

nicht ohne weiteres zu überwindende Spannung zwischen dem Anspruch auf Universalität und der Vielfalt der Kontexte herrscht, in denen er erhoben wird.

Nach allem, was dargelegt wurde, kann man resümieren, daß der Philosoph einerseits zu Recht auf eine Reihe von Schwächen hinweist, an denen der deontologische Ansatz sowie eine spezifische Spielart des teleologischen leiden, andererseits aber die Leistungsfähigkeit des ersteren über- und jene des letzteren unterschätzt. Es liegt nahe, die drei diskutierten Thesen wie folgt umzuformulieren: 1) der teleologische Ansatz nimmt gegenüber dem deontologischen nicht nur einen gewissen Vorrang ein, sondern ist ihm grundsätzlich überlegen; 2) die aristotelische Ethik bedarf tatsächlich einiger Korrekturen, die jedoch den teleologischen Ansatz nicht sprengen; 3) es gibt mehrere Arten moralischer Konflikte, die allerdings keinen Rückgriff auf den teleologischen Ansatz mit sich bringen, sondern sich insgesamt innerhalb desselben ansiedeln lassen.

Phänomenologische Einsprüche gegen ein verkennendes Erkennen Spannungsfelder zwischen Phänomenologie und Epistemologie in der Philosophie Merleau-Pontys*

Von Burkhard LIEBSCH (Bochum)

Zum Wissen und zur Wissenschaft gibt es, so scheint es, keine ernst zu nehmende Alternative – es sei denn eine Rückkehr zur Un- oder Nicht-Wissenschaft oder gar zu einer Art Primitivismus, der vielleicht selbst nur ein „Gegenstück des Szientismus“ ist, wie Merleau-Ponty in einer seiner späten Arbeitsnotizen des Jahres 1959 bemerkt.¹ Doch verschafft sich immer wieder der Verdacht Gehör, Prozesse der Objektivierung, der Verwissenschaftlichung und der Epistemologisierung seien nicht kostenlos zu haben und durch die Verfahrensweisen der Wissenschaften werde nicht nur etwas enthüllt und aufgeklärt; gerade das Licht der Erkenntnis werfe einen Schatten von Verdecktem. Mehr noch: es besteht der Verdacht, dieses Verdecken betreffe das Verhältnis der Wissenschaften zu dem, worauf sie eigentlich aufrufen, selbst: die Lebenswelt, in der sich ein rationales Fragen allererst entzündet und nach vernünftigen Antworten verlangt. „Die Rückgewinnung der Lebenswelt ist die Rückgewinnung einer *Dimension*“, heißt es in der genannten Arbeitsnotiz weiter, „in der die Objektivierungen der Wissenschaft selbst noch einen Sinn bewahren und als *wahr* zu begreifen sind [...] – das Vor-wissenschaftliche ist nur Aufforderung zum Verständnis des Meta-Wissenschaftlichen, und dieses ist nicht Nicht-Wissenschaft. Es wird selber durch die konstitutiven Verfahrensweisen der Wissenschaften enthüllt, sofern man diese reaktiviert und darauf achtet, was sie verdecken, solange man sie sich selbst überläßt.“ Werden diese Verfahrensweisen also *von innen her* unterwandert und in Frage gestellt? Worauf beruft sich derjenige, der dies behaupten will?

Merleau-Ponty war sich besonders zur Zeit seiner Vorlesungen an der Sorbonne und am Collège de France sehr wohl dessen bewußt, daß man ihm diese Fragen stellen würde. Doch hat er das Risiko nicht gescheut, am Rande der sogenannten Humanwissenschaften

* Der folgende Text ist die Ausarbeitung eines Vortrags über „Merleau-Ponty in epistemological perspective“, den ich im September 1992 während der 17. Internationalen Konferenz des nordamerikanischen Merleau-Ponty-Kreises zum Thema „Merleau-Ponty and the Human Sciences“ in Hartford/Mass. gehalten habe.

¹ Vgl. M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (München 1986) 236 (= SU).

ihnen selbst das Problem einer „Rückgewinnung der Lebenswelt“ zuzumuten, weil er offenbar davon überzeugt war, daß diese Zumutung in den Phänomenen selbst ihren Grund hat, von denen diese Wissenschaften zunächst ausgehen. Dieser *Ausgang*, das war Merleau-Pontys Überzeugung, verpflichtet sie implizit zum *Rückgang* auf die der Wissenschaft vorgegebene Welt, die womöglich zum Verstummen gebracht und nicht einmal mehr *als* verkannte bewußt wird, wo die prätendierte Autonomie des Epistemischen sich scheinbar selbst genug ist.

Im folgenden handelt es sich um eine knappe Bestandsaufnahme der Probleme im Spannungsfeld zwischen Phänomenologie und Epistemologie, mit denen sich Merleau-Ponty infolge dieser Überzeugung konfrontiert sah; und zwar ausgehend von einer Kritik von Theorien der Wahrnehmung als einer epistemischen Funktion der Erfahrung, die eine genetische Epistemologie an der Kompetenz eines urteilenden Denkens mißt, um sie einer normativen, ontogenetisch und gattungsgeschichtlich konzipierten „Entwicklung des Erkennens“ einzuordnen. Schließlich wird die Frage aufgeworfen, welche Folgen diese Kritik Merleau-Pontys hinsichtlich einer „epistemologischen Geschichte“ des Wahrnehmungsdenkens selbst hat. Wir werden in diesem Zusammenhang vor allem die Psychologie im Blick haben.

I.

Auf den ersten Blick scheint eine in epistemologischer Perspektive erfolgreiche Diskussion von Merleau-Pontys Philosophie wenig dazu beitragen zu können, deren eigene Motive und Anliegen transparent zu machen. Während sich noch „Die Struktur des Verhaltens“ (1942) immer wieder auf epistemologische Problemfelder einer „verstehenden Biologie“² oder auch einer genetisch-epistemologischen Psychologie etwa einläßt, bemüht sich Mer-

² Während man hierzulande im Zusammenhang mit diesem Begriff an eine von Plessner bis hin zu Hans Jonas reichende Strömung denkt, knüpft Merleau-Ponty vor allem an Kurt Goldsteins *Der Aufbau des Organismus* (Den Haag 1934), gelegentlich auch an F. J. J. Buytendijk an; zu Goldsteins erheblichem Einfluß vor allem auf eine in Frankreich erst nach der Veröffentlichung seines Buches einsetzende epistemologische Reflexion der Biologie vgl. M. Klein, *Sur les resonances de la philosophie de la nature en biologie moderne et contemporaine*, in: *Revue Philosophique* 144 (1954) 514–543. Mit Recht stellt Klein Bezüge der philosophischen Biologie Goldsteins zur idealistischen Morphologie Goethes etwa und zur romantischen Naturphilosophie her. Georges Canguilhem hat Goldsteins Arbeiten, ganz ähnlich wie Merleau-Ponty, im Sinne einer Rehabilitierung einer „ontologischen Originalität“ des Lebendigen rezipiert, deren Anerkennung in Frankreich zunächst die cartesianische Tradition, dann aber auch die Hegel-Rezeption Kojèves im Wege stand, die, mit Marx, dem Menschen die „lebendige Zeit“ (der Arbeit) vorbehält und das Leben einer ewigen Selbstwiederholung überantwortet sieht, wie sie die „mechanisch präformierte“ (Bergson) tote Natur überhaupt kennzeichnen sollte. Vgl. G. Canguilhem, *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 52, nos. 3–4 (1947) 322–332. Kojève hat einer an den frühen oder späten Hegel anknüpfenden biologischen Dialektik, wie sie etwa Thran-Duc-Thao zu entwickeln versuchte, einen Riegel vorzuschieben versucht. Ein deutlicher Reflex davon ist die in der *Struktur des Verhaltens* (1942) vorgenommene Unterscheidung der (epistemologischen) „Bedeutungsebene“ einer „vitalen Dialektik“ einerseits von einer spezifisch menschlichen, auf einen freilich sehr allgemein gehaltenen Begriff der Arbeit zugeschnittenen Dialektik andererseits. Vgl. G. Canguilhem, *Hegel en France*, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 28–38 (1948–1950) 282–297; A. Kojève, *Hegel* (Frankfurt a. M. 1975) bes. 172–194; J. Hyppolite, *Vie et existence chez Hegel*, in: *Etudes sur Marx et Hegel* (Paris 1965) 11–41; A. Koyré, *Hegel à Jéna*, in: *Etudes d'Histoire de la Pensée Philosophique* (Paris 1961) 35–174.

leau-Ponty in der nur wenig später veröffentlichten „Phänomenologie der Wahrnehmung“ (1945) bereits unmißverständlich darum, vor allem die Wahrnehmung gegen Philosophien in Schutz zu nehmen, die sie am Maßstab objektiver Erkenntnis messen. Der „Sinn“ der Wahrnehmung ist nicht in erster Linie ein epistemischer, behauptet Merleau-Ponty nachdrücklich; und eine Philosophie oder Psychologie der Wahrnehmung darf sich deshalb nicht als eine epistemologische verstehen.³ Der Sinn der Sinne überhaupt liegt ursprünglich nicht in der Funktion sinnlicher Erkenntnis als einer Vorstufe objektiven Denkens. Und in der Wahrnehmung waltet noch keine „epistemische Subjektivität“, vor der sich eine erkennbare Welt ausbreiten würde. Die Sinne lassen die Welt nicht bloß *vor* uns erscheinen, sondern situieren uns *in* ihr. Die „Phänomenologie der Wahrnehmung“, die dies im einzelnen aufzuweisen unternimmt, widerspricht insofern der Distanz zwischen einer erkennenden Subjektivität einerseits und einer erkennbaren Objekt-Welt andererseits, die man aus der Sicht einer Philosophie unterstellt, welche aus der Wahrnehmung qua sinnlicher Erkenntnis eine Art Vor-Denken macht. Die Phänomenologie der Wahrnehmung glaubt dieser Philosophie ein sogenanntes „Welt-Vorurteil“ nachweisen zu können, demzufolge ein Leben in der Welt, das sie nicht wiederum zum erkennbaren Objekt distanzieren würde, nicht denkbar erscheint. Der „ästhesiologische“ Aufweis einer originären Konstitution dieser Welt *in* der Wahrnehmung soll sie gerade nicht als eine sinnlich erkennbare legitimieren, sondern als das zur Geltung bringen, was in aller Erkenntnis bereits vorausgesetzt ist, die uns kaum mehr verstehen läßt, wie wir in der Welt sein können, die wir vor uns zu haben glauben.

Merleau-Pontys Spätwerk „Das Sichtbare und das Unsichtbare“ spitzt diese Problemstellung im Sinne einer phänomenologischen Archäologie der Offenheit sinnlichen Lebens

³ Wird der Wahrnehmung eine epistemische Funktion zugeschrieben, vergleichbar mit dem Sinn urteilenden Denkens, zur Erkenntnis einer Objekt-Welt beizutragen, so wird die theoretische Reflexion dieser Funktion zunächst eine „epistemologische“ sein. In diesem Sinne spricht etwa Piaget von einer „Epistemologie der Wahrnehmung“ (s. u.). Die Rechtfertigung der in dieser Reflexion vorausgesetzten Normen kann als eine epistemologische im Sinne der Erkenntnistheorie aufgefaßt werden, die ihrerseits eine „historische“ oder „genetische“ Form annimmt, wenn sie das Werden dieser Normen rekonstruiert, die wiederum dieses Werden als ein „orthogenetisches“ verständlich werden lassen. Eine historische Epistemologie befaßt sich in der Regel mit einer Wissenschaft, deren fortgeschrittenste Normen sie im Sinne eines „présent épistémologique“ zum Ausgangspunkt einer im Lichte dieser Normen „beurteilten Geschichte“ dieser Wissenschaft macht. Die Konstitution einer Wissenschaft im Verhältnis zu dem, was sie „rationalisiert“, begrifflich präzisiert, methodisch befragt und theoretischer Kritik unterwirft, betrifft das Problem einer „Epistemologisierung“, die daraufhin zu befragen ist, ob sie „kostenlos“ erfolgen kann und was sie gegebenenfalls hinter sich zurückläßt. An der „Schwelle der Epistemologisierung“ (Foucault) sehen wir Merleau-Pontys im folgenden dargelegten Überlegungen verortet, insofern sie die Epistemologisierung auf ihren Ausgang von „lebensweltlichen“ Gegebenheiten verpflichten und insofern sie einen Rückgang auf diese Gegebenheiten verlangen, der den kulturellen Sinn der Wissenschaften selbst betrifft. Am Beispiel der Psychologie kann gezeigt werden, wie diese Problematik mit der Rechtfertigung eines „présent épistémologique“ interferiert, mit der die Möglichkeit steht und fällt, eine beurteilte, epistemologische Geschichte dieser Disziplin zu schreiben. Nirgends freilich hat Merleau-Ponty hinsichtlich dieser Fragen eine kohärente Konzeption dargelegt, selbst in seiner Sorbonne-Vorlesung über die „Humanwissenschaften und die Phänomenologie“ nicht. Es wird daher unvermeidlich sein, alle genannten „epistemologischen“ Problemfelder zu streifen. Zum Begriff der Epistemologie vgl. im übrigen insbesondere die Arbeiten von G. Canguilhem, Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie (Frankfurt a. M. 1979) sowie von M. Fichant, Die Epistemologie in Frankreich, in: F. Châtelet (Hg.), Geschichte der Philosophie, Bd. VIII. Das XX. Jahrhundert (Frankfurt, Berlin, Wien 1975) 118–158; F. Russo, Epistémologie et histoire des sciences, in: Archives de Philosophie 37 (1974) 617–657; P. Macherey, La Philosophie des sciences, in: La Pensée 113 (1964), 54–75.

für nicht-objektiviertes Erfahrbares noch weiter zu.⁴ Die besondere Aufmerksamkeit des Phänomenologen gilt der Wahrnehmung als dem „Archetyp der Begegnung mit Anderem“, die uns widerfährt, bevor wir das Andere erkannt haben. Was uns so widerfahren kann, führt schließlich auf die Spur einer Verwundbarkeit, die das „offene“ Leben in der Welt scheinbar rückhaltlos und schutzlos dem Widerfahrnis aussetzt. Dieser Weg führt am Ende auch an die Grenzen einer Phänomenologie, die alles, was nicht nichts ist, dazu verurteilt, sich als Erscheinendes einem Bewußtsein zu zeigen. Levinas' Häresie zweigt hier von der Phänomenologie in Richtung einer Ethik der Verwundbarkeit ab, die ihre unverkennbaren Anknüpfungspunkte in der späten Phänomenologie Merleau-Pontys selbst hat. Andererseits gehen selbst hier, wo andere ganz neue Wege beschritten haben, die Verbindungen zu Merleau-Pontys früheren epistemologischen Problemstellungen nicht völlig verloren, wie die mehrfachen Rückbezüge auf Piaget und auf die Frage einer „geometrischen Rationalisierung“ der Raumwahrnehmung etwa in den Arbeitsnotizen hinreichend zeigen. Auf diese Problemstellungen, an denen sich immer wieder Spannungen zwischen phänomenologischen und „epistemologischen“ Überlegungen bemerkbar machen, gehe ich im folgenden zunächst ein.

In der „Struktur des Verhaltens“ wird die Epistemologie des kritischen Idealismus Léon Brunschvicgs, der Merleau-Pontys Lehrer und Mentor war, zunächst als eine „erste Stufe der Reflexion“ akzeptiert, die zur „transzendentalen Perspektive“ überleiten könne.⁵ Freilich wird Merleau-Ponty seiner eigenen Philosophie in der Folge vor allem im Kontrast zum Kritizismus Brunschvicgs ein eigenständiges Profil zu geben versuchen.⁶ Für Merleau-Ponty spiegelt der kritische Idealismus eine „natürliche Bewegung“ des Bewußtseins wider, insofern es die Genese und Zeit seiner historischen und ontogenetischen Konstitution in die Zeit und Genese ummünzt, die es selbst konstituiert. Es ist nicht übertrieben, Merleau-Pontys Weg in die Phänomenologie wesentlich dadurch motiviert zu verstehen, das relative Recht und die Grenzen des kritisch-idealistischen Ansatzes bestimmen zu wollen.⁷ Noch die ersten Kapitel der „Phänomenologie der Wahrnehmung“, die eine Kritik vor allem intellektualistischer Theorien der Wahrnehmung zum Thema haben, knüpfen kritisch, neben den entsprechenden Schriften Alains und Lagneaus und den wissenschaftsgeschichtlich v. a. mit dem Namen Helmholtz verknüpften Theorien der Wahrnehmung, an den Schriften Brunschvicgs besonders dort an, wo sie der Wahrnehmung qua sinnlicher Erkenntnis eine primär epistemische Funktion attestieren.⁸ Der Intellektualismus, der in der Wahrnehmung bereits eine Urteilstätigkeit zu erkennen meint, wird am Ende zwar energisch zurückgewiesen. Doch diese Abgrenzung sollte nicht vorschnell zu dem Schluß verleiten, epistemologische Überlegungen hätten auf Merleau-Pontys Denkweg fortan nur noch eine negative Rolle gespielt und sie seien in dem Moment weitgehend irrelevant geworden, als Merleau-Ponty die Grundlagen einer Phänomenologie der Wahrnehmung im Sinne des „archetypischen“, nicht erkennenden Modus' der „Begegnung mit Anderem“ zu realisieren begann.

⁴ Vgl. SU, 286, 318 ff., 322, 338 ff.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens* (1942) (Berlin, Wien 1976) 249 (= SV).

⁶ Vgl. M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I* (Berlin 1973) 326–328 (= VI).

⁷ Vgl. SV, 239; SU, 96.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945) (Berlin 1966) 80 (= PhW); SV 232, 251; Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions* (1917) (Paris 1941) 19; L. Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la causalité physique* (Paris 1922) 468, 73; zum wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund vgl. vom Verf., „Eine Welt von Konsequenzen ohne Prämissen...“ Ein Nachtrag zur Geschichte des Theorems vom unbewußten Schluß. Mit Überlegungen zum Verhältnis von Wissenschaftsgeschichte und Phänomenologie, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXXIV (1991) 326–367.

Ein solcher Schluß würde kaum erklären können, warum Merleau-Ponty sich noch Jahre nach der Veröffentlichung der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ auf ausführliche Auseinandersetzungen etwa mit der „genetischen Epistemologie“ Piagets eingelassen hat, die ursprünglich als ein ontogenetisches Komplement zu Brunshwicgs Idealismus konzipiert war.⁹ Unerklärlich bliebe so auch, warum Merleau-Ponty das Risiko nicht scheute, seine Vision von Erfahrung als primordialer Offenheit dem Anderen gegenüber inmitten des Kompetenzbereichs der sogenannten Humanwissenschaften zur Geltung zu bringen, die doch längst für sich das Recht auf epistemologische Autonomie und d.h. auf einen Bruch mit der Naivität „erster“ Erfahrungen reklamiert hatten.¹⁰

Merleau-Pontys Philosophie muß man demgegenüber als einen Versuch betrachten, diese Autonomie zu bestreiten. So wendet sich Merleau-Ponty in dem späten Essay „Das Auge und der Geist“ aus dem Jahre 1960 gegen eine bestimmte Wissenschaftspraxis, die mit den „Dingen umgeht, ohne sich auf sie einzulassen“, und deshalb nur „hin und wieder zur wirklichen Welt“ durchdringe.¹¹ Im Gegensatz zu einer gewissen methodischen Selbstherrlichkeit der Wissenschaften behauptet Merleau-Ponty, daß die Explananda der Humanwissenschaften selbst eine Phänomenologie des Körpers bzw. des Leibes erforderlich machen. Was überhaupt erklärt und wissenschaftlich verstanden werden soll, muß sich am Phänomen messen lassen, nicht umgekehrt das Phänomen an dem, was eine bestimmte Wissenschaftstheorie und -praxis selbstherrlich, ohne Rekurs auf Phänomene, die allererst eine Erklärungsbedürftigkeit auf den Plan rufen, als methodisch erklärbar und verstehbar schon vorschreibt.

Im folgenden möchte ich einige Implikationen von Merleau-Pontys Kritik epistemologischer Fehlinterpretationen der Wahrnehmung und seiner anschließenden Ausarbeitung einer phänomenologischen Ontologie der wahrgenommenen Welt hinsichtlich der epistemologischen Situation der Humanwissenschaften herausstellen, die insbesondere dann von Gewicht zu sein scheinen, wenn wir diese Wissenschaften, allen voran die Psychologie, als „kulturelle Projekte“ begreifen.

II.

Ogleich sich Merleau-Ponty vor allem in seinen Vorlesungen am Collège de France und an der Sorbonne immer wieder auf Diskussionen um den epistemologischen Status der Psychologie,¹² der Naturwissenschaften, auf das Physikalismus-Problem und auf das Problem der wissenschaftstheoretischen Grundlagen der sog. „sciences de la vie“ eingelassen hat, scheint bereits das Vorwort zur „Phänomenologie der Wahrnehmung“ die Absicht anzudeuten, den in diesem Buch eröffneten phänomenologischen Diskurs vor Kontaminationen mit wissenschaftlichen Gebietsansprüchen zu bewahren, die sich des *préjugé du monde* schuldig machen und ontologisch naiv das „Vorhandensein“ gewisser „psychischer

⁹ Vgl. J. Piaget, 'L'Expérience humaine et la causalité physique' de L. Brunshvicg, in: Journal de Psychologie 21 (1924) 586-607.

¹⁰ Vgl. G. Bachelard, Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes (1938) (Frankfurt a.M. 1987) Kap. II.

¹¹ M. Merleau-Ponty, Das Auge und der Geist (Hamburg 1984) 13 f. (= AG).

¹² Natürlich hatte Merleau-Ponty hier die Kritik der Grundlagen der Psychologie (1928) von Georges Politzer vor Augen. Noch lange nach der Veröffentlichung dieser Streitschrift war der epistemologische Status der Psychologie aber auch sonst ein durchaus viel beachteter Diskussionsgegenstand, wovon man sich etwa in das Revue Philosophique und in das Revue de Métaphysique et de Morale überzeugen kann.

Objekte“ vom Typ „Psychismus“, „Bewußtsein“, „Verhalten“ usw. voraussetzen. Die Berechtigung, diese „Konzepte“ zu verwenden, versteht sich keineswegs von selbst; sie könnte, so nimmt Merleau-Ponty offenbar an, nur im Rekurs auf die Welt begründet werden, in der jene „Objekte“ Phänomene sind. Unterbindet man diesen Rekurs, indem man ihn etwa als parawissenschaftlich verdächtigt, so wird einem beinahe willkürlichen Operieren mit Modellen, Theoremen und Begriffen Tür und Tor geöffnet, das sich als „erfahrungswissenschaftlich“ ausgibt, ohne noch Auskunft darüber geben zu können, inwiefern es den Titel einer Wissenschaft *von* der Erfahrung für sich mit Recht reklamiert. Daß speziell die Humanwissenschaften Wissenschaften von der Erfahrung sein sollten, steht für Merleau-Ponty fest. Die Psychologie *beginnt* mit der Erfahrung des „Psychischen“ und *als* eine mehr oder weniger methodisch disziplinierte Phänomenologie des „Psychischen“. Und selbst die Biologie, die sogenannte „Wissenschaft vom Leben“, beginnt *mit* der Erfahrung des Lebendigen und als eine Phänomenologie dieser Erfahrung – wenn sie sich schließlich auch von dieser Erfahrung kritisch abhebt. Diese Wissenschaften sind nur auf dem Boden der erfahrenen Welt möglich.¹³

Die erfahrene Welt, die Merleau-Ponty mehrfach mit der Lebenswelt identifiziert, ist aber selbst keine wissenschaftlich konstruierte; sie ist im Gegenteil die universale genealogische Voraussetzung jeglicher „epistemologisierenden“ Prozesse, durch die das Wissen von ihr die Schwelle von der Lebenswelt zur Wissenschaft hin überschreitet.¹⁴ Dieses Überschreiten kann bzw. sollte nach Merleau-Pontys Überzeugung wiederum nur so geschehen, daß das Wissen weiterhin an einer ihm vorgegebenen Erfahrung sein Maß hat, insofern es diese Erfahrung, die selbst schon nach Aufklärung verlangt, verständlich oder erklärbar zu machen hat. Würde man einen solchen Rückbezug der Epistemologisierung auf die Lebenswelt unterbrechen wollen, so müßte man einen weitgehenden Verlust einer *lebensweltlichen Verständlichkeit* eben der Explananda in Kauf nehmen, die man, nach einem womöglich radikalen „Bruch“ mit der Naivität der Erfahrung, autonom methodisch präpariert und wissenschaftlicher Idealisierung zugeführt hat.

Merleau-Ponty scheint immer wieder auf jenem „Maß“ bestehen zu wollen. Die wissenschaftlichen Idealisierungen, Modelle und Metaphern sprechen, wenn sie etwas auf methodisch disziplinierte Weise „zur Sprache bringen“, nicht über sich selbst, sondern stehen in der problematischen Relation einer möglichen (In-)Adäquatheit zu Phänomenen, die als ursprünglich lebensweltlich konstituierte ihren ihnen eigenen Sinn nicht der wissenschaftlichen Sprache verdanken, in der man sie gegebenenfalls noch zu Wort kommen läßt.

Das Maß der Adäquatheit, und damit der Legitimität der wissenschaftlichen Sprache, ist die gelebte Erfahrung¹⁵ des „Psychischen“, des „Belebten“, der „Dinge“. Während diese Erfahrung in der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ über weite Strecken teils in phänomenologisch-psychologischer, teils in transzendental-phänomenologischer Perspektive zu Wort kommt, zieht Merleau-Ponty in einer seiner späten Arbeitsnotizen hinsichtlich dieser methodischen Unklarheiten die Konsequenz, was er früher, vor allem in der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ als „Psychologie“ (!) oder als „Phänomenolo-

¹³ Vgl. K. A. Schneewind (Hg.), *Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Psychologie* (München, Basel 1977); vgl. VI, 158 ff., 213 ff. Besonders für die Biologie wurde das angesprochene Problem wieder durch die Arbeiten von Jonas, Löw, Spaemann u. a. aktuell; vgl. vom Verf., Merleau-Pontys genetisches Fragen, in: *Alter. Revue Phénoménologique* (1995) no. 3, darin Anm. 39.

¹⁴ Vgl. M. Foucault, *Réponse au cercle d'epistemologie*, in: *Cahiers pour l'analyse* (1968), Bd. 9.

¹⁵ Das französische „vécu“ unterscheidet nicht zwischen dem Gelebten und dem Erlebten; aus Merleau-Pontys Überlegungen wird aber vielfach klar, daß er etwa von Infrastrukturen der Wahrnehmung, nicht von thematischen Inhalten im Sinne des Wahrgenommenen (Erlebten) spricht.

gie“ aufgefaßt habe, müsse in Wahrheit Gegenstand einer neuartigen Ontologie werden.¹⁶

Und die Psychologie, so unterstellt Merleau-Ponty nebenher, bedarf selbst einer entsprechenden Revision ihrer zentralen Konzepte, wenn anders sie nicht dazu verdammt bleiben soll, sich in „Gegenabstraktionen“ wie dem Psychischen oder Mentalen (im Gegensatz zum Physischen und Materiellen) zu verfangen, die insbesondere ihre Abhängigkeit von physikalistischem und realistischem Denken weiter verlängern.

Tatsächlich scheint Merleau-Ponty an die Möglichkeit einer phänomenologischen Revision der implizit in der Psychologie und in der Biologie seiner Zeit vorausgesetzten Ontologie gedacht zu haben, die im Namen einer „wahren Wissenschaft“ von der Wahrnehmung, vom Psychischen und vom menschlichen Leben überhaupt durchgeführt werden müßte.

Gerade in dieser Hinsicht ist Merleau-Pontys Philosophie völlig wirkungslos geblieben. Bei namhaften Wissenschaftlern wie Bresson, Fraisse und Piaget hat sie vielmehr heftige Ablehnung erfahren.¹⁷

Kein epistemologisches Credo könnte eine größere Distanz zwischen Epistemologie und Phänomenologie bedeuten als Bachelards Ausruf – dem Piaget sich sicher hätte anschließen können: „le monde n'est que notre vérification“.¹⁸ Für Bachelard gibt es keine legitime „erste Erfahrung“, auf die man sich stützen oder gar berufen dürfte oder die der wissenschaftlichen Verifikation als ein Maß vorgegeben zu denken wäre. Es gibt vielmehr nur „erste Irrtümer“. Die Negativität methodisch restringierter Erfahrung ist die produktive Quelle des Wissens. Und aus epistemologischer Sicht kann der Titel „Erfahrung“ ohnehin nur für ein Wissen vergeben werden, das sich durch diese Negativität hat läutern lassen und ihr – vorläufig – standgehalten hat.

Die Wahrnehmung ist in dieser Sicht nur der Herd animistischer und phänomenistischer Hindernisse, die der Rationalisierung der Erfahrung sich entgegenstellen; folglich muß sie einem rigorosen „esprit purgatoire du savoir“ im Namen der Bildung wissenschaftlicher Geister unterworfen werden.¹⁹ Einer objektiven, Piaget würde sagen: dezentrierten Rationalität darf nichts sich als schlicht „gegeben“ entgegenstellen. Alles Wiß- und Erfahrbare muß konzeptualisiert und methodischer Verifikation unterzogen werden. Daß wir dessen ungeachtet in einer Welt leben, die zunächst keinen Unterschied kennt zwischen Wahrnehmung und der Gewißheit, vermittels der sichtbaren Welt zur Wahrheit selbst Zugang zu haben, ist ein irrationales Faktum für eine Epistemologie, die den Begriff der Wahrheit erklärmaßen an Prozesse methodischer Verifikation bindet.

Während so gesehen die Wahrnehmung keinen Anspruch auf Wahrheit erheben kann, insistiert Merleau-Ponty darauf, daß wir in prä-prädikativer Erfahrung bereits zum Wahren hin offen und insofern im Wahren sind, was genau der Ursprung der Wahrheit selbst sei. Nun wird scheinbar dieser Ursprung aber nicht zugleich auch als eine Quelle der Erkenntnis verstanden. Im Gegenteil betont Merleau-Ponty in seinen Sorbonne-Vorlesungen, „[que] l'univers de la perception ne serait pas assimilable à l'univers de la science“.²⁰

¹⁶ Vgl. SU, 229.

¹⁷ Vgl. die Diskussion zwischen Piaget, Zazzo, Ricoeur, Fraisse, Jeanson und Galifret in *Raison présente* no. 1 (1966) 51–78 über Psychologie et Philosophie.

¹⁸ Vgl. R. Poirier, *Autour de Bachelard, épistémologue*, in: *Colloque de Cérisy* 1974, 27.

¹⁹ Vgl. M. Serres, *La réforme et les sept péchés*, ebd. 83.

²⁰ Vgl. M. Merleau-Ponty, *Le Primat de perception et ses conséquences philosophiques* (Grenoble 1989) 13. Eine Schrift mit dem Titel „L'Origine de la Vérité“ hatte Merleau-Ponty in seiner Schrift für seine Kandidatur am Collège de France angekündigt (VI, 8); mit diesem Titel beginnen auch die späten Arbeitsnotizen des Jahres 1959.

Dies kann bedeuten, daß die Wahrnehmung, so wie sie sich einer Phänomenologie des *logos* der ästhetischen Welt darstellt, derzeit nicht Gegenstand gegenwärtig verfügbarer wissenschaftlicher Verfahren und Theorien werden könne, weil diese dem Weltvorurteil bzw. einem irreführenden Naturalismus oder Realismus anhängen; dies kann aber auch bedeuten, daß der Sinn von Wahrnehmung nicht in der Perspektive einer möglichen Rationalisierung von Wissen bzw. eines epistemischen Weltbezugs überhaupt angemessen zu verstehen ist. Dieses Argument wäre parallel zu entwickeln in bezug auf das Verhältnis zwischen Wahrnehmung und epistemischen Weltbezügen einerseits und in bezug auf das Verhältnis zwischen Lebenswelt und Wissenschaft andererseits. In den Sorbonne-Vorlesungen bewegen sich Merleau-Pontys Überlegungen zunächst, vor allem in seiner Auseinandersetzung mit Piaget, auf der ersten Linie. Sie wenden sich vor allem gegen eine genetische Epistemologie, die die Kompetenz eines universalen, dezentrierten Denkens konsequent zum Maßstab auch der „kognitiven“ Leistungen der Wahrnehmung macht und dabei unterstellt, es sei der Sinn von Wahrnehmung, zu objektivem Wissen über eine objektive Welt beizutragen.²¹

So gesehen wäre die Wahrnehmung in der Tat bereits eine „Vorwissenschaft“²² eines mit primitiven Mitteln arbeitenden epistemischen Weltverhältnisses. In der Dynamik schwankender „perzeptiver Dezentrierungen“ würden wir so bereits die Arbeit derselben epistemischen Subjektivität beobachten können,²³ der dann im reversiblen Denken das Tor zu einer universalen, komprehensiven Vernunft offensteht. Nichts würde so offenbar dem widersprechen, die Wahrnehmung ontogenetisch und gattungsgeschichtlich auf der Bahn derselben Rationalisierungsprozesse und -normen zu beschreiben, nach denen auch dezentriertes Denken und mit ihm schließlich auch die Wissenschaften überhaupt sich zu richten haben.

Es verwundert nicht, daß Piaget eine „Epistemologie der Wahrnehmung“²⁴ schreiben konnte, in der auch die experimentellen Resultate der Gestaltpsychologie im Lichte einer epistemischen Funktion der Wahrnehmung verarbeitet wurden. Die „Phänomenologie wahrgenommenen Raums“, als die Piaget die Gestaltpsychologie interpretierte, wird in diesem Buch kompromißlos epistemologisch einer Perspektive ontogenetischer Rationalisierung eingefügt, die in der „Geometrisierung des wahrgenommenen Raumes“ in Übereinstimmung mit der Euklidischen Geometrie das Maß ihrer Gültigkeit haben soll.²⁵

So sehr dies dem Geist der Phänomenologie Merleau-Pontys widerspricht – wovon noch die Arbeitsnotizen zeugen²⁶ –, dieser in mancher Hinsicht konstruktivistisch anmutende Ansatz ist nicht ohne gewisse Parallelen im Werk Merleau-Pontys selbst.²⁷

In „Das Sichtbare und das Unsichtbare“ diskutiert Merleau-Ponty die Schritte, durch die das Universum der Messung und wissenschaftlicher Operationen sich ausgehend von der Lebenswelt konstituiert und weist darauf hin, daß der phänomenologische Rückbezug

²¹ Im Anschluß an Binet und Simon spricht Piaget dagegen von einer „Wahrnehmungsgenialität“, die er hinsichtlich ihrer kognitiv-epistemischen Leistungen als mit logischem Denken durchaus *vergleichbar* erachtete.

²² S. o. Anm. 8.

²³ Vgl. etwa J. Piaget, *Centration et décentration perceptives et représentatives*, in: *Rivista di Psicologia* 50 (1956) 205–223; sowie ders., M. Lambercier & E. Boesch, *Recherche sur le développement des perceptions I*, in: *Archives de Psychologie* (1943) 29, 1–107.

²⁴ Vgl. J. Piaget, *Die Entwicklung des Erkennens* (1950), Bd. 1 (Stuttgart 1972) 164, 166, 171; sowie ders., *Les Mécanismes perceptifs* (Paris 1961).

²⁵ Vgl. Piaget (1956).

²⁶ Vgl. SU, 271 ff.

²⁷ Ebd. 35.

auf die Lebenswelt zum Verständnis *gültiger* Bedeutungen beizutragen vermöchte.²⁸ Dieser Gedanke wird freilich nicht weiter ausgeführt. Überhaupt geraten Merleau-Pontys skizzenhafte Ausführungen zum Verhältnis von Wissenschaft und Lebenswelt häufig zu harmonisierend. „[Que] le monde perçu est toujours présumé par toute rationalité“,²⁹ ja daß die Wissenschaft generell geradezu als „sekundärer Ausdruck“ der Lebenswelt gelten könnte und daß man, über Husserl hinausgehend, „doppelsinnige Fundierungsbeziehungen“ zwischen Lebenswelt und Wissenschaft aufweisen könnte, all das wird nicht abgewogen gegen dem scharf entgegengesetzte Positionen wie etwa die Bachelards, von der Merleau-Ponty durchaus Kenntnis hatte. Schien schon für die Phänomenologie selbst die Lebenswelt ein „verlorenes Paradies“ zu sein, wie Ricoeur sagte,³⁰ verschüttet unter sekundären, sedimentierten Formen eines bereits „rationalisierten“ Wissens,³¹ so bricht ein Epistemologe wie Bachelard ganz mit der Vorstellung, die Wissenschaften sprächen auf der Ebene der Explananda im wesentlichen noch von denselben Objekten und Phänomenen, wie sie der naiven Erfahrung auch gegeben sind. Der Wissenschaftler, sagt Bachelard, ist nicht länger „einer von uns“. Seine Gegenstände sind nicht „Phänomene“. Bestenfalls praktiziert er noch eine Art „Arbeitsphänomenologie“, während er seine Gegenstände unbeeinträchtigt von der Disziplinlosigkeit der Naivität, der Einfalt der Neugier und des bloßen Staunens sich zu konstruieren versucht.³² Epistemologische Brüche zumal, durch die man die konstruierten Objekte der Bearbeitung einer autonomen theoretischen Rationalität frei verfügbar zu machen sucht, finden demgegenüber keinen Platz und keine Rechtfertigung in Merleau-Pontys Vorstellung von der Wissenschaft als einem „sekundären Ausdruck“ einer schon vor ihr als maßgebend erfahrenen Welt.

Im Verständnis Merleau-Pontys hat es insbesondere die Psychologie letztlich doch noch mit derselben Wirklichkeit zu tun, die die Phänomenologie als Lebenswelt thematisiert. Selbst wenn psychologische Konzepte und Methoden epistemologische Brüche implizieren sollten – eine Frage, die Merleau-Ponty so nirgends aufwirft –, so müßten sie gleichwohl an „gelebte Äquivalente“ des in diesen Konzepten und Methoden Verstandenen zurückgebunden werden.³³ Ohne eine solche Rückbindung würde die Psychologie ihre Verständlichkeit als ein kulturelles Projekt einbüßen. D.h. sie würde sich nicht mehr als eine Weise der Selbstverständigung über unsere lebensweltlich-kulturelle Existenz verstehen lassen, die allererst nach Wissen verlangt.³⁴ Die Psychologie ist nach diesem Verständnis – allen Gründen, die wissenschaftsgeschichtlich dagegen sprechen mögen zum Trotz – nicht nur eine sogenannte „Sozialwissenschaft“ (weil sie Individuen „im sozialen Kontext“ erforscht)³⁵ – sie ist wie die Geschichte eine Kulturwissenschaft, weil ihre „intentionale Struktur“ (Ricoeur) in einem kulturellen Verstehens- und Erklärungsbedarf

²⁸ PhW, 491; vgl. dazu J. Mittelstraß, Das lebensweltliche Apriori, in: C. F. Gethmann (Hg.), Lebenswelt und Wissenschaft (Bonn 1991) 114–142.

²⁹ Vgl. M. Merleau-Ponty, *Primat*, 43.

³⁰ Vgl. P. Ricoeur, *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*, in: *Encyclopédie philosophique universelle 1. L'univers philosophique*. Sous la direction de A. Jacob (Paris 1989) 68.

³¹ Vgl. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil* (Hamburg 1985) 39–48.

³² Vgl. G. Bachelard, *Noumène et microphysique*, in: *Recherches Philosophiques I* (1931).

³³ M. Merleau-Ponty, *Signes* (Paris 1960) 149.

³⁴ Vgl. zur Konzeption einer solchen Selbstverständigung D. Ginev, *Die Lebenswelt und die ekstatische Rationalität der Kulturwissenschaften*, in: *Studia Culturologica 1* (1992) 59–72.

³⁵ Vgl. C. F. Graumann, *The individualisation of the social and the de-socialisation of the individual – Floyd H. Allports contribution to social psychology*. Bericht aus dem Archiv f. d. Geschichte der Psychologie. Historische Reihe Nr. 10 (Heidelberg 1984); ders., *Der Kognitivismus in der Sozialpsychologie*, in: *Psych. Rundschau* (1988) 39, 83–90.

wurzelt,³⁶ auf den sie selbst noch nach epistemologischen Brüchen zurückkommen muß, will sie nicht die Schwelle der Epistemologisierung unwiderruflich auf eine Weise überschreiten, die niemanden mehr nach ihr in der Erwartung fragen ließe, daß sie zur Selbstverständigung lebensweltlich-kultureller Wesen über ein Leben diesseits der Wissenschaft beitragen können sollte. Kündigte eine epistemologisch verselbständigte Psychologie als neurobiologisch sich ausrichtende *cognitive science* etwa ihrerseits den kulturellen Vertrag auf, der diese Erwartung an sie heranzutragen berechtigt, und hätte sie über diffuse, uferlose Psychologisierungen und sophistische kognitivistische Modelle hinaus nichts mehr zu bieten, so spräche sie schon das Urteil über sich selbst.

Das Bestehen auf einer *kulturellen Intentionalität und Verständlichkeit* der Psychologie besetzt mehr unterschwellig den Charakter von Merleau-Pontys Vorlesungen an der Sorbonne. Wahrgenommene Tiefe, das aus Merleau-Pontys Sicht entscheidende Explanandum aller Theorien des Sehens, kann nicht einer realen Welt eingeordnet gedacht werden, sondern bedarf einer Phänomenologie des phänomenalen Raumes. Bezieht sich die psychologische Erklärung des Sehens am Ende nicht mehr auf diesen Raum, so spricht sie nicht mehr die Sprache einer intentionalen Struktur der Wissenschaft selbst, die sie als an die „vorwissenschaftliche“ Lebenswelt zurückgebunden verständlich macht. Sie spräche nicht mehr *anders*, eben psychologisch vom Sehen, sondern von einem anderen Sehen und am Ende, wie im Theorem vom unbewußten Schluß, dem Kernstück der Wahrnehmungstheorien des 19. Jahrhunderts, gar nicht mehr von einer den Titel der Wahrnehmung verdienenden Sinnlichkeit.

Im Gegensatz dazu dachte Merleau-Ponty an eine meta-wissenschaftliche Rückbindung³⁷ wissenschaftlicher Theorien und Resultate an ein vor-wissenschaftliches Milieu, wo die Probleme sich allererst entzünden, die die Wissenschaft dann aufgreift und „epistemologisiert“. Selbst die Biologie, so meinte er, kommt nicht umhin, den Begriff, den sie sich vom Leben – aber auch von gerichteten Bewegungen und vom Sinn eines organismischen Verhaltens in einem „Milieu“ – macht, an die *Erfahrung des Lebendigen*, so wie sie allererst ein *sujet-corps* realisiert, zurückzubinden.³⁸ Unübersehbar ist, daß Merleau-Pontys Vorlesungen gerade hier der Epistemologie Georges Canguilhem's vielfach sehr nahe kommen.³⁹

Können wir eine *histoire sanctionnée* (Bachelard) der Biologie als der „Wissenschaft vom Leben“ schreiben, die mehr wäre als nur eine Aufzeichnung einer Reihe von partiellen Erkenntnisfortschritten, ohne ihre Rückbindung an die Erfahrung des Lebendigen zu versuchen, wenn es diese Erfahrung ist, die überhaupt erst den Weg zu dieser Wissenschaft eröffnet?⁴⁰ Ohne eine solche Rückbindung würde die Biologie schließlich nicht mehr anders, morphologisch, genetisch, evolutionstheoretisch usw. vom Leben sprechen, sondern entweder, was inzwischen wahrscheinlich ist, ganz vom ihm schweigen, oder aber von einem ganz anderen Leben sprechen, das der Erfahrung des Lebendigen inkommensurabel

³⁶ Vgl. vom Verf. Vom dezentrierten cogito zur historischen Intentionalität. Spannungsfelder zwischen Existenz und Wissenschaft in der Philosophie Ricoeurs, in: D. Ginev (Hg.), Die Verschmelzung der Untersuchungsbereiche. Formen des Dialogs zwischen Kulturwissenschaften und Wissenschaftstheorie (Frankfurt a. M., Berlin, Bern 1993) 85–104.

³⁷ Vgl. SU, 235 f.

³⁸ Vgl. G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (Paris 1975) 13, 156; ders., *Das Normale und das Pathologische* (München 1974) 59, 65, 82 usw.; bzgl. Merleau-Ponty vgl. VI, 88–109.

³⁹ Vgl. G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, 13, 156.

⁴⁰ Vgl. G. Bachelard, *Epistemologie* (Berlin, Wien, Frankfurt a. M.); G. Canguilhem, *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie* (Frankfurt a. M. 1979).

gegenüberstünde.⁴¹ Für Tendenzen in beide Richtungen ließen sich einige Indikatoren angeben. François Jacob sagt in seiner „Logique du vivant“ (1970), daß in biologischen Laboratorien nirgends mehr eine Erforschung des Lebens stattfindet.⁴² Und Foucault hat in der „Ordnung der Dinge“ wissenschaftsgeschichtlich das Aufkommen der Idee des Lebens als einer „Exteriorität“ beschrieben, die die Frage sofort als aporetisch erscheinen läßt, wie ich dieses Leben sein kann, dessen verborgene Kraft unendlich die Erfahrung überschreitet, die mir von ihm unmittelbar gegeben ist, und das sich völlig autonom durch mich hindurch vollzieht.⁴³ Das Wissen über dieses Leben, das die Biologie bereitstellt, läßt sich in dieser Sicht mit der Erfahrung des Lebendigen, die einmal am Eingang dieser Wissenschaft gestanden hatte, nicht mehr in Verbindung bringen. Freilich, das sei wenigstens en passant vermerkt, kann sich Foucault hier nicht auf seinen Mentor Canguilhem berufen, der sich, ganz ähnlich wie Merleau-Ponty in „Die Struktur des Verhaltens“, um eine auch heute noch für die Biologie maßgebliche Rehabilitierung der „Originalität“ „vitaler Erfahrung“ bzw. der Erfahrung des Lebendigen, des Lebendigseins, aber auch des Krankseins bemühte. Diese Verwandtschaft weckt im übrigen einige Zweifel an Foucaults polemischer Gegenüberstellung einer Philosophie der Erfahrung, des Sinnes, des Subjekts einerseits und einer Philosophie des Wissens, der Rationalität und des Begriffs andererseits, die Merleau-Ponty und Sartre im Gegensatz zu Cavailles, Bachelard, Koyré und Canguilhem ohne Umschweife einer offenbar überholten Zeit „großer“ Philosophie zuordnet, deren leeres „existentialistisches“ Pathos nun endlich antihumanistischer Sachlichkeit Platz gemacht habe.⁴⁴

III.

So wenig beachtet wie die angedeutete Parallele zur Epistemologie Canguilhems wird bislang der Hintergrund von Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit der genetischen Epistemologie Piagets. Die hierzulande bis heute fast ganz unbekannt gebliebenen Frühschriften Piagets zeugen deutlich davon, wie die Theorie ontogenetischer Dezentrierung,⁴⁵ für die Piagets Name nicht zuletzt auch in der Rezeption von Habermas steht,⁴⁶ das Erbe einer „Religion der Vernunft“ (Brunschvicg) hatte antreten sollen. Als ein zunächst partikularisiertes, egozentrisches Wesen ist der Mensch nicht in der Lage, sich in Richtung auf eine dezentrierte Universalität zu „entwickeln“. Vielmehr ist eine radikale Konversion verlangt, die ihn idealiter von jeglicher „perspektivischen“ Endlichkeit befreien können müßte. Endlichkeit heißt hier: einem Perspektivismus unterworfen zu sein, der ein auf Universalität ausgerichtetes Leben mit kognitiver und affektiver „Einseitigkeit“ belasten muß. Diese „Einseitigkeit“ hat in der Perspektivität wahrnehmender Erfahrung ihr Paradigma.⁴⁷

Daß eine solche perspektivische Bindung weder im Horizont kognitiver noch affektiver Universalität definitiv zu überwinden ist, begründet, was Ricoeur in seiner „Phänomeno-

⁴¹ Vgl. R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige* (München 1987). G. Canguilhem, *Logique du vivant et histoire de la biologie*, in: *Sciences* 71 (1971), 20–25.

⁴² F. Jacob, *La Logique du vivant* (Paris 1970) 320.

⁴³ M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge* (Frankfurt a.M. 1974) 389 ff.

⁴⁴ Vgl. *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens* (Tübingen 1988) 53.

⁴⁵ Vgl. J. Piaget, *Immanentisme et foi religieuse* (Genf 1930).

⁴⁶ Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I/II* (Frankfurt a.M. 1981).

⁴⁷ Vgl. P. Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen* (1960) (München/Freiburg 21989).

logie der Schuld“ auf den Begriff der Fehlbarkeit gebracht hat. Wer es gewohnt ist, in Piagets Theorie lediglich eine psychogenetische Theorie zu sehen, den muß es erstaunen, wie weitgehend sie in den transzendentalen Grundriß, mit dem Ricoeur den Begriff der Fehlbarkeit begründet, paßt. Freilich bedient sich Piaget der Sprache einer Religion der Vernunft so, als ob die Konversionsforderung zu vollstrecken wäre, so als ob eine „absolute Dezentrierung“ möglich wäre,⁴⁸ was die Problematik der Fehlbarkeit eher wieder verdeckt.

Nicht weniger hat jedenfalls Merleau-Ponty in Piagets Theorie gesehen, als einen ontogenetisch gewendeten Rationalismus, der das Erbe einer Universalität in der Tradition des „Gottesbegriffs der klassischen Philosophie“ antritt.⁴⁹ Was für Merleau-Ponty in diesem Zusammenhang auf dem Spiel stand, waren keineswegs epistemologische Fragen im engeren Sinne, sondern vielmehr die Rehabilitierung des „Ortes, an dem der natürliche Mensch sich aufhält“⁵⁰ und den kein Exorzismus einer Intelligenz und Affektivität ganz erfassenden Dezentrierung zerstören oder „aufheben“ kann. Denn dieser Ort ist in der von Merleau-Ponty schließlich ontologisch bestimmten Dimension eines *être sauvage* bzw. *être brut* gerade das, was unsere Einwurzelung oder Situierung in der Welt ausmacht.

Davon überhaupt keinen Begriff zu haben, das ist der eigentliche Vorwurf Merleau-Pontys an die Adresse der rationalistischen Epistemologie – und nicht etwa, daß man keine Geschichte fortschreitender Erkenntnisse in ontogenetischer Perspektive schreiben könne.⁵¹

Merleau-Ponty war sich wohl des rapiden Ansehensverlustes der Phänomenologie in den Augen der psychologischen Forscher seiner Zeit bewußt. Die Zeit einer phänomenologischen Psychologie, so wie sie sich bereits vor Husserl in den Schriften Carl Stumpfs etwa anbahnte, schien kaum gekommen, da war sie auch schon vorbei. Dennoch glaubte Merleau-Ponty offenbar an eine gewisse Fruchtbarkeit seiner späten Ontologie jenes *être sauvage* für die Psychologie und selbst für die Biologie.⁵² Er war überzeugt, daß das wilde Sein eines Subjekt-Leibes im Herzen dieser Wissenschaften selbst ein Schattendasein fristet. Sobald die Psychologie der Wahrnehmung ihre Erklärungsansprüche am phänomenalen Raum orientiert, was sie schwerlich wird vermeiden können, solange sie überhaupt noch vom Sehen spricht, wird sie sich selbst mit einer ungezähmten Topologie des Sichtbaren konfrontiert sehen, die, so sagt Merleau-Ponty, nach ontologischer Aufklärung verlangt.

Reformuliert man Merleau-Pontys Position in epistemologischen Begriffen, so scheint sie (im Fall der Wahrnehmungstheorie) zu bestreiten, daß die Psychologie bereits ein phänomenologisch und ontologisch adäquates Verständnis ihres wahren Gegenstandes erreicht habe, d. h. daß es eine wahre „epistemologische Gegenwart“ (Bachelard) gibt, von der aus die Wege ihrer „sanktionierten Geschichte“ vorläufig endgültig nachzuzeichnen wären.⁵³ Wie kann man eine solche epistemologische Geschichte schreiben wollen, wenn man das Psychische als eine abhängige Variable mißversteht, die ontologisch nicht einmal grundsätzlichlich vom Sein der Dinge unterschieden wird? Laufen die Geschichten der Psychologie nicht über weite Strecken auf die Karriere eines verdinglichenden Denkens hinaus, wie es auch im sogenannten Weltvorurteil zum Ausdruck kommt? Ist es statthaft, eine

⁴⁸ Vgl. Bulletin de Psychologie (1964) 184.

⁴⁹ Ebd. 208.

⁵⁰ Vgl. besonders die Vorlesung über den Naturbegriff in VI.

⁵¹ Vgl. Merleau-Pontys Ausführungen in Prosa der Welt (München 1984) 119, 126 ff., 140 f.

⁵² Vgl. SU, 45 f., 223, 332.

⁵³ Vgl. Canguilhem, Wissenschaftsgeschichte, 38–58.

„epistemologische Geschichte“ der Psychologie als Wissenschaft zu schreiben, ohne diesem Verdacht nachzugehen?

Wenn die Möglichkeit, eine epistemologische Geschichte der Psychologie als Wissenschaft zu schreiben, mit der Möglichkeit steht und fällt, eine im Lichte ihrer fortgeschrittensten Normen legitimierte Gegenwart dieser Wissenschaft auszumachen, von der aus allein auch ihre wahre Geschichte zu schreiben wäre, so bestreitet Merleau-Ponty, daß die Psychologie (seiner Zeit) auf der Höhe eines unstrittigen „présent épistémologique“ ist bzw. war. Merleau-Pontys Kritik hatte freilich keine bloß negative Stoßrichtung. In Bachelards „Poetik des Raumes“ etwa fand er Hinweise auf eine spontane Synchronisation eines inkarnierten „Subjekts“ mit seiner erfahrenen Welt, die in der Tiefe auch eines rationalisierten Lebens lebendig bleibt und als solche Gegenstand einer genetischen Psychologie werden könnte, wenn diese nur darauf verzichtet, Normen eines epistemischen Weltbezugs jeder Modalität der Erfahrung überzustülpen. Ein solches Vorgehen mußte aus Merleau-Pontys Sicht dazu führen, daß bereits der ästhetische Ausdruck des Kindes als (aufgrund einer „imperfection psychique“ oder einer „incapacité psychique“)⁵⁴ relativ unentwickelt, nicht aber in seinem eigenen Recht verstanden werden konnte. Diese Problematik war an sich nicht neu. Doch gibt ihr Merleau-Ponty eine ontologische Wendung, die ihn nicht etwa nach A dualismen,⁵⁵ Phänomenismen und Animismen als Strukturen des Wissens, sondern nach einer Seinsart des Psychischen fragen ließ, die sich nicht an die kognitiven Demarkationslinien zwischen äußerer und innerer Erfahrung, Realem und Imaginärem etc. hält.

Während Piaget Ontologisierungen etwa der Rede von einer inneren oder äußeren Realität strikt von sich wies und selbst ungedachte, „sensomotorische“ Verhaltensstrukturen im Sinne von Subjekt-Objekt-Relationen auffaßte, deutete Merleau-Ponty Arbeiten wie die Poetiken Bachelards, Ponges „Im Namen der Dinge“ oder Wallons Ausführungen über den kindlichen Synkretismus oder die sog. „ultra-choses“⁵⁶ als Hinweise auf eine eigenartige Seinsweise des Psychischen, die das ganze begriffliche Gerüst der Beschreibung epistemischer Weltbezüge unbrauchbar erscheinen ließ, von dem etwa Piaget ganz selbstverständlich ausging. In seinen früheren Schriften war Piaget durchaus bereit, anzuerkennen, daß das Kind vor dem Alter, in dem es seine eigene Meinung gegenüber anderen zu behaupten lernt, nicht in einem epistemischen Weltbezug, sondern vielmehr in Modus einer Synchronie mit dem Leben der anderen lebt, das sein Leben und Denken ganz und gar durchdringt.⁵⁷

Wenn das Kind auch im „Stadium des Glaubens“ (Janet) gewisse kognitive Fortschritte macht, so sind diese doch nicht Produkte einer epistemischen Subjektivität, sondern Resultanten eines dramatischen Lebens mit anderen, in dem es um Weltvertrauen, Narzißmus und ödipale Konflikte gehen mag,⁵⁸ jedenfalls noch nicht aber um ein die Welt selbst

⁵⁴ Diese Ausdrücke stammen von P. Luquet, *Le Dessin enfantin* (Paris 1927).

⁵⁵ Der Ausdruck stammt aus der „genetischen Epistemologie“ James Mark Baldwins, die derjenigen Piagets in zahlreichen Punkten als Vorbild gedient hat; vgl. J. H. Broughton/D. J. Freeman-Moir (eds.), *The Cognitive Developmental Psychology of James Mark Baldwin* (N.J. 1982).

⁵⁶ Vgl. H. Wallon, *Les Origines du caractère chez l'enfant* (Paris 1954).

⁵⁷ Solange das Kind keine kritische, durch die Perspektiven von anderen gebrochene Einstellung zum eigenen „Denkprozeß“ hat, lebt es in einem „Stadium des Glaubens“, wie Piaget mit Paul Janet sagt; solange bleibt es „dem Leben des Denkens“ gegenüber „gleichgültig“ und bildet somit keine echte „geistige Erfahrung“ aus, die Piaget weitgehend mit „logischer Erfahrung“ identifiziert. Vgl. J. Piaget, *Urteil und Denkprozeß des Kindes* (1924) (Düsseldorf 1981) 203 f., 247, 212.

⁵⁸ Schon früh wendet sich Piaget dagegen, das „dramatische Leben“ allein von einem Drama der Sexualität her zu verstehen; vgl. J. Piaget, *La Psychanalyse dans ses rapports avec la psychologie de l'enfant*, in: *Bulletin mensuel de la société Alfred Binet* 20 (1919), 18–34.

bereits von sich distanzierendes Erkennen.⁵⁹ Beobachtet man also in den ersten Lebensjahren des Kindes kognitive Fortschritte, so darf man diese doch nicht retrospektiv ohne weiteres auf die Linie der Selbstentfaltung einer epistemischen Subjektivität bringen, die sich mittels der Dynamik einer „Äquilibration kognitiver Strukturen“ nur in der undramatischen Dimension einer „genetischen Zeit“ bewegen würde.⁶⁰

Kognitive Entwicklungen, die vor der Ermöglichung eines undramatischen epistemischen Weltbezugs eintreten, wären aus Merleau-Pontys Sicht jedenfalls selbst unmittelbar als genetische Transformationen von Infrastrukturen der Existenz im Zusammenleben mit anderen anzusprechen. Deshalb spricht er von einer „*décentration vécu*“⁶¹ – was im Gegensatz zu sehen ist zur Idee einer autonomen Teleonomie einer epistemischen Subjektivität, die sich als Informationsverarbeiter, Problemlöser oder Funktionssubjekt der Äquilibration kaum noch einer dramatischen Lebensgeschichte überantwortet verstehen ließe.

Andererseits rückt Merleau-Ponty keineswegs generell von der Idee eines gerichteten ontogenetischen Rationalisierungsprozesses ab. Mit der Möglichkeit, eine Richtung der Ontogenese anzugeben, sah er im Gegenteil das Problem ihrer Verständlichkeit als eines rationalen Prozesses verknüpft.⁶² Einige Passagen der Vorlesungen spielen in diesem Zusammenhang auf Hegel an. Und wenn Merleau-Ponty eine orthogenetische Ausrichtung der Ontogenese durch eine Negativität der Erfahrung zu begründen versucht, die zwar nicht teleologisch voranschreitet, wohl aber Irrtümer eliminiert, um sie nicht zufällig wieder ins Spiel kommen zu lassen, so scheint er doch wieder an eine Art Lernprozeß zu denken, der jede spätere „Stufe“ die ihr jeweils vorangegangenen in sich „aufheben“ läßt, wie Merleau-Ponty mit Hegel sagt.⁶³

Einen mit diesem Denkweg zweifellos konfligierenden, stärkeren Einfluß auf Merleau-Ponty hat aber wohl doch die Idee einer Vergleichbarkeit geschichtlicher Rationalität mit der Prozeßstruktur der Auseinandersetzung mit ästhetischen Problemen gehabt. Man findet diese Idee vor allem in dem Essay „Das mittelbare Sprechen und die Stimmen des Schweigens“ entwickelt, wo Merleau-Ponty sich ausdrücklich dazu bekennt, den Begriff der Geschichte „im Rückgriff auf das Beispiel der Künste und der Sprache“ in „seinem wahren Sinn zurückzugewinnen“ zu wollen.⁶⁴

Die Prozeßstrukturen der Auseinandersetzung mit ästhetischen Problemen lassen nun allerdings die Vorstellung einer ständig sich korrigierenden Rationalität, die durch ein für allemal verstandene Irrtümer voranschreitet, kaum mehr anwendbar erscheinen. Ästhetische Probleme und ihre Lösungen kennen kein solches „ein für allemal“ – wohingegen

⁵⁹ Freilich kommt die sog. Ich-Psychologie innerhalb der Psychoanalyse mit ihrem Insistieren auf der genetischen Bedeutung einer bereits frühzeitig ausgebildeten „konfliktfreien Sphäre des Ich“ (H. Hartmann) dem (späteren) Piagetschen Standpunkt entgegen. Trotz immer wieder unternommener Vergleiche und Integrationsversuche von Wolff über Schachtel bis hin zu Basch und Greenspan u. a., die auf eine allzu direkte Fusion der Piagetschen Theorie mit der Psychoanalyse abzielen, ist das bereits in der oben zitierten Arbeit von Politzer deutlich hervortretende Verhältnis zwischen „genetischer“ und „dramatischer“ Zeit noch weitgehend ungeklärt.

⁶⁰ Piagets späte Theorie der Äquilibration der kognitiven Strukturen (1975) (Stuttgart 1976) läßt gerade deshalb zu einer kybernetischen Rekonstruktion ein, weil sie eine Teleonomie der durch kognitive „Störungen“ etwa angeregten Selbstentwicklung einer epistemischen Subjektivität beschreibt, die allein auf der Suche nach kognitiver „Kohärenz“ zu sein scheint (ebd. 22).

⁶¹ Vgl. M. Merleau-Ponty a la Sorbonne, *Résumé de ses cours*, in: *Bulletin de Psychologie*, no. 236 t. XVIII (1994) 3–6, 297.

⁶² Vgl. PhW, 464.

⁶³ Vgl. o. Anm. 51.

⁶⁴ Vgl. AG, 103.

Bachelard mit Recht von epistemologischer Geschichte aufgrund ihrer inneren, Irrtümer erkennenden Rationalität als von der „irreversibelsten aller Geschichten“ spricht.⁶⁵

Eine epistemologische Geschichte geht einher mit einem Urteil über die rekonstruierte Geschichte in terms der gegenwärtigen Normen der jeweiligen Wissenschaft. Während die vielberufene Neutralität der Geschichtswissenschaft solche Urteile über ihren Gegenstand (nicht freilich über ihre eigenen Verfahren und Ergebnisse) auszuschließen scheint, ist es unmöglich, eine epistemologische Geschichte zu schreiben, ohne auf die gegenwärtige Art und Weise einer Wissenschaft Bezug zu nehmen, zwischen Wahrem und Falschem, Lösungen und Irrwegen zu unterscheiden – selbst wenn eine unvorhersehbare Zukunft im Lichte veränderter Normen sich unseren gegenwärtigen Normen nicht mehr wird anschließen können.

Diese normative Gegenwart definiert die Perspektive, von der aus eine *histoire sanctionnée* zu schreiben ist, und zwar so, daß jeder, der sich auf von dieser Gegenwart abweichende Standpunkte berufen wollte, sich *eo ipso* aus der *scientific community* ausschließen würde.⁶⁶

Piagets Theorie könnte man ähnlich als den Versuch beschreiben, von einer epistemologischen Gegenwart aus (die die am weitesten fortgeschrittene dezentrierte Kompetenz eines Denkens in reversiblen Strukturen definiert) eine sanktionierte Geschichte der Erkenntnis zu schreiben, die ontogenetisch und gattungsgeschichtlich parallel konzipiert war. In ontogenetischer Hinsicht ist diese Geschichte, was ihre Zukunft betrifft, keineswegs so offen, wie es Piaget ursprünglich unter dem Eindruck des Bergsonschen Evolutionismus und der historisch reflektierten Erkenntnistheorie Léon Brunschvicgs annahm.⁶⁷ Eindeutig setzt Piagets Rekonstruktion einer dezentrierenden ontogenetischen Rationalisierung, trotz ihres Anspruchs, das Bild einer progressiven Teleonomie der Erkenntnis zu entwerfen, einen retrospektiven Standpunkt voraus, von dem aus der Weg zu einer als „dezentriert“ bereits legitimierten Erkenntnis nachträglich im Sinne einer offenen Geschichte nachgezeichnet wird. Retrospektiv interpretiert Piaget die Ontogenese im Sinne eines *avènement de l'esprit*,⁶⁸ der in ihr „angelegt“ gewesen zu sein scheint und früher oder später alle Hindernisse einer Rationalisierung der Erfahrung wird aus dem Weg räumen müssen. Diese Hindernisse werden so einer „verurteilten Geschichte“ überantwortet.

Ohne sich auf eine solche, die Idee einer ontogenetischen Rationalisierung begründende Perspektive zu stützen, sieht Merleau-Ponty dagegen in der Ontogenese allgemein eine *naissance continuée*, die sich durch einen ihr inhärenten genetischen Polymorphismus auszeichnet, der unterschiedlichste Entwicklungsrichtungen aus sich hervortreiben kann.⁶⁹ Dieser Polymorphismus läßt nicht nur, wie bei Freud und Lévi-Strauss, an eine Vielfalt von Möglichkeiten der Entwicklung denken, die vor ihr bereits gegeben sind; er impliziert vielmehr eine vielfältige Verzweigung des Entwicklungsgeschehens selbst, in der unvorhergesehene Möglichkeiten selbst erst zur Welt kommen.

⁶⁵ Vgl. G. Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* (Paris 1951) 27, sowie G. Canguilhem, *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie*, 7–21.

⁶⁶ Freilich läßt etwa die wohlwollende Art und Weise, in der Canguilhem (und selbst Foucault gelegentlich) den Vitalismus behandelt, im Bereich der Biologiegeschichte Zweifel daran aufkommen. Und im Fall der Psychologiegeschichte ist unübersehbar fragwürdig, ob sie nicht in Wahrheit in eine zersplitterte Geschichte von Psychologien zerfällt, obgleich die *scientific community* nur eine, nämlich ihre *histoire sanctionnée* zu schreiben erlaubt.

⁶⁷ Vgl. o. Anm. 9.

⁶⁸ Vgl. J. Piaget, *Esprit et réalité*, in: *Jahrbuch d. Schweizer. Phil. Ges.*, Vol. 1 (1941) 43.

⁶⁹ Vgl. Anm. 61 (bes. S. 111, 117).

Deshalb provoziert Merleau-Ponty die Frage, was es ist, dem man eine solche polymorphe Plastizität zuschreiben muß.

Merleau-Ponty selbst spricht von einer *vie totale*, an der sich „gestaltende“ Transformationen des Lebens des einzelnen als eines Ganzen vollziehen.⁷⁰ Bedeutet das nicht, dieses „Ganze“ historisch im Sinne eines „Lebenszusammenhangs“ deuten zu müssen, wie es die „Phänomenologie der Wahrnehmung“ im Anschluß an Dilthey und Heidegger selbst unterstellt?⁷¹ Und müssen sich dem Lebenszusammenhang nicht die unterdrückten oder vergessenen Möglichkeiten einschreiben, die eine nur selektiv-exklusiv voranschreitende Realisierung des Polymorphen unweigerlich hinter sich zurücklassen muß?

Während Merleau-Ponty sich in seinen geschichtsphilosophischen Schriften auf die Idee eines *avènement* historischen Sinns stützt, um auf diese Weise eine ggfs. erst nachträglich sich abzeichnende geschichtliche Rationalität denken zu können, die sich nicht in endlosen Komplikationen des Wirklichen verliert, vermißt man entsprechende Überlegungen in ontogenetischer Hinsicht.

Wenn es nicht die „Ankunft“ eines dezentrierten Geistes in „genetischer“ Zeit ist, was dann erlaubt es uns, von der Ontogenese im Sinne eines gerichteten und insofern womöglich immanent auf Rationalität bezogenen Lebenszusammenhangs zu sprechen? Und inwiefern ist diesem Lebenszusammenhang eine wesentlich dramatische Dimensionalität zuzusprechen, die Piagets äquilibriumstheoretische Rekonstruktion einer Teleonomie epistemischer Subjektivität vollständig zum Verschwinden gebracht hat?

Ohne eine Antwort auf diese Fragen hängt auch die kritische Reinterpretation der kognitiven Ontogenese im Sinne von Transformationen von Infrastrukturen der Existenz in der Luft, auf die Merleau-Pontys Kritik an Piaget vielfach hinauslaufen scheint. Merleau-Ponty unterstellt, daß man ohne eine ontologische Revision des *être-au-monde*, ein Begriff, der bei ihm Verhalten und Existenz umspannt, auch kein angemessenes Verständnis vom Projekt einer Rekonstruktion der ontogenetischen Geschichte der Vernunft erreichen kann. Wenn man nicht versteht, wie diese Geschichte ein in der Welt situiertes Leben betrifft, wie will man dann angeben, was im Zuge dieser Geschichte eine „Rationalisierung“ erfährt? Solange man den Widerpart der Rationalisierung nicht bestimmen kann, bleibt auch im dunkeln, was die Theorie ontogenetischer Dezentrierung überhaupt beschreibt. Handelt es sich einfach nur um die „Entwicklung der Intelligenz“? Oder um eine undramatische Erweiterung der operativen Möglichkeitsspielräume des Denkens – bis hin zur hypothetisch-deduktiven Rationalität? Oder geht es um die „Ausmerzung“ aller affektiven und kognitiven „Einseitigkeiten“ der Erfahrung im Namen „wahr“, d.h. für Piaget: logischer Erfahrung, die sich der Universalität einer Religion der Vernunft unterwirft?

Wenn letzteres zutrifft, wofür vor allem die frühen Schriften Piagets von der „Recherche“ (1915) bis hin zu „Immanentisme et foi religieuse“ (1930) sprechen, dann stehen sich auf der ontogenetischen Achse der Rationalisierung nicht etwa hinsichtlich ihrer jeweils erreichten Reversibilität nur graduell voneinander unterscheidbare kognitive Strukturen, sondern eine Universalität prätendierende Erkenntnis einerseits und radikal partikularisierte Formen affektiver und kognitiver Verslossenheit andererseits gegenüber, die offenbar nur eine selbst irrationale Konversion oder Bekehrung zur Vernunft aufsprengen kann.

⁷⁰ Ebd. 137.

⁷¹ Vgl. PhW, 479. Merleau-Ponty unterscheidet terminologisch nicht zwischen dem historischen „Lebenszusammenhang“ (Dilthey) und seiner ontologischen Reinterpretation durch Heidegger im Sinne eines „Daseinszusammenhangs“ (vgl. Sein und Zeit [Tübingen ¹⁵1985] 373, 387).

So gesehen richtet sich die Rationalisierung keineswegs lediglich gegen eine noch unentwickelte Intelligenz, die sich nach und nach von selbst dem Anspruch der Nichtwidersprüchlichkeit, der Reversibilität und der Deduzierbarkeit des Möglichen öffnet, sondern gegen ein unheilbar in sich selbst befangenes, egozentrisches Sein, dem jegliche Interferenz mit dem Prozeß der Dezentrierung untersagt sein muß. Dieses Sein wird der Dezentrierung *zum Opfer gebracht* und nicht *selbst* rationalisiert.

Gewiß widerstreitet eine solche Interpretation der gängigen Rezeption von Piagets Theorie, die sich weitgehend auf spätere Schriften stützt, in denen das „epistemische Subjekt“ als bereits sensomotorisch und anschaulich-konkret erkennendes beschrieben wird, so daß insofern jeglicher Grund zu entfallen scheint, von der Notwendigkeit einer Konversion zu sprechen, die in den frühen Schriften eigentlich erst den Weg der Rationalisierung eröffnet. Auch der spätere Piaget hat freilich keinen Begriff von einem Sein in der Welt, das nicht von einer radikal durchgeführten Dezentrierung entwurzelt würde. Eine ideale kognitive und affektive Dezentrierung würde aus Piagets Sicht eine von jeglicher Partikularität und Endlichkeit gereinigte „Persönlichkeit“ zeitigen können,⁷² die genau der universale Mensch wäre. Daß faktisch diese Dezentrierung nicht gelingen will, ändert nichts am theoretischen Blickwinkel, der von einem endlichen, in der Welt situierten Sein, das sich durch keine Dezentrierung austreiben läßt, nur im Sinne einer Privation der Universalität – und niemals positiv als von einem unhintergehbaren, selbst die Erkenntnis erst in der Welt verortenden Sein – sprechen läßt.

Im Lichte des psychologischen „state of the art“ müssen diese Fragen freilich als anachronistisch erscheinen. Sind nicht die Zeiten einer „existentiellen“ Phänomenologie und Psychologie längst passé,⁷³ der man zutrauen könnte, Konturen einer dramatischen Zeit im Spannungsfeld zwischen einer ontologisch situierten Existenz einerseits und einer Reihe dezentrierender Rationalisierungsschritte andererseits herauszuarbeiten? Ist es nicht selbst eine offenkundige Tatsache einer bereits etablierten *histoire sanctionnée* der Psychologie, daß die fortgeschrittenen Zweige dieser Wissenschaft gelebte Existenz als thematisches Feld der Forschung ein für alle mal ausgeschlossen haben? Eine entgegengesetzte Frage drängt sich freilich ebenfalls auf: Wenn es zutrifft, daß eine genetische Epistemologie „Rationalisierung“ nicht ohne eine von der Rationalisierung betroffene Situierung beschreiben kann (von der die Psychologie selbst nicht Rechenschaft ablegt), wird die in dieser Epistemologie reklamierte eindeutige Grenzziehung zwischen Wissenschaft und bestenfalls noch „weiser“, aber nirgends mehr erkennender Philosophie dann nicht vollends fragwürdig?⁷⁴

Träfe dies zu, so wäre schließlich nicht einmal ein scheinbar so harmloses Unterfangen wie eine genetische Psychologie der Intelligenz noch durchführbar ohne eine – keineswegs umstandslos empirisch abzuhandelnde – Verständigung darüber, was wir im Sinne eines Widerparts der Rationalisierung von ihr betroffen sehen. Woran und um welchen Preis vollzieht sie sich? Die Rede von einer polymorphen *naissance continuée* oder von einem wilden Sein, das noch „von keiner Kultur gebändigt wurde“ (Merleau-Ponty), kann gewiß nur ein Ansatzpunkt sein. In dieser Richtung aber ist weiterzufragen, soll nicht auf Dauer unklar

⁷² Vgl. die Schlußpassagen in B. Inhelder/J. Piaget, Von der Logik des Kindes zur Logik des Heranwachsenden (Olten 1955).

⁷³ Ein Schlaglicht auf diese Problematik im Frankreich der frühen 50er Jahre wirft die Arbeit von M. Foucault: La recherche du psychologue, in: Des chercheurs s'interrogent (Paris 1957) 173–201.

⁷⁴ Von einer solchen Grenzziehung glaubte Piaget in Weisheit und Illusionen der Philosophie (1965) (Frankfurt a. M. 1974) bereits ausgehen zu dürfen.

⁷⁵ Vgl. vom Verf., Zwischen Epistemologie und Ethik, in: Phil. Rundschau 39 (1992), 86–213.

bleiben, ob speziell die Theorie der Dezentrierung legitimerweise in eine *histoire sanctionnée* der Psychologie gehört oder ob sie nicht doch eher eine Etappe in einer Pathogenese dieser Wissenschaft darstellt, die sich, wenn Foucault Recht hat, nur im Zuge einer Verdrängung ihres ursprünglichen Gegenstandes als verkennend-erkennende konstituieren konnte.⁷⁵

Fundamentalistische Ansprüche hinsichtlich der Psychologie kann freilich die Phänomenologie ihrerseits nicht mehr erheben. Weder eine regionale Ontologie der Seele noch eine ausgearbeitete phänomenologische Eidektik des „reinen Psychischen“, wie sie Husserl in seinem „Encyclopedia Britannica“-Artikel in Aussicht stellte, lag wirklich in ihrer Reichweite.⁷⁶ Am Ende verharrt sie mit diversen Psychologien als eine „Wissensart“ unter vielen konkurrierenden an der Schwelle der Epistemologisierung (Foucault), ohne sie überschreiten oder wenigstens zu einer heuristischen „Vor-Wissenschaft“ anderer Disziplinen⁷⁷ werden zu können.

Was die Lage so kompliziert macht, ist, daß es jedenfalls nicht der derzeitige Stand der Psychologie(n) ist, der eindeutig darüber Auskunft geben könnte, wo der phänomenologische Diskurs zu verorten wäre, der die Psychologie(n) seinerseits an Maß-gebendes der Erfahrung zu erinnern suchte.⁷⁸

Zweifel an einer Wissenschaft, die sich dieses Maß-gebenden nicht mehr versichert, melden sich freilich immer wieder auch innerhalb der Psychologie(n). Der harte Kern dieser Zweifel scheint noch immer der zu sein, den man schon in Merleau-Pontys „Die Struktur des Verhaltens“ immer wieder durchschimmern sieht: das Insistieren auf einem Rückbezug der wissenschaftlichen Explananda auf eine Erfahrung, an der sich Verstehens- und Erklärungsbedürftigkeiten allererst entzünden. Sucht die Psychologie diesen Rückbezug nicht mehr, so steht weit mehr noch auf dem Spiel als die externe Validität isolierter Konstrukte ... – nämlich ihre Sinnstruktur als die eines kulturellen Projektes überhaupt.

Wenn diese Sinnstruktur zerfallen sollte, wissen wir nicht mehr, zu welcher Art von Wissen die Psychologie als eine Kulturwissenschaft beitragen können sollte. Wäre die Psychologie ein Selbstläufer, vieles deutet darauf hin, daß sie es in weiten Teilen längst ist, so würde sie sich weder auf einen phänomenologischen (wenigstens heuristischen) Rekurs auf „Erfahrung“ noch auf eine Rückbindung ihrer Resultate an die lebensweltlich-kulturelle Welt verpflichtet sehen, deren Projekt sie doch selbst ist. In diesem Rekurs und in dieser Rückbindung liegt die im Einzelfall immer problematische, prinzipiell aber unverzichtbare *kulturelle Verständlichkeit* der Psychologie selbst. Der Verzicht auf eine *Perspektive* dieser Verständlichkeit würde ihr Geschäft womöglich eher erleichtern – auf das Risiko hin aber eines Schismas, das am Ende auch die Rationalität der Forschung aufgrund einer weitgehenden Einbuße ihrer kulturellen Verständlichkeit substantiell in Zweifel ziehen müßte.

⁷⁶ Vgl. Husserliana Bd. IX, 278 ff.

⁷⁷ Die Idee einer solchen Vor-Wissenschaft stammt von Carl Stumpf; Lehre vom Lichtsinn (1875); vgl. H. Spiegelberg, The Phenomenological Movement, Vol. 1 (The Hague 1960) 60.

⁷⁸ Ohne einer phänomenologischen Psychologie noch legitime Präntentionen auf eine „reine“, eidetische Psychologie zuzutrauen, beschränkt C. F. Graumann sie auf deskriptiv-heuristische Funktionen bei einer Theorie und Experiment gegenüber vorgängigen Exploration dessen, was psychologisch zu erklären ist; vgl. C. F. Graumann, Phenomenological analysis, in: Journal for the Theory of Social Behaviour 18:1, 33–50. Vgl. M. Nathanson (ed.), Phenomenology and the Social Sciences. Vol. 1 (Evanston 1973) 233, 258; Th. J. Kisiel, Merleau-Ponty on phenomenology and science, in: J. J. Kockelmans/Th. J. Kisiel (eds.), Phenomenology and the natural sciences (Evanston 1970) 251–274; G. Thinès, Phenomenology and the Science of Behaviour (London 1977) 33, 77; L. Landgrebe, Der Weg der Phänomenologie (Gütersloh 1963); M. Herzog/C. F. Graumann (ed.), Sinn und Erfahrung (Heidelberg 1991).