschichte offensteht.

Insofern hier von Strukturierungsprozessen des Verhaltens die Rede ist, scheint eine Dynamik ontogenetischer Geschichtlichkeit gemeint zu sein; doch entlehnt Merleau-Ponty den Begriff der Gestaltung der Biologie Goldsteins, in der er für das Prinzip einer Selbstorganisation des „Aufbaus des Organismus“ steht, der nur das Werk der Natur in uns zu sein scheint. Setzt die Geschichte des Verhaltens nur dieses Werk fort? Bedient es sich der gleichen Prozeßformen, oder werden hier einfach alle Unterschiede zwischen natürlichem und geschichtlichem Werden unterschlagen?

Zweifellos argumentiert Merleau-Ponty auf der Linie eines naturgeschichtlichen Denkens, wenn er zu begründen versucht, daß der Körper dem Geist erst einen Weg bahnen müsse, daß er ihm reale Existenzbedingungen bereitstellen müsse, ohne die kein inkarniertes Bewußtsein Welt erfahren kann. Der Körper aber „stiftet eine neue Dialektik“ und setzt damit eine nicht mehr nur natürliche Geschichtlichkeit in Gang, in deren weiterem Verlauf das Bewußtsein „in jedem Augenblick sein Verhaftetsein an einen Organismus“ erfahren wird, der es zur Welt kommen ließ, ohne sich ihm je zu erkennen zu geben. Dessen ungeachtet wird der übergeordneten Dialektik des Bewußtseins zugetraut, daß sie die vitale Ordnung, durch die sie ermöglicht wurde, gerade im Sinne einer „wahren“, nicht nur ideellen Umgestaltung des Verhaltens in sich integrieren und aufheben kann; und zwar so, daß grundsätzlich alle Etappen dieser Integration, die bereits zurückgelegt sind, „gegenwärtig“ bleiben.²⁶

Aufheben und Integrieren sind die Formeln einer Progression, die ihrer genetischen Form nach nur die der Zukunft zugekehrte Seite einer Möglichkeit der Erinnerung darstellt, die retrograd ungebrochen bleibt. Doch diese Möglichkeit behauptet sich nur als eine andere Form des Vergessens, insofern sie das Frühere ganz in das Licht dessen stellt, was es zu werden sich anschickte, um es so zur Vernunft einer „Verinnerlichung“ zu bringen, die kontinuierlich verläuft, insofern das Vergessen, das sie impliziert, „nicht einfache Abwesenheit ist, als wenn es den Anfang nicht gegeben hätte, sondern Vergessen dessen, daß es buchstäblich zugunsten von etwas war, das es in der Folge geworden ist“. Es handelt sich um eine „Verinnerlichung im Hegelschen Sinne, um Erinnerung“.²⁷

In seinen Vorlesungen an der Sorbonne stützt sich Merleau-Ponty auf die gleiche Denk-

²⁴ Ist das, was nicht integriert werden kann, demnach nur eine Art „non-sens“ des Bewußtseins? Kritisch äußert sich Merleau-Ponty schließlich selbst dazu: Vorlesungen I, 79f.; vgl. M. Foucault, Introduction (zu Binswanger) 17.

²⁵ Die Struktur des Verhaltens, 203, 206, 255.

²⁶ Ebd. 238–244.

²⁷ M. Merleau-Ponty, Das Auge und der Geist (Hamburg 1984) 62; Signes (Paris 1960) 222.

figur und verbindet sie mit dem teils Goldstein, teils der Berliner Schule der Gestaltpsychologie entlehnten Begriff der Gestaltung zum ontogenetischen Konzept eines „dépasseur en conservant“, das nun für die Form individueller Geschichtlichkeit stehen soll.²⁸

Im übrigen bildet nur die von Lévi-Strauss übernommene Idee eines kulturellen, im Laufe der Ontogenese zunehmend verengten Polymorphismus des Verhaltens des Kindes ein gewisses Gegengewicht, das die Verlustbilanz einer individuellen Geschichte ins Gedächtnis ruft, die zahllose Möglichkeiten hinter sich zurücklassen muß, ohne je die Sicherheit zu haben, daß die schließlich gewählten und weitergeführten die notwendigen oder besten waren. Für Merleau-Ponty gibt es keine die Geschichte des Individuums insgesamt umgreifende Notwendigkeit oder Finalität, denn die „Entwürfe“, die diese Geschichte in Bewegung halten, verlieren sich immer wieder in der Heterogenie ihrer Folgen. Selbst die natürliche körperliche Entwicklung, die man für einen bereits vorgezeichneten kausalen Prozeß halten könnte, ordnet sich dem unter; denn „le développement anonyme du corps n'est rien tant qu'il n'est pas intégré à son histoire psychologique“.²⁹ Eine Aufteilung der Ontogenese in eine histoire psychique und eine natürliche évolution erscheint nur mehr abstrakt. Die ontogenetische Geschichtlichkeit erfaßt das ganze Individuum und hat nirgends die Form einer unverzweigten, unlinearen Filiation, einer Einbahnstraße, die die Regression verbotenerweise in umgekehrter Richtung befahren würde. Archaische Strukturen der Erfahrung, sagt Merleau-Ponty an anderer Stelle, werden zudem nicht bruchlos in späteren aufgehoben. „Formations postérieures ne sont pas annulées“, sie bilden vielmehr eine Art Hintergrund „sur lequel nous devons construire notre présent“; „il représente un surplus, comme un reliquat d'une préhistoire de l'individu ou d'une phase archéologique de la vie“.³⁰

Wird freilich jenes „dépasseur en transformant“ – wie etwa ein Piaget es tun würde – im Sinne einer möglichst bruchlosen Rationalisierung gedeutet, die selbst noch alle Bedingungen der Rekonstruierbarkeit des Vergangenen festlegen würde, dann, so scheint es, hat diese Vorgeschichte kein eigenes Gewicht mehr und keine Archäologie des Individuums könnte mehr glaubhaft machen, daß es vielleicht gerade diese Vorgeschichte ist, die die Wahrheit über unsere Gegenwart enthält. Gerade diese Option hatte dagegen die Psychoanalyse eröffnen wollen: Es gibt ein Anderes unserer selbst in der Seinsweise des Unbewußten, das uns sprechen, denken, träumen läßt. Aber das Stammeln dieses Anderen, das sich bei Tage allzu leicht verflüchtigt, ist nicht die automatische Produktion einer Physik des Lebens, sondern der dunkle Residualzustand eines ursprünglich intersubjektiven Sinns, der sich noch immer der Sagbarkeit anbietet. Doch hat die Option, dieser Sagbarkeit einen Königsweg zu eröffnen, nur im Glauben an den Wert einer Archäologie des Individuums Gewicht, die jenem Anderen gerade insofern einen Wahrheitswert zubilligt, als es sich nicht in einem bereits rationalisierten Bewußtsein aufgehoben findet. Dieses Gewicht ist überhaupt nicht bestimmbar in der Perspektive eines „dépassement en transformant“, dessen Integrationsleistungen völlig gelingen, denn in diesem Fall träfe die Arbeit der Erinnerung auf keinen Widerstand und auf keine Exteriorität mehr; sie wäre am Ende unnötig.

²⁸ M. Merleau-Ponty a la Sorbonne. Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même, in: Bulletin de Psychologie no. 236, t. XVIII, 3–6 (1964) 127.

²⁹ Ebd. 174, 126.

³⁰ Ebd. 173, 205, 315, 311. Ähnlich spricht Foucault in einem frühen Aufsatz von einem „fond silencieux de structures antérieures qui le chargent de toute une histoire, mais qu'il implique en même temps un horizon ouvert sur l'éventuel“. Vgl. M. Foucault, La psychologie de 1850 à 1950, in: Revue International de Philosophie no. 173 (1990) 164, 168.

Dennoch: selbst dort, wo Merleau-Ponty sich auf einen psychoanalytisch inspirierten Begriff einer solchen Archäologie stützt, bleibt für ihn die Vorstellung einer sich selbst integrierenden Verinnerlichung und ihr parallel laufenden Möglichkeit der Erinnerung ein erstes Ideal.³¹ Fragwürdig wird ihm dieses Ideal weniger deshalb, weil es die Erinnerung auch mit Kräften einer Materialität des Psychischen zu tun hat, die sie zur Mühe einer langwierigen Arbeit zwingen können, als vielmehr deshalb, weil die Erinnerung retrospektiven Illusionen womöglich nicht entkommt, die ihr nur ein fiktives „Wiederfinden“ unserer selbst gestatten. „Rétrospectivement, nous pourrions toujours trouver dans notre passé l'annonce de ce que nous sommes devenus.“³² Darin liegt ein gefährliches Potential, denn wie könnte eine Erinnerung, der solche Freiheiten offenstehen, dahin kommen, sich selbst zu begrenzen; wie könnte sie sich je als durch die Geschichte, die sie reflektiert, widerlegt erfahren? Ist sie nicht mit dem Geburtsfehler behaftet, immer zuviel beweisen zu wollen und auch zu können, ohne daß ihr Gegenstand von sich aus Einspruch erheben könnte? Andererseits: bleibt nicht jede Erinnerung mit einer Vorläufigkeit behaftet, insofern ihr Aussagewert durch eine spätere Erinnerung überholt zu werden droht? Diesen Einwand bringt Merleau-Ponty in der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ selbst vor.³³

Solange ich nicht von jenseits des Grabes auf mein ganzes Leben zurückblicken kann, bleibt allem Selbstverständnis eine Vorläufigkeit einbeschrieben, die nicht einmal ausschließt, daß mein jetziges völlig widerlegt werden wird. Umgekehrt bin ich im Grunde nur eine „naissance continue“, die zwar geschichtliche Formen angenommen hat, die aber in aller Stille umgeben bleibt von der Selbstlosigkeit eines anonymen Lebens in einer „zeitlichen Zerstreuung, von der alle geschichtliche Gegenwart stets bedroht bleibt“. Gegen diese Zerstreuung versucht sich ein „existentieller Entwurf“ zu behaupten, „der ein Leben erst auf ein bestimmt-unbestimmtes Ziel hin polarisiert, von dem es keinerlei Vorstellung hat, sondern welches es selbst erst erkennt in dem Augenblick, in dem es eben dieses Ziel erreicht.“³⁴ Kommt schließlich dieser Entwurf zum Vorschein, so kann man nicht umhin, dem Leben retrograd in seinem Lichte einen Sinn zu geben. Doch wer daraus nachträglich eine Teleologie konstruieren wollte, der würde nur einem „rückschauenden Trugbild verfallen“ und dabei „das menschliche Moment par excellence verkennen, in dem ein aus Zufällen gewebtes Leben sich zu sich selbst zurückwendet, sich wieder fängt und sich ausdrückt.“³⁵ Keineswegs kann die Erinnerung sich dessen gewiß sein, daß sich der ganze genetische Sinn des Vergangenen, das sie vergegenwärtigt, in ihr erfüllt. Die retrograde Perspektive ist selbst das kontingente Produkt eines „aus Zufällen gewebten Lebens“ und bezieht nicht etwa eine archimedische Position, von der aus eine objektive Bilanz zu ziehen wäre, welche Möglichkeiten dieses Leben gekostet hat und welche es vielleicht nicht einmal mehr als vergabene erkennt. Überdies wird das erste archäologische Niveau, der Nebel eines anonymen, naturhaften Lebens, auf dem die geschichtliche Zeit aufruht, niemals mehr einzuholen sein, obgleich diese Zeit immer von neuem die Vorgeschichte eines leiblichen Systems anonymer Funktionen übernimmt und verlängert, die ih-

³¹ Indirekt bestätigt wird dies durch Ricoeurs ausdrücklichen Anschluß an Merleau-Pontys Idee einer „Archäologie des Subjekts“, in dem eine regressiv vorgehende, hermeneutische Archäologie mit einer invers gerichteten Analytik des „fortschreitenden Aufbaus der Gestalten des Geistes“ auf den Spuren Hegels verbunden wird, so daß die „Tiefe“, in der archaischen Strukturen der Erfahrung noch gegenwärtig sein sollen, erneut mit einer Er-innerung ermöglichenden „Aufhebung“ zusammengedacht werden kann. Vgl. P. Ricoeur, Hermeneutik und Strukturalismus (München 1973) 145ff.

³² M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens* (Paris 1966) 37, 43.

³³ M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Berlin 1966) 397.

³⁴ Vorlesungen I, 331, 6; *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 463, 398, 506.

³⁵ Vorlesungen I, 68; *Das Auge und der Geist*, 131.

ren Pakt mit der Welt schon geschlossen hatten, bevor ich da war. Kann man dann noch sagen, daß es „Geschichte nur gibt für ein Subjekt, das sie erlebt“? Kann unter dieser Voraussetzung noch eine cogitatio die Rolle eines „fundamentale[n] Modus’ alles Geschehens und aller Geschichte“ spielen, die die Zeitlichkeit dieses Subjekts bestimmt? Oder ist vielmehr das cogito selbst nur eine Art Falte in einem anonymen, ungedachten und in der Tiefe seiner ganzen archäologischen Ausbreitung auch subjektiv undenkbaeren Leben, aus dem das cogito nur herausragt wie die Spitze eines Eisbergs?³⁶

Verschärft wird sich Merleau-Ponty diese Frage in dem Moment stellen, wo er sich unter dem Einfluß einer ersten Rezeption der Schriften Saussures mit der Möglichkeit eines neuartigen strukturalistischen Denkens konfrontiert sieht. In einem weiten Sinne strukturalistisch war auch der gestaltpsychologisch inspirierte Teil der „Struktur des Verhaltens“. Doch reflektiert diese Schrift nicht die Möglichkeit einer Struktur, die sich (wie eine linguistische) keineswegs im Ausgang von einer intentionalen Analyse des Gelebten darstellen läßt, obgleich sie dieses selbst strukturiert. Foucault, der durch Merleau-Pontys Vorlesungen auf Saussure stößt, wird diese Konsequenz ziehen: Im Rücken des Sagbaren behauptet sich eine strukturelle Determination, die es von Anfang an nach etwas anderem gliedert als nach Intentionen des Sagens als Bestimmungen einer sich selbst begründenden Subjektivität. Doch welches ist die Seinsweise dieser Determination? Handelt es sich um die eine oder andere Form einer realen Kausalität? Materialisiert sich in ihnen ein kollektives Unbewußtes? Oder befaßt sich die Linguistik nur mit Modellen, die sie fälschlicherweise an die Stelle des Realen setzt? Wie der Essay „Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss“ zeigt, versucht Merleau-Ponty hinsichtlich dieser Fragen den Standpunkt fruchtbar zu machen, den er bereits in der „Struktur des Verhaltens“ skizziert hatte. „Struktur“, dieses Wort, „das heute allzu häufig gebraucht wird, hatte am Anfang einen präzisen Sinn. Es diente den Psychologen dazu, die Konfigurationen des Wahrnehmungsfeldes zu bezeichnen [...]“³⁷ Diese Konfigurationen betreffen hier nicht ein subjektloses Geschehen, sondern *Infrastrukturen des Wahrgenommenen selbst*. Sie stehen in dem paradigmatischen Fall, den Merleau-Ponty vor Augen hat und nach dem er auch andere Strukturtypen (linguistische und kollektive soziale) verständlich machen möchte, nicht etwa für die ontologische Exteriorität einer unbewußten Ordnung, die das Wahrgenommene, das Sag- und Denkbare als solches uneinholbar unterläuft. Doch trifft zu, daß „die Subjekte, die in einer Gesellschaft leben, [...] nicht zwangsläufig Kenntnis von dem Austauschprinzip“ haben müssen, dem sie in ihrem sozialen Verhalten gehorchen, „genauso wie das Sprachsubjekt nicht darauf angewiesen ist, die linguistische Analyse seiner Sprache zu durchlaufen, um sprechen zu können“. Die Struktur wird von den Subjekten „vielmehr als selbstverständlich praktiziert“. „Wenn man so will, die Struktur ‚hat sie‘ eher, als daß diese sie haben.“³⁸

Dieses „eher“ läßt noch Spielraum für eine intermediäre Region, in der die Strukturen, „eingesenkt in die tiefsten Tiefen des Individuellen“, die Subjekte zwar „umgarnen“, sie aber deshalb nicht schon „beseitigen“. Und nur weil es diese Region gibt, glaubt Merleau-Ponty, bleibt es stets möglich, nach „gelebten Äquivalenten“ von Strukturen zu fragen – auch wenn diese selbst nicht ohne weiteres in einer einfachen Reflexion auf Erfahrenes

³⁶ Vorlesungen I, 89; Phänomenologie der Wahrnehmung, 296, 206, 426.

³⁷ M. Merleau-Ponty, Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss, in: A. Métraux u. B. Waldenfels (Hg.), Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken (München 1986) 16.

³⁸ Ebd. 17. Man mag bezweifeln, ob so dem strukturalen Gesichtspunkt, der in semiologischer Perspektive die Sprache (langue) als ein virtuelles Zeichensystem thematisiert, adäquat Rechnung getragen wird. Vgl. P. Ricoeur, Hermeneutik und Strukturalismus, a. a. O. 149f., B. Waldenfels, Der Spielraum des Verhaltens (Frankfurt a. M. 1980) 148 ff.

zum Vorschein kommen können.³⁹ Wäre dagegen der Bezug auf Erfahrenes bzw. auf solche Äquivalente prinzipiell abgeschnitten, so könnte es einer strukturalistischen Wissenschaft in der Tat erlaubt sein, sich mit Modellen des Verhaltens, des Sprechens und Denkens zu begnügen, ohne noch länger fragen zu müssen, was sie denn der Wirklichkeit, die sie schließlich modellieren sollen, überhaupt angemessen macht. Doch diese Frage bleibt virulent und begründet für Merleau-Ponty ein Einspruchsrecht der Erfahrung gegen das Modell. Es handelt sich weder darum, den Unterschied zwischen Modell und Realität gedankenlos einzuziehen, noch auch darum, die konstruktiven Probleme der Gewinnung einer strukturellen Ordnung der Erfahrung überspielend den Weg einer allzu direkten Phänomenologie zu gehen, sondern vielmehr darum, die Spannung lebendig zu halten, in der ein Rückanschluß strukturaler Analysen an Erlebtes noch möglich erscheint, durch den allein die Humanwissenschaften unser Selbstverständnis werden bereichern können. „Dieser Rückanschluß der objektiven Analyse an das Erleben ist vielleicht die ureigene Aufgabe der Anthropologie.“⁴⁰

Damit soll keineswegs einer Leugnung jeglicher Exteriorität das Wort geredet werden, so als hätten die Phänomene, mit denen der Strukturalist sich befaßt, letztlich alle „eine unmittelbar menschliche Bedeutung“. Tatsächlich befremden uns die sozialen, die linguistischen und die kognitiven Strukturen durch ihre autochthonen Gesetzmäßigkeiten. Doch warum sollte nicht gerade das zur zentralen Aufgabe einer Anthropologie werden können, uns zu lehren, „wie man das, was unser ist, als fremd, und das, was uns fremd war, als unsriges betrachtet“? So würde diese Anthropologie schließlich zur Ethnologie unserer eigenen Kultur werden können ...⁴¹

Doch behält nicht in dieser Formulierung eine mit Hegel als Aneignung zu interpretierende Assimilation des Fremden noch das letzte Wort? Verneint nicht das Projekt einer „erweiterten Vernunft“, die in den Stand gesetzt werden soll, „all das zu umgreifen, was in uns und in den Andern der Vernunft vorausgeht und über sie hinausgeht“, jegliches Außen, das sie nicht früher oder später würde begehen können?⁴² Dieses Außen begegnet in der Form der Exteriorität des Unbewußten, gattungsgeschichtlich unter dem Titel einer „prälogischen Mentalität“ oder im Mythos der legendären Zeit einer unzivilisierten Natur. Jedesmal stellt sich dieselbe Frage: kann jene erweiterte Vernunft es vermeiden, das „Außen“ nur unter ihren eigenen Voraussetzungen zur Sprache zu bringen? Kann diese Vernunft es vermeiden, sich im Denken dessen, was ihr vorausging und ihr im Feld der Geschichte ständig widerspricht, nur dessen zu erinnern, was sie trotz allem zu sich selbst kommen ließ? Weil die Vernunft selbst eine sich auf geschichtlichem Wege realisierende ist, wollte Hegel sagen, bringt eine erinnernde Vergewisserung ihrer Bildungsgeschichte zugleich die Vernunft *der* Geschichte ans Licht. So wird die Geschichte auf eine Bestätigung der Vernunft festgenagelt und schließlich selbst rationalisiert. Im Sinne einer erweiterten Vernunft wäre eine Phänomenologie der Geschichte demgegenüber darauf verpflichtet, ein geschichtliches Außen in Betracht zu ziehen, in dem und gegen das sich eine weder notwendige noch finalisierte Vernunft zu behaupten sucht. „Geschichte ist dann“, sagt Merleau-Ponty in seinen Vorlesungen in diesem Sinne, „wenn es eine Logik *in* der

³⁹ M. Merleau-Ponty, Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss, 15, 19f.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd. 20. Auch Foucault spricht von einer „Ethnologie der Kultur“, doch sollte sie sich (im Gegensatz zur Vorstellung Merleau-Pontys) gerade nicht in der eigenen Kultur situieren. Vgl. Von der Subversion des Wissens, 12; Über verschiedene Arten Geschichte zu schreiben (Gespräch m. R. Bellour), in: A. Reif (Hg.), a. a. O. 174.

⁴² Merleau-Ponty, Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss, 15.

Zufälligkeit, eine Vernunft *in* der Unvernunft gibt“.⁴³ Diese Logik steht für das Gefälle einer Rationalisierung, von der auch retrospektiv noch zu sagen sein muß, wie und um welchen Preis sie einer zunächst und von sich aus keineswegs schon rationalisierten Geschichtlichkeit Form geben konnte. Diese Frage wird sich aber nur dann beantworten lassen, wenn zunächst ein möglichst weitgehend derationalisierter Blick auf *diese* Geschichtlichkeit freigegeben wird; ein Blick, der der Erfahrung der Geschichte, die jenseits von Hegel erst die „Historisierung“ jener Logik erzwang, müßte gerecht werden können.

Dies ist die wesentliche Vorgabe, unter der Merleau-Ponty in den „Abenteuern der Dialektik“ (1955) den Abstand zu bestimmen versucht, den man inzwischen von Hegel gewonnen hat.⁴⁴ Der Abstand wird sich bald als eine Kluft herausstellen; doch noch sind nicht alle Brücken abgebrochen, so wie es dann beim Foucault der Genealogie-Schrift der Fall zu sein scheint, in der dem Versuch einer Rationalisierung des Geschichtlichen nur mehr der Rang eines fiktionalen Spiels (mit) der Wahrheit zugebilligt wird, das vielleicht nichts als eine menschliche Schwäche ist im Angesicht einer massiven Geschichtlichkeit, die sich auf das Werden eines menschlichen Sinns nicht festlegen lassen will.

III.

Im Anschluß an Karl Löwith glaubt Merleau-Ponty, „daß Geschichtswissenschaft selbst ein Produkt der Geschichte ist, ein Moment der ‚Rationalisierung‘ oder der Geschichte des Kapitalismus. Eben diese Geschichte wendet sich auf sich selbst zurück, unterstellt, daß wir theoretisch und praktisch von unserem Leben Besitz ergreifen können, daß Aufklärung möglich ist. Diese Annahme läßt sich nicht beweisen: sie wird sich rechtfertigen oder nicht [...]“

Noch immer folgt zwar geschichtsphilosophisches Denken in irgendeiner Weise dieser Leitidee, doch hat es aus der Erfahrung der offenen Geschichte selbst lernen müssen, „was für uns unannehmbar ist“, um sich gerade angesichts dieser bleibenden Überforderung zu begründen. Eine über ihre früheren maßlosen Prätionen aufgeklärte Philosophie wird nicht mehr bei einer hypostasierten „Politik der Vernunft“ Zuflucht suchen, „welche die Geschichte als Ganzes nimmt [...] und sich an einer Zukunft orientiert, die der Gegenwart bereits einbeschlossen ist“; sie kann sich aber auch nicht mit einer schlichten „Politik des Verstandes“ (Alain) begnügen, „die sich, konträr, nicht schmeichelt, das Ganze der Geschichte zu umfassen, sondern den Menschen nimmt, wie er ist, tätig in einer dunklen Welt; eine Politik, die die Probleme nacheinander löst und jedesmal versucht, in die Dinge ein wenig die Werte eingehen zu lassen, die der Mensch, wenn er allein ist, ohne Zögern unterscheidet, und die keine andere Strategie kennt als die Summe dieser unablässigen Befragungen“.⁴⁵ Kommt denn eine auf den ersten Blick noch lebensnahe Politik des Verstandes wirklich ohne eine Dosis Vernunft aus, die auf einen Sinn der Geschichte selbst zielt? Andererseits: kann die Erwartung eines solchen Sinns, in dem Geschichte als Totalität erscheint, je mehr sein als der Ausdruck einer Perspektive unter möglichen anderen, als eine kontingente Antizipation einer Zukunft, die selbst dann, wenn wir uns über sie einig werden könnten, stets nur vorläufig unsere sein könnte? Stets, behauptet Merleau-Ponty, handelt es sich nur um eine mehr oder weniger wahrscheinliche Perspektive, die sich uner-

⁴³ Vorlesungen I, 67ff.

⁴⁴ Ebd. 71, 73, 77.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, Die Abenteuer der Dialektik (Frankfurt a. M. 1974) 27, 7f. Zum Umfeld dieser Schrift vgl. J. O'Neill, Kritik und Erinnerung (Frankfurt a. M. 1979) 70–103.

wartet in ihrem Sinn verkehren kann. Auch der Marxismus liefert keine Geschichtsphilosophie, die positiv eine letzte Wirklichkeit der Geschichte als die einzig wahre auszuzeichnen erlaubte. Doch legt er ständig nahe, daß es mit seiner Hilfe möglich sein muß, wenigstens eine globale „Richtung der Ereignisse“ in der Geschichte zu erkennen.⁴⁶ „In diesem Sinne“, kann Merleau-Ponty noch 1947 in „Humanismus und Terror“ schreiben, „ist er nicht irgendeine Geschichtsphilosophie, sondern *die* Geschichtsphilosophie, und auf sie verzichten heißt die geschichtliche Vernunft zu Grabe tragen.“ Geschichte, glaubt Merleau-Ponty, hat letztlich nur Sinn, wenn sie „durch eine Art natürlicher Auslese ... solche Abenteuer beseitigt, die von den permanenten Forderungen der Menschen ablenken“.⁴⁷

Wenn es aber eine orthogenetische Ausrichtung der Geschichte gibt, dann kann es sich nicht um eine gegebenenfalls auf Umwegen sich vollziehende „Verwirklichung“ einer finalen, prinzipiell in der Reichweite menschlichen Handelns liegenden Möglichkeit der geschichtlichen Vernunft handeln, die vorerst – ungerechterweise – latent bliebe und sich aus unerfindlichen Gründen noch immer weigert, aus den Höhen purer Idealität in die Niederungen des Realen abzusteigen. Wir haben keinerlei Wissen von einer solchen Möglichkeit. Und eine Wissenschaft von der Zukunft kann es überhaupt nicht geben. Immer wird es, nach menschlichem Ermessen, einen „fundamentalen Zufall“ geben, der selbst die direkt teleologisch bestimmten „menschlichen Phänomene“ im Nahbereich unseres Handelns in Heterogonie und Kontingenz sich verlieren läßt. Das heißt freilich nicht, daß es auf unser Tun gar nicht ankäme und daß ein skeptischer, „falscher Existentialismus“ das letzte Wort behält, „der sich darin erschöpft, den Zusammenprall der Vernunft mit den Widersprüchen der Erfahrung zu beschreiben, und der mit dem Bewußtsein der Niederlage sein Ende findet“. Vielmehr ist menschliche Praxis für Merleau-Ponty ein „Ingrediens“ der Welt selbst, die sich somit wesentlich als unfertig und von unserer Verantwortung abhängig darstellt.⁴⁸

Ob die humanen Werte, die im Spielraum des Kontingenten im Sinne einer vom Menschen zu „machenden“ Geschichte investiert werden, eines Tages verwirklicht werden können, steht dahin. Keine Philosophie kann darüber mit Gewißheit etwas sagen, „so als verfüge sie über irgendeine abgelöste Kenntnis und wäre nicht ebenfalls in die Erfahrung verstrickt, von der sie nur ein schärferes Bewußtsein ist“.⁴⁹ Statt eschatologische Ansprüche zu legitimieren, muß eine Geschichtsphilosophie, die auf der Höhe der Zeit und der wirklichen Erfahrung mit Geschichte ist, reflektieren, was diese Ansprüche definitiv vereitelt. Zwar glaubt Merleau-Ponty noch an die Existenz gewisser geschichtlicher Vektoren, die jenen Werten eine gerichtete Kraft verleihen, doch lassen sich auf der Basis dieser Vektoren nicht einfach Linien des Werdens ausziehen, die eine fortschrittliche Dynamik der Geschichte zu extrapolieren erlaubten, denn die orthogenetischen Momente geschichtlicher Rationalität erschließen und verifizieren sich erst im Rückblick. Erst muß eine gewisse Zeit vergehen, damit sich bestenfalls auf relative Wahrscheinlichkeiten stützende Vermutungen bewahrheiten können. Und selbst dann noch bleibt jede Einschätzung einer einmal eingeschlagenen Richtung durch die weitere Geschichte widerlegbar. Diese Vorläufigkeit des Wissens um den vektoriellen Charakter geschichtlichen Geschehens findet nur in Retrospektionen einen gewissen Halt, die eine längerfristig nicht widerlegte Bilanz einer Gemengelage verwirklichter und unverwirklichter Möglichkeiten, noch gegenwärtig-

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror* 1 (Frankfurt a. M. 1966) 74, 99, 141.

⁴⁷ Ebd. Bd. 2, 60.

⁴⁸ Ebd. Bd. 1, 27, 30, 33, 109; 2, 98.

⁴⁹ Ebd. Bd. 2, 99.

ger und vergangener Zukunft, verfehler und zum Zuge gekommener Wahrscheinlichkeiten zu ziehen erlauben. Doch bannen Retrospektiven prinzipiell nicht den Fluch, der in der Geschichte selbst zu liegen scheint, indem sie ohne unser Zutun den Sinn des Handelns stets in sein Gegenteil verkehren kann. Doch sollte daraus weder ein skeptischer Relativismus noch ein trotziges Ansinnen folgen, „unsere Seele dem Teufel [zu] verkaufen in der Hoffnung, daß uns die Geschichte die Absolution erteilt“. Vielmehr sollten wir uns eingestehen, daß wir nur unter Ansprüchen auf wenigstens „mutmaßliche Rationalität“ im „Feld des Relativen“, d. h. im Horizont wahrscheinlicher Perspektiven auf Geschichte handeln. Das mündet nicht in einen Relativismus, den keiner lebt, sondern erhöht noch die Dramatik der Geschichte. Schließlich investieren wir mit dieser gleichsam probeweisen Rationalität auch uns selbst mit Haut und Haaren.⁵⁰

Ohne ein Bild der Zukunft, in das diese Rationalität projiziert wird, ist kein Handeln möglich. Doch niemals werden wir definitiv im voraus wissen, ob die Geschichte ihr recht geben wird. Kann und muß man dennoch auf eine geschichtliche Logik setzen, die „um die Kontingenz der Dinge und die Freiheit der Individuen wirbt und sie in Vernunft verwandelt“ und so der Geschichte eine intelligible Orthogenese zuzuschreiben erlaubt? Dem steht entgegen, daß wir von keinem (schon gar nicht von einem letzten) Urteil, das die Geschichte künftig über die in ihr eingeschlagenen Richtungen fällen wird, Kenntnis haben und daß selbst eine retrospektiv erkennbar gewordene Vernunft nur „bis auf weiteres“ als solche wird erscheinen können. Dabei handeln wir vielfach gerade im Licht eines vorweggenommenen Urteils der Zukunft über unser gegenwärtiges Tun. Im Unterschied zu einer theologischen Zuflucht zu letzten Dingen *wissen* wir freilich nicht, wohin wir gehen.⁵¹ Jederzeit besteht die Möglichkeit der Enthüllung eines totalen Irrtums durch einen unvorhergesehenen Richtungswandel im geschichtlichen Feld. Jederzeit, so scheint es, ist es möglich, sich hinsichtlich des richtigen Weges zu täuschen und damit auch schon letzte Ziele zu verraten. Auch darin bestimmt sich Geschichte erst für den, „der spät“, vielleicht „zu spät kommt“, und ist „in diesem Sinne an der Zukunft festgemacht“. Im Feld des Relativen gibt es keine vorgeifende Gewißheit, nur eine Art „eingebildete Geschichte“, „die hier und da Elemente aussät, die fähig sind, eines Tages integriert zu werden“.⁵² Selbst die von Max Weber beschriebene „Rationalisierung“ folgte nicht der massiven Einheitlichkeit der in ihrer Vergangenheit bereits vorgezeichneten Teleologie einer wie auch immer eingeschränkten oder deformierten Vernunft.⁵³ Gerade hier, wo man im Rückblick die orthogenetische Vektoren anfänglich zerstreuter Tendenzen in Richtung auf eine globale „Rationalisierung“ resümieren kann, drängt es sich nun aber wieder auf, nach einer geschichtlichen Rationalität dieser im nachhinein erkennbar gewordenen Einheitlichkeit zu fragen. Was hat die Konvergenz dieser Tendenzen möglich gemacht? Was erklärt die eigenartige Synchronie neuartiger Weisen „rationaler Lebensführung“ mit der Durchsetzung kapitalistischer Produktionsweisen? Wie kommt es, daß gleichzeitig eine ganze Pädagogik der Rationalisierung in Gang kommt, die sich über die Köpfe der Bildungstheoretiker hinweg mit institutionalisierten Systemen der Disziplinierung und Normalisierung verschwestert? Ist hier eine nur noch holistisch zu begreifende Eigengesetzlichkeit einer „systemischen“ Rationalität am Werk, die am Ende nach Maßgabe ihrer eigenen, den Individuen undurchsichtigen Listen voranschreitet und den Anspruch auf Einsicht darin, wohin wir gehen,

⁵⁰ Ebd. 61, 139f.

⁵¹ Ebd. Bd. 1, 141, 36; 2, 49.

⁵² Abenteuer der Dialektik, 16, 33, 23; Vorlesungen I, 71/3; Humanismus und Terror 2, 15.

⁵³ Abenteuer der Dialektik 22f., 16.

der Anbetung eines unbekanntenen – und sei es auch funktionalistischen – Gottes weichen läßt?⁵⁴

Um eine falsche retrospektive Rationalisierung der Geschichte handelt es sich jedenfalls dann, wenn ihr im nachhinein eine Notwendigkeit unterschoben wird, die sich ohne die Initiative des Menschen selbst vorantreibt. Trotz der Heterogenie des Geschichtlichen ist es das Tun der Menschen, auf das es ankommt; und im Licht dieses Tuns wird retrospektiv der Zusammenhang einer sichtbar gewordenen Rationalität mit ihrer Vorgeschichte überhaupt erst gestiftet. Doch darf diese Vorgeschichte jenseits ihrer effektiven Gestalt und Komplexität nicht reduziert werden auf eine intelligible Struktur, die im Früheren nur das Werden des Späteren zu erkennen erlaubte, nicht aber den kontingenten Saum unverwirklichter Möglichkeiten und untergegangener Zukunft dessen, was im Späteren keinen Platz fand.⁵⁵

Vielleicht war der geschichtliche Prozeß insoweit intelligibel, als er falsche Lösungen mehr und mehr beseitigte. Doch davon ist nur zu reden, wenn man die alternativen Chancen der ausgeschlossenen Lösungen hinsichtlich ihrer möglichen, jetzt vergangenen Zukunft beurteilen kann. Überdies „ist jeder Fortschritt zweideutig, weil er, erworben in einer Krisensituation, einen Zustand hervorbringt, aus dem Probleme erwachsen, die ihn aufheben“. „Es gibt weniger einen Sinn der Geschichte als eine Beseitigung des Unsinnns. Kaum hat eine Richtung des Werdens sich abgezeichnet, und sie ist auch schon kompromittiert; immer nur retrospektiv läßt sich ein Fortschritt behaupten: er war in der Vergangenheit nicht enthalten, und was man allein sagen kann, ist dies, daß er, wenn es sich um einen wahrhaften Fortschritt handelt, die der Vergangenheit immanenten Probleme wiederaufnimmt.“⁵⁶ „Wie im Leben des Individuums“ gibt es in der Auseinandersetzung mit der Widersetzlichkeit des Kontingenten Rückwirkungen von Ergebnissen auf Absichten, Reprisen und Ablenkungen.⁵⁷ Nur in der Auseinandersetzung mit ihrem Außen kann sich eine rationale geschichtliche Vektion auskristallisieren. Doch in unseren Versuchen, dieser Auseinandersetzung Herr zu werden, sind wir niemals ganz auf der Höhe unserer Freiheit. „Die Freiheit ist hinter uns, vielleicht vor uns, niemals jedoch treffen wir direkt auf sie. Vielleicht vermögen wir die Ordnung der Dinge umzustürzen: die Dinge lebend, setzen wir uns selbst vorweg. Niemals kommen wir zur rechten Zeit [...]“ Ein „ursprüngliches Zuspätkommen“ ist hier im Spiel.⁵⁸ Ich komme nicht durch meine Freiheit zur Welt. Es gibt mich längst, bevor meine Freiheit von sich selbst Kenntnis erhält. Andererseits ist eben diese Freiheit mir offenbar bereits aufgegeben, bevor ich von ihr Gebrauch machen kann. Versuche ich dies aber, so ist bereits eine Situation da, in die die Freiheit selbst eingehen muß und in der sie sich durch die Heterogenie der Zwecke verliert ... Ständig droht die Gefahr, vom Wege abzukommen. Nachträglich erweisen sich eingeschlagene Richtungen als Um- oder Abwege. Hindernisse bauen sich unvermittelt gerade dort auf, wo man nur von anderen bereits gebahnte Wege vor sich zu haben glaubte. Das Panorama einer ganzen „Landschaft der Praxis“ tut sich auf,⁵⁹ deren Profil sich ständig im Lichte einer verzeitlichten Freiheit verändert, die ihren Möglichkeiten teils unzeitgemäß vorausseilt, teils anachronistisch nachhinkt. Nur ein Schritt, so scheint es, führt von hier aus dahin,

⁵⁴ Vorlesungen I, 68; Humanismus und Terror I, 60.

⁵⁵ Zur Kategorie der vergangenen Zukunft vgl. R. Aron, *La Philosophie critique de l'histoire* (Paris 1964).

⁵⁶ Abenteuer der Dialektik, 50; Vorlesungen I, 69.

⁵⁷ Abenteuer der Dialektik, 48.

⁵⁸ Ebd. 194 f.

⁵⁹ Ebd. 245 f., 241.

diese Freiheit zum bloßen Spielball heteronomer Kräfte zu erklären, in denen die Erklärung jenen Fluchs der Geschichte liegen könnte. Merleau-Ponty geht es freilich gerade nicht darum, auf diese Weise die Frage nach dem Menschen zum Verschwinden zu bringen, sondern im Gegenteil darum, sie zu vertiefen.

Im Zwielflicht einer zweideutigen geschichtlichen Realität, die Geschehnis und Widerfahrnis ist und uns doch auffordert, sie zu „machen“, eines Sinns, „der niemals nichtig, aber stets zu rektifizieren, wiederaufzunehmen, gegen die Zufälle zu behaupten ist“, soll der Spielraum eines Handelns bestimmt werden, das vom Wissen um eine Totalität vollendeter Wirklichkeit nicht zehren kann, ohne indessen auf ein Leben aus der Erwartung auf eine bessere Zukunft verzichten zu können.

Nun scheint das einzige Mittel, sich der Rationalität geschichtlicher Richtungen zu versichern, die sich als dominant herausgestellt haben, eine retrospektive Erzählung zu sein. Auch hier gibt es ein unübersehbares Vorbild im Verhältnis des Individuums zu seiner Geschichte: „Der Sinn meiner selbst erwächst nicht durch Verordnung, er ist die Wahrheit meiner Erfahrung, und ich kann sie nicht anders mitteilen als durch die Erzählung der Geschichte, die mich diese Wahrheit hat werden lassen.“⁶⁰ So wie dieser Sinn sich als verzeitlichte Wahrheit meiner Erfahrung retrospektiv aus meiner Geschichte herauskristallisiert, so folgt auch die erst im Rückblick sich erschließende Verifikation einer rationalen Richtung „der“ Geschichte den Bedingungen einer Nachträglichkeit, die verspätet Wahres in Auseinandersetzung mit Kontingenzen und Ambiguitäten zur Geltung bringt, aus denen es sich herauschälte.

Weder die nächste noch die übernächste Wahrheit aber wird „die“ Geschichte auf die Bahn einer vollendbaren Totalisierung bringen. Es gibt keine geschichtlich gewonnene Wahrheit, die nicht *auf Dauer vorläufig* bleiben müßte. So ist es auch im Leben des Individuums: Um zu wissen, was die ganze und endgültige Wahrheit meiner Geschichte sein wird, müßte ich meinen Tod überleben, um eine finale Perspektive einnehmen zu können. Diese Möglichkeit ist genau so unwirklich wie die Vorstellung eines Endes der Geschichte, gegen die sich immerhin sagen läßt, daß, solange es Menschen gibt, die Zukunft offen bleiben wird. Aus dem gleichen Grund wird jede Diktatur im Namen einer letzten Wahrheit immer nur „die Diktatur von Jemandem sein, und sie wird denen, die sich ihr nicht anschließen, als pure Willkür erscheinen“. Dennoch setzt Merleau-Ponty auf „Universalität und Hoffnung“, darauf, daß die Geschichte, indem sie in sich nicht völlig gleichgültig gegen diese Werte sein wird, „einen Sinn hat – mit anderen Worten, daß sie intelligibel und ausgerichtet ist“. Auf eine Richtung zu hoffen, bedeutet aber ein mögliches Ziel intendieren und eine Vorstellung davon zu geben, wie sich dieses Ziel zu dem es vorbereitenden Prozeß verhalten wird. Kann man nicht „die Geschichte als eine Gestalt ansehen, in der Bedeutung, die die deutschen Autoren diesem Wort geben, als einen totalen Prozeß, der sich einem Zustand des Gleichgewichts nähert, der klassenlosen Gesellschaft, die zwar ohne Anstrengung und die Aktion der Menschen nicht erreicht werden kann, sich jedoch in den gegenwärtigen Krisen als Aufhebung dieser Krisen abzeichnet, als Macht des Menschen über die Natur und Aussöhnung des Menschen mit dem Menschen“?⁶¹

Noch erscheint Geschichte in progressiver Hinsicht als eine durchgängige Integrationsleistung, die zwar die „genealogische“ Form eines Vernunftwerdens in Unvernunft, Zufall und Gewalt annimmt, die aber ihre überwundene Vergangenheit retrograd dennoch in sich aufheben und erinnern lassen kann.

Noch wirft das Leitbild eines letzten Sinns *der* Geschichte seinen Schatten auf eine

⁶⁰ Ebd. 238.

⁶¹ Humanismus und Terror 1, 135 f.; 2, 60, 35 f.

„offene Geschichte“, die mit einer Beschränkung auf eine kurzatmige „Politik des Verstandes“ und im Verzicht auf die Bestimmung einer intelligiblen Orthogenese der Vernunft in der Geschichte vielleicht zuviel preisgegeben hat.

Wie weit sich Foucault nun von diesem „geschichtsphilosophischen“ Erbe löst, wird sich letztlich nur in einem geduldigen Durchqueren der verwickelten Problematiken seines psychologischen, archäologischen und genealogischen Arbeitens bestimmen lassen. Die nachfolgende zweite Studie beschränkt sich auf eine erste, knappe Bestandsaufnahme.

Bernhard-Welte-Gesellschaft e. V.

Um das Werk des Freiburger Religionsphilosophen Bernhard Welte (1906–1983) und Fragen, die durch dieses eröffnet wurden, der Forschung zugänglich zu machen, wurde in Freiburg eine Bernhard-Welte-Gesellschaft e.V. gegründet. Personen, die im Besitze von Briefen oder Manuskripten Bernhard Weltes sind und diese der Gesellschaft zur Verfügung stellen wollen, werden gebeten, mit der Gesellschaft Kontakt aufzunehmen (Postanschrift: Albert-Ludwigs-Universität, Arbeitsbereich Christliche Religionsphilosophie im Institut für Systematische Theologie, 79085 Freiburg i. Br.).