

Maurice Merléau-Ponty: La Structure du Comportement und Phénoménologie de la Perception

Von ERICH WULFF¹

Um *Maurice Merléau-Ponty* konzentriert sich zur Zeit das philosophische und mondäne Interesse der französischsprechenden intellektuellen Welt. Vor vierzehn bzw. elf Jahren sind seine beiden wichtigsten Arbeiten erschienen. Heute haben wir außer einer Anzahl teils kritischer, teils zustimmender Artikel und Rezensionen dank *A. de Waelhens* 1951 erschienenem Buch „*Une Philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merléau-Ponty*“ eine detaillierte und erschöpfende Explikation vorliegen, die an Umfang den beiden Hauptwerken fast gleichkommt.

Der außergewöhnliche Erfolg dieser Philosophie ist verständlich: die Konkretheit ihrer Probleme, dargestellt in einem flüssigen, manchmal fast erzählerischen Stil, der sich nur selten zur Sprödigkeit eines Beweisgangs verhärtet (das gilt besonders für *Phénoménologie de la Perception*), machte ihn von vornherein wahrscheinlich. Dazu kommt die Fülle und Diversität der Beispiele, die allen Bereichen menschlicher Erfahrung entnommen sind. Sie dienen nicht nur zur Illustration, sondern werden darüber hinaus in ihrer eigenen sachlichen Bedeutung aufgehehlt. So interessieren die Bücher *Merléau-Pontys* nicht nur den Philosophen oder Philosophiehistoriker, sondern in gleichem Maße den Geometer, Physiologen, Psychiater, Politiker, Maler oder Schriftsteller. Hier können nur die beiden Hauptwerke *Merléau-Pontys* besprochen werden. Von seinen übrigen Arbeiten ist zu sagen, daß sie sich nur dem Sachgebiet, nicht aber der Grundintention nach von ihnen unterscheiden. Ob es sich um den Kommunismus oder den Maler Cézanne, um Hirnverletzungen oder um Tierpsychologie handelt, das Thema bleibt immer das gleiche: die Beziehung von Natur und Geschichte, Seele und Körper, Geist und Materie, Leben und Tod, Kausalität und Freiheit, An-Sich- und Für-Sich-Sein in ihrem Ursprung zu verstehen, das heißt ihre bloße Alternativität zu überwinden und dabei dennoch ihre Geschiedenheit zu bewahren.

Während *La Structure du Comportement* sich gut zur Hälfte mit der Auslegung physikalischer, physiologischer und tierpsychologischer Forschungsergebnisse befaßt, steht in *Phénoménologie de la Perception* fast ausschließlich die menschliche Daseinsverfassung im Blick. *A. de Waelhens* hat sicher recht, wenn er den Unterschied zwischen beiden Büchern im Methodischen sucht. Dieses ist aber von der Sache selbst motiviert. Es geht in *La Structure du Comportement* vor allem um die Gewinnung und Begrenzung des Sachbereiches, der für die Untersuchung den geeignetsten Boden abgibt, und um die explizite Herausarbeitung der Frage selbst. Deshalb ergibt sich die enge Anlehnung an die einzelwissenschaftlichen Arbeiten, aus denen und gegen die sie gewonnen wurde, von selber. Die Kapitelüberschriften beider Bücher zeigen das

¹ Mit Unterstützung einer Bourse d'Études der französischen Regierung.

deutlich genug. In *La Structure du Comportement* halten sie sich noch an die klassischen Alternativen, dem reflektorischen Verhalten wird ein höheres entgegengesetzt, die Beziehung von Körper und Seele steht zur Debatte. *Phénoménologie de la Perception* folgt dagegen der natürlichen Gliederung des wahrnehmenden Daseins, die einzelnen Kapitel bezeichnen nur die Modulationen, in denen es sich selbst und die wahrgenommene Welt realisiert. Wenn wir auch in der Folge nicht bibliographisch vorgehen wollen, sondern *Merleau-Pontys* Gedankengang zu rekonstruieren versuchen, werden wir gerade deshalb im wesentlichen dem seiner eigenen Gliederung folgen müssen.

Die einfachsten Lebensäußerungen scheinen der mechanistischen Interpretation des Verhaltens recht zu geben. Es handelt sich hier um Reflexe, auf einen qualitativ und quantitativ definierten Reiz erfolgt eine bestimmte vorhersehbare Reaktion. Auf Grund dieser Tatsachen erscheint eine Theorie, die das Leben im ganzen auf eine ungeheure Komplizierung von Reflexen zurückzuführen versucht, zumindest als heuristisches Prinzip gerechtfertigt. Ihre Unzulänglichkeit liegt aber nicht in ihrer nur beschränkten Gültigkeit, sondern in den Grundlagen selbst: daß es den Reflex in dem Sinne, wie ihn die mechanisch orientierte Physiologie bisher verstanden hat, gar nicht gibt. *V. v. Weizsäcker* hat es in seinem Gestaltkreis deutlich genug gezeigt: ob ein bestimmter Reiz des nervösen Empfangsorgans zu der erwarteten, einer abweichenden oder zu gar keiner Antwort führt, hängt nicht nur von seinen materialen Qualitäten, sondern in gleichem Maße von der Ausgangssituation des Gesamtorganismus ab. Gleiche Reize können verschiedene Antworten, verschiedene Reize unter Umständen die gleiche hervorrufen. Der Reiz als physikalisch exakt definierte Qualität ist ein Abstraktionsprodukt, das nicht der Realität des Organismus entspricht und deshalb für den Physiologen wenig belangvoll ist. Es ist der Organismus selber, der entscheidet, was für ihn als Reiz überhaupt wirksam zu werden vermag. *Weizsäckers* Konklusion aus diesen Beobachtungen, die *Merleau-Ponty* unterstreicht, ist sehr einfach: der Organismus und sein Milieu realisieren sich nicht in einem Ursache-Wirkungsverhältnis, sondern als Pole einer nicht mehr weiter reduzierbaren ursprünglichen Dialektik, die nur der Gestaltbegriff zureichend zu fassen vermag. Er ist es auch, der *Merleau-Pontys* weitere Analysen der verschiedenen Verhaltensformen trägt. Ihre Vielheit ist unbestreitbar. Da sie jeweils ursprüngliche Einheiten bilden, können sie sich nicht wie innerhalb der mechanistischen Theorie in elementare und komplizierte aufgliedern, sondern nur dem Ausmaß nach, in dem „ihre Struktur an ein bestimmtes Material sei es fest verkettet ist, sei es sich von ihm mehr oder weniger weit entfernt, um im Grenzfall selbst das Thema des Handelns zu werden“ (SC S. 113). So ergeben sich drei Verhaltensweisen, die in mannigfachen Kombinationen den verschiedenen Lebewesen zugeordnet sind:

1. Die synkretischen Formen.

Bei ihnen bleibt das Verhalten an das Material bestimmter konkreter Situationen gebunden, das durch bestimmte abstrakte Aspekte wie z. B. Farbe,

Größe, Distanz, Bewegung in meist sehr komplizierter Kombination wirksam wird. Alle Situationen, die diesen Schemata-Reproduktionen von Knotenpunkten der natürlichen Lebensverhältnisse nicht entsprechen, werden entweder ignoriert oder als Andeutungen an sie behandelt, d. h. daß ein genau definierter und durch Erfahrung kaum beeinflusbarer Instinktmechanismus entweder ganz oder gar nicht in Funktion tritt.

2. Die abwandlungsfähigen Formen.

Hier kann sich das Verhalten aus der Bindung an ein auslösendes Schema befreien und mit der jeweiligen Situation eine sinnhafte Beziehung eingehen. Auf diesem Niveau vor allem hat *Pavlov* die Lernleistungen der verschiedenen Tiere studiert und sie unter dem Begriff des bedingten Reflexes als Assoziationen beliebiger Stimuli an den ursprünglich gegebenen natürlichen Reiz mechanisch zu verstehen gesucht. Aber es handelt sich bei dem auslösenden Stimulus, wie *Koehler*, *Tolman*, *Buytendijk* u. a. nachgewiesen haben, gar nicht immer um eine physikalisch definierbare Qualität, sondern eine räumliche, zeitliche oder numerische Beziehung (z. B. selbst die scheinbare Größe einer Differenz wie in der optischen Täuschung) ist derselben Wirkungen fähig. Die Elemente einer Situation sind nicht von vornher in ihrem Wertakzent festgelegt, sondern gewinnen durch sie erst ihre definierte Bedeutung. Ob weiß, groß, rechts, kurz usw. eine Attraktion oder eine Hemmung provozieren, hängt ganz davon ab, welchen Zeichensinn ihnen die jeweilige konkrete Situation verleiht, in die sie eingeschlossen sind. „Die Erfahrung eines Organismus ist nicht die Registrierung und Fixation bestimmter realiter aufgeführter Bewegungen, sondern seine (zunehmende) Fähigkeit, auf Situation eines bestimmten Typus mit den verschiedensten Reaktionen zu antworten, die nichts gemeinsam als ihren Sinn haben“ (SC S. 140).

Entscheidend ist hier vor allem, daß durch den Sinn der Situation die Gegenstandswelt wie die Aktionen eines Lebewesens eine jeweils variable Strukturierung ihrer Bedeutung erfahren. Auf dieser prinzipiellen Vieldeutigkeit der Wahrnehmungs- bzw. Bewegungselemente beruht die Möglichkeit einer individuellen Anpassung. Sie ist für die hier beschriebenen Verhaltensformen noch nicht unbeschränkt. Denn noch bleiben die Intentionen — wenn auch nicht mehr die Art und Weise des Vorgehens und Sichtens — an die vitalen Bedürfnisse des Lebewesens gebunden, die „die Einzigartigkeit der Erfahrungssituation in eine typische Situation verwandeln“ (SC S. 136). Nicht mehr das „sensorisch motorische Apriori des Instinkts...“, sondern das „Apriori der Gattung“ und ihrer natürlichen Umwelt bestimmt z. B. „im Verhalten des Schimpansen zwar nicht die Mittel, aber die Themen“ (SC S. 133). Der bedingte Reflex im Sinne *Pavlovs* ist entweder ein Kunstprodukt — wenn der biologische Sinn einer Situation durch die experimentellen Bedingungen ausgelöscht ist und deshalb die Ereignisse nur durch ihre Abfolge in der Zeit verknüpft scheinen — eine pathologische Desintegration — wenn er auf Grund bestimmter Läsionen nicht mehr realisiert werden kann und deshalb die Dinge sich plötzlich nur noch in ihrer bedeutungslosen Stofflichkeit darbieten (im gleichen Maße wie die noch erhaltenen Bedeutungen

unsicher werden, vibrieren, sich nicht mehr eindeutig voneinander abgrenzen) — oder aber die erste Vorwegnahme „eines neuen Typs der Organisation, der ohne die existierenden (vitalen) Strukturen zu zerstören, über sie nach verschiedensten Hinsichten verfügen“ (und dementsprechend auch nach ihren objektiven Qualitäten gliedern) „kann“ (SC S. 135).

3. Die symbolischen Formen.

Erst in ihnen befreit sich das Verhalten ganz von der unmittelbaren Wirksamkeit nicht nur des Materials, sondern auch der Form, d. h. hier des Sinns der jeweiligen konkreten Situation. Noch beim Schimpansen verschmelzen visuelle und kinästhetische Wahrnehmung nicht zu einer einzigen Erfahrung, deren Sinn gleichermaßen in ihnen beiden wirksam würde. Eine Kiste ist für sie entweder Sitz oder Werkzeug, nie aber der eine einheitliche, aus verschiedensten Sinnperspektiven erfäßbare Gegenstand. Erst beim Menschen realisiert sich die Dialektik von Perspektive und Ding, von Akt- und Ichbewußtsein in der Einheit des Symbols. Das impliziert aber zugleich, daß seine Sicht von der jeweiligen konkreten Situation gelöst bis in den Möglichkeitsbereich des Dings wie auch seiner eigenen Aktionen hinauszudringen vermag. Daher erklärt es sich auch, daß er willentlich bestimmte Perspektiven ablösen kann in eine Isolation, die der mechanistischen Explikation einen Schein von Wirklichkeit gibt. Ebenso wie die mechanistische Physiologie ist das Weltbild der Physik in dieser Dialektik spezifisch menschlichen Verhaltens begründet, als deren Pole (Ding-)wahrnehmung und Arbeit (im *Hegelschen* Sinne) fungieren.

Die gestalthafte Einheit hat sich damit als Fundamentalstruktur des Lebendigen präsentiert. Dennoch ist die Möglichkeit noch nicht gründlich genug ausgeschlossen, daß es sich bei ihr doch nur um ein Epiphänomen handelt, um ein zeitweilig brauchbares Mittel der Deskription in Wahrheit dennoch kausal begründeter linearer Prozesse physikalischer Natur, die wir in ihrer Kompliziertheit nur noch nicht zureichend durchschauen können. Aber die Gesetze sind nicht einmal die alleinige Wirklichkeit der Physik. Sie sind nicht „die Archetypen, aus denen die physikalische Welt zusammengesetzt ist und die sie beherrschen, sondern Eigenschaften bestimmter nur relativ stabiler Einheiten“ (SC S. 149). „Auch in unser Bild von der physikalischen Ordnung sind wir gezwungen, partielle Ganzheiten einzuführen, ohne die es keine Gesetze geben würde, und die gar nichts anderes sind als das, was wir unter einer Gestalt verstehen“ (SC S. 149).

Bis hierher ist noch kein neuer Ansatz gewonnen. Die Gestaltpsychologie (vor allem *Koffka*, *Wertheimer* und *Köhler*) hat die Bedeutung des Gestaltbegriffes für die Biologie ebenso wie für die Physik seit mehr als fünfundzwanzig Jahren immer wieder herausgestellt. Zugleich aber hat sie ihn philosophisch stets mißverstanden. Wenn es sich um eine Hierarchie von Ordnungen handelt, in denen sich die Individualität in immer höherem Maße realisiert, scheint die Konsequenz unausbleiblich, daß nur eine von ihnen — die symbolische oder geistige — den Gestaltbegriff voll erfüllt, und der Spiritualismus mit all seinen absurden Folgerungen ist in neuer Form wiederauf-

erstanden. In der Tat sind die Gestaltpsychologen aber meist einen anderen Weg gegangen und haben die physikalische Struktur für die fundamentale und damit ontologisch einzig relevante erklärt. Wert und Symbol, die ganze geistige Ordnung ist für sie nichts anderes als die „legitime Übersetzung strukturaler Prozesse der nervösen Substanz, die ihrerseits nichts anderes als eine Varietät physikalischer Formen repräsentiert“ (SC S. 145). So hat eine abstrakte und dogmatische Reflexion die in der konkreten Arbeit der Gestaltpsychologen notwendig gewordene und auch faktisch gewonnene Unterscheidung dreier eigenständiger Ordnungen wieder nivelliert, und die Gestalt nur das Atom des Materialismus ersetzt, ohne seine Grundkonzeption preiszugeben.

Alle diese Irrtümer sind daraus erwachsen, daß man die Gestalt als Naturnorm hat auffassen wollen, während sie in Wahrheit eine Einheit „für ein Bewußtsein“ ist (SC S. 247). In der Physik ist sie ebensowenig wie das Gesetz eine reale Gegebenheit, sondern die Idee, die das zur Einheit zusammenfaßt, was realiter „an verschiedene Raumpunkte verstreut liegt“ (SC S. 155), wie z. B. ein Kreis. Es ist die Einheit des Wahrnehmungsdinges, aus dem die Physik ihren Gestaltbegriff herleitet, der also „in keiner Weise das Fundament für die Formen des Verhaltens und im besonderen für die Struktur der Wahrnehmung abgeben kann; vielmehr ist er selber nur als ein Objekt der Wahrnehmung zureichend zu begreifen“ (SC S. 156). So findet sich der Gestaltbegriff auch nicht in der mathematischen Formulierung des physikalischen Gesetzes, sondern nur dort wieder, wo die Physik uns an die Wahrnehmungsdinge zurückverweist. In der Gestalt hat die Naturwissenschaft den *τοπος*, die natürliche Ortsbestimmung des Aristoteles wiederentdeckt, dessen „Physik“, nach *Merléau-Ponty*, „in erster Linie eine Beschreibung der Wahrnehmungswelt ist“ (SC S. 156). Wenn die Gestalt des Organismus nicht von der Physik begründbar ist, wird sie deshalb doch ebensowenig von einer Lebenskraft aufrechterhalten, die die physikalisch-chemischen Prozesse einem objektiven Ziel zutriebe. Sie ist vielmehr zunächst nichts anderes als „der einfache Ausdruck statistisch häufigerer privilegierter Verhaltensweisen“ (SC S. 173). „Nur dann wird der Begriff einer Entelechie notwendig, wenn man die Einheit des Organismus aus den einzelnen physikalisch-chemischen Teilprozessen erst zusammensetzen zu müssen glaubt, während diese selber doch nur insofern einen positiven Sinn haben, als sie seine natürliche Gliederung explizieren“ (SC S. 173). Eine endokrinologische Entdeckung z. B. vermag wohl unsere Idee vom Männlichen zu modifizieren, doch ist sie dabei nicht als *causa efficiens* wirksam, sondern verschwindet gerade in ihrer bloßen Formelhaftigkeit, als physikalisch-chemische Realität, wenn sie unsere Anschauung wirklich bereichert, um vollständig in sie ein- und in ihr aufzugehen. Die Gestalt ist hier letztlich gar nichts anderes als ein Ausdruck für die Dialektik des Besonderen und des Allgemeinen, wie *Kant* sie in der „Kritik der Urteilskraft“ umrissen hat; sie offenbart kein Naturgesetz, sondern eine Regel, nach der sich für uns das Weltall verständlich gliedert.

So bleibt als Frage dieses für uns zurück. Daß wir nicht als Knotenpunkt

von uns unabhängiger Kausalketten existieren, wie es der Empirismus wahrhaben möchte, braucht nicht mehr erwiesen zu werden. Ebensowenig aber realisieren wir uns als reines, setzendes Bewußtsein. Wenn ich den Anderen in seiner Teilhabe an der Welt ernst nehme, wird mir deutlich, daß diese ihm nie in derselben Weise und vom selben Blickpunkt gegeben ist wie mir. Das heißt aber, daß weder er noch ich in unserer Beziehung zur Welt reines Bewußtsein sind und sie damit in „eine Vielheit von ‚Vorstellungen der Welt‘ zerfällt“ (SC S. 137). Die perspektivische Struktur unseres Bewußtseins wird damit wieder deutlich: wir existieren nicht als setzendes, sondern als wahrnehmendes Subjekt. — Sie ist aber mehr als ein bloßer Mangel und hat einen eigenen positiven Sinn. Nur durch sie wird uns ein Gegenstand nicht nur in seiner „logischen Notwendigkeit“, sondern auch in seiner „Realität“ gegeben (SC S. 229). Aber darüber hinaus: eine Wahrnehmung, die sein ganzes sinnliches Material auf einmal erfaßte, wäre nicht nur physisch, sondern auch logisch unmöglich. Wenn wir die sechs Flächen eines Würfels auf einmal vor uns sähen, wäre es nicht mehr ein Würfel, der uns gegeben wäre. „Zu einer Wahrnehmung, d. h. Erfassung von etwas Existierendem (Wirklichem) gehört es notwendig, daß ein Ding sich nicht gänzlich dem betrachtenden Blick ausliefert, sondern Aspekte verborgen hält, die er zwar mit berührt, ohne sie jedoch dabei zu besitzen“ (SC S. 230). Es ist nur der Würfel als geometrische Idee, der aus sechs gleichen Flächen besteht, die ihn bezeichnen. Die logische Beziehung des Zeichens zum Bezeichneten erfaßt nicht das ursprünglichere Verhältnis des Dings und seiner Profile, seiner Seiten, das allein seine Wirklichkeit offenbart. Das logische Ideal der gleichzeitigen Präsenz aller Aspekte hat seine Wurzeln in der Isolation des Blicks auf einzelne Gegenstände und scheitert im Hinblick auf die Welt im Ganzen. Das Phänomen des Horizontes ist nicht zu eliminieren. Damit ist die Perspektivität als Existenzbedingung des Wahrnehmungsgegenstandes offenkundig. Während aber bei den Wahrnehmungsgegenständen eine rein logische Bezeichnung wenigstens insofern noch möglich ist, daß ich nacheinander ihre verschiedenen Aspekte erfasse, versagt sie völlig bei meinem eigenen Körper. Ich kann selbst im Spiegel niemals den Blick auffangen, den ich einem anderen Menschen zuwerfe. Gerade diese Ungreifbarkeit aber ist es, die meinem Körper jenseits einer raum- und zeitlosen Simultanität so etwas wie einen natürlichen Ort öffnet. Er ist der fixe Punkt, der die Dinge profiliert und damit erst in der Wirklichkeit verwurzelt.

Was aber besagt hier Körper? Auf alle Fälle keine physikalisch-chemische Gegebenheit, sondern den phänomenalen Leib, den Leib, der und den ich bin. Dieser aber ist nur in seiner lebendigen Beziehung zur Welt zu erfassen. Vollzieht diese sich nun in völliger Unabhängigkeit als seine freie Schöpfung, oder ist ihm eine Anzahl von Perspektiven natürlicherweise vorgegeben, zwischen denen er sich hin- und herbewegt? Soll diese fatale Alternative von Intellektualismus und Empirismus sich nicht auf neuer Ebene verewigen, muß sich die Seinsart des Körpers als phänomenaler Leib noch weiter konkretisieren und aufklären. Nur wenn wir in ihm einen statischen und einen dyna-

mischen Pol in dialektischer Beziehung auffinden können, bleibt das Phänomen des Wahrnehmungsgegenstandes in seiner Eigenständigkeit bewahrt. Damit entscheidet sich zugleich das Problem der Gestalt, die in der Struktur der Wahrnehmung ihre Wurzeln hat.

In ihrer ganzen Tragweite expliziert und beantwortet werden diese Fragen erst in *Phénoménologie de la Perception*, obwohl das Schlußkapitel von *La Structure du Comportement* unter der Überschrift „Die Beziehungen von Leib und Seele“ schon fruchtbare Ansätze birgt, darunter eine außerordentlich reiche Kritik und Deutung der Psychoanalyse — bisher die einzig befriedigende, die es überhaupt gibt.

Das Sachgebiet, auf dem sich alle vorher übersehenen oder übergangenen Alternativen nun endgültig und unabweislich stellen, ist klar abgegrenzt: es ist das menschliche Dasein, und zwar zunächst in seiner Artikulation als *corps phénoménal*. Noch einmal werden die Antinomien sowohl der empiristischen als auch der intellektualistischen Psychologie an ihren eigenen Grundbegriffen aufgewiesen, ihr Versagen vor bestimmten psychopathologischen Phänomenen wie dem Phantomglied und dem psychogenen Stimmverlust deutlich gemacht. Dann folgen die entscheidenden Analysen, die sich vor allem auf die Arbeiten *Kurt Goldsteins* und seiner Mitarbeiter über den Seelenblinden Sch. berufen. Ihnen gehen wir eine Weile nach. Weder das sinnliche Material noch das Vermögen begrifflicher Ordnungen sind bei diesem Kranken ernsthaft beeinträchtigt. Es handelt sich überhaupt nicht um den Ausfall bzw. teilweisen Abbau eines bestimmten und begrenzten Sektors des Verhaltens, sondern um eine allgemeine, wenngleich akzentuierte Desintegration, die außer dem Sehen Bewegung, Sprache, Tastsinn und Sexualität miterfaßt. Der Begriff der Niveausenkung wird ihr noch am ehesten gerecht. *Goldsteins* anfänglicher Versuch, sie als Verlust der Beziehung zum Möglichen, als einen Abfall ins Konkrete näher zu kennzeichnen, bleibt aber, wie er selber in späteren Arbeiten bekennt, unbefriedigend. Denn Sch. ist durchaus noch zur Ausführung logischer Schlüsse zu bewegen, er bedient sich ihrer im Gegenteil zur Erschließung eines Gegenstandes schon dort, wo dieser uns noch unmittelbar und anschaulich gegeben ist. Umgekehrt ist er durchaus nicht in der Lage, mit allem Wirklichen und Greifbaren sachgerecht umzugehen. Nur diejenigen konkreten Bewegungen und Gesten, die ihm schon lange vertraut und gewohnt sind, gelingen ihm noch ganz unmittelbar und ohne Hilfe von Ersatzmechanismen — und auch sie überdies nicht alle. Das Konkrete Sch.s ist nichts anderes als der Umkreis seiner Gewohnheiten, sein Körper realisiert sich nur noch als *corps habituel* und nicht mehr als *corps virtuel*. Nur im Umkreis dessen, was sein Körper schon kennt, vollzieht sich die unmittelbare Übersetzung von Muskelempfindungen (beim Nachfahren von Buchstaben z. B.) in eine detaillierte Wahrnehmungsstruktur. Jede neue Aufgabe dagegen setzt die Funktion von intellektuellen Lösungsmechanismen voraus, die in reichem Maße bei ihm ausgebildet sind.

Zu seinem Krankheitsbild gehört ferner der völlige Mangel an Initiative, an Spontaneität, sowohl in der sprachlichen als auch in der sexuellen Kommunikation. Zweierlei Folgen hat die Hirnverletzung Sch.s: 1. Eine teilweise Desintegration schon gegebener fester Dingstrukturen bzw. Verhaltensweisen: manche ihrer Profile, besonders das optische, fallen gewissermaßen von ihnen ab, verselbständigen sich und repräsentieren sie nicht mehr. 2. Die vollständige Unfähigkeit, in allen Bereichen, neue Bedeutungen aus schon gegebenen zu integrieren, die Welt seiner Gewohnheiten und Gesichtspunkte zu modifizieren und zu erneuern, nicht durch intellektuelle Operationen, sondern wirkliche Aneignung. Daher die offenkundige Leblösigkeit und Starre seines ganzen Verhaltens. Die Analyse der Seelenblindheit Sch.s macht uns nicht nur bestimmte Ausfallerscheinungen bei einer Reihe anderer Hirnverletzungen (besonders Aphasien) um vieles verständlicher, sondern gibt uns vor allem Aufschluß über die Seinsart des Körpers selber in seiner Funktion als menschlicher Leib: er existiert in der Einfleischung eines ständig sich ausweitenden und modifizierenden, zugleich aber auch integrierenden und differenzierenden Erfahrungsfeldes, nicht als Sinnggebung, sondern als Sinnverwandlung und -erschließung. Er hat immer von irgend etwas auszugehen: dem Ort, an dem er in die Welt gesetzt ist, die Sprache, die er spricht, seine alten Gewohnheiten, Ansichten, Blickpunkte, die er zwar selber einmal sich angeeignet hat, die nun aber ohne ihn, fast automatisch ablaufen, — mit einem Worte, seine ganze — individuelle und kollektive — Vergangenheit. Das gerade macht das Körperliche am Körper aus: daß alle seine Erwerbungen die Tendenz haben, sich in ihm zu festen, greifbaren Strukturen niederzuschlagen, zu Gegebenheiten zu werden, die dann einer mechanischen Deutung wenigstens teilweise zugänglich sind. Das aber erhebt ihn zum menschlichen Leib: daß sie dort, wo er sich als solcher auch faktisch realisiert, ständig eine neue, detaillierte und intimere Bedeutung erfahren, wie sie selber auch gar nichts anderes sind, als das Produkt einer solchen ursprünglichen Integration.

Daß wir einen Körper haben, einen fixen Punkt, von dem unser Blick ausgehen kann, erschließt uns die Welt und uns selber nicht als Teilhaber eines universalen Bewußtseins, sondern als lebendige, personale, fleischgewordene Existenz. In ihm aber wird uns zugleich die Zufälligkeit und Anonymität unseres Daseins, seine Verwurzelung in einer unpersönlichen Allgemeinheit offenbar. Er ist unsere „absolute Vergangenheit“, der „angeborene Komplex (PP S. 99), die Bedingungsmöglichkeit dafür, daß es im faktischen Leben Verdrängungen, Neurosen, Komplexe verschiedensten Inhaltes übergeben kann. Der Körper als Existenzial und nicht die materiale Vorhandenheit eines Unbewußten ist die Voraussetzung aller psychogenen Erkrankungen als auch ihrer analytischen Heilung, die weniger in einer von Affekten begleiteten Bewußtmachung als in einem Akt der Übernahme, Verwandlung und Sinnerfüllung geschieht.

Die geforderte Gliederung des Körpers in einen statischen und einen dynamischen Pol liegt jetzt klar: Seine Körperlichkeit gründet darin, daß er

immer auch als absolute Vergangenheit, als zufällige Gegebenheit, als Tendenz zur Anonymität und Automatie, zu Prozessen in dritter Person wirksam bleibt, und zwar nicht nur krankhafterweise, sondern ganz ursprünglich und unüberholbar. Beseelt dagegen ist er in dem Maße, wie er diese Vergangenheit erfährt, aufnimmt und verwandelt, d. h. letztlich gegenwartsfähig macht. Körper und Seele (hier besser Beseeltheit) sind nicht zwei Substanzen in einem Kausalverhältnis, sondern existenziale Bestimmungen, die in der Zeitlichkeit der menschlichen Daseinsverfassung gründen. „Der doppelte Aspekt des In-der-Welt-seins ist nichts als eine Übersetzung der gleichen Struktur des Körpers, die ihrerseits in der Zeitlichkeit gründet“ (PP S. 101). An den verschiedensten Sektoren des Lebens verdeutlicht *Merléau-Ponty* diesen Vollzug einer menschlichen Kommunikation mit der Welt. So ist das Wesen der Arbeit gerade die Dialektik von lebendiger Gestaltung, an der ich selber teilhabe, und bloß ökonomisch-pragmatischer Tätigkeit, in der der Mensch sich selber entfremdet wird. Deshalb behält trotz Verkenning seiner ontologischen Grundlagen mit der Psychoanalyse auch der dialektische Materialismus dort immer recht, wo es sich um Krankheiten — diesmal nicht des einzelnen Menschen, sondern der Gesellschaft handelt. Die ökonomische Grundstruktur ist für den Menschen als Subjekt der Geschichte im selben Maße Vergangenheit, wie für den Liebenden das sexuelle Attraktionsschema und für den Dichter — letztlich nicht nur für ihn, sondern für jeden Menschen, der etwas zu sagen hat — das überlieferte Sprachmaterial, d. h. sie bietet sich ihm ständig als Aufgabe, zur Verwandlung und Sinnerfüllung an.

Aber die Diskreption dieser Dialektik reicht noch nicht hin, um ihre innere Möglichkeit zu verstehen. Soll sie sich nicht in fruchtloser Kombinatorik erschöpfen, muß sie von irgendwoher in Bewegung gehalten werden. Wie der Körper als absolute Vergangenheit es verhindert, daß wir uns als absolutes Bewußtsein aller Wahrnehmungsinhalte realisieren und so erst den Blickpunkt schafft, von dem Gegenstände und Situationen ihr Profil und damit ihre Wirklichkeit gewinnen, muß es in ihm so etwas wie eine absolute Zukunft geben, die gewährleistet, daß uns überhaupt etwas Wahrnehmbares gegeben ist. *Merléau-Ponty* entdeckt sie in der Tatsache, daß wir ganz ursprünglich in einem Wahrnehmungsfeld existieren. Selbst wenn wir uns in uns selber einschließen, „entwirft die körperliche Existenz unaufhörlich die leere Form eines wirklichen Ereignisses“ (PP S. 193). Zwar ist „die körperliche Existenz, die mich ohne meine Mitwirkung durchströmt . . . nur der Umriß einer wirklichen Gegenwart der Welt; dennoch begründet sie zumindest ihre Möglichkeit und schließt unser erstes Bündnis mit ihr ab“ (PP S. 193). Selbst einem zugleich Tauben und Blinden „ist immer etwas gegenüber, ein Sein, das es zu entziffern gilt, eine *omnitude realitatis*, die für immer von der ersten sinnlichen Erfahrung begründet ist, wie spärlich sie auch sein mag“ (PP S. 379). Denn das Wahrnehmungsfeld selber ist ursprünglicher, als seine Gliederung in die einzelnen Sinnessphären. Diese sind überdies keine Behälter für bestimmte Sinnesdaten, sondern profilieren die Dinge in einer charakteristischen Weise, haben ursprünglich keine materiale, sondern funktionale Struk-

tur. Unsere Wahrnehmung ist zunächst auf das Ding orientiert, ehe sie sich über die Art und Weise seiner sinnlichen Gegebenheit schlüssig wird, sie ist im ursprünglichen Sinne *con-* besser noch *praesensuell*. Das heißt nicht, daß sie ohne die Sinne abläuft, sondern in einer Zone, wo deren Separation noch nicht definitiv ist. Und die absolute Zukunft unseres Körpers ist nichts anderes als dieser ständige Anstoß zu Wahrnehmung — nicht zur Apperzeption einzelner Sinnesqualitäten —, der sich selbst dann noch verwirklicht, wenn er, in völliger Ruhe, auf gar kein Objekt mehr tendiert. Im Grunde ist sie eine Konkretisierung der Definition des menschlichen Lebens.

Auch im Ding selber läßt sich diese Bewegung nachweisen. Es präsentiert sich uns einbehalten in einen räumlichen und zeitlichen Horizont, es verweist auf etwas anderes, was es zwar selber nicht ist, von dem es aber für immer gezeichnet bleibt. Diese Verweisung ist keine Gedankenoperation, sondern Präsentation. Eine Vase gemalt von *Cezanne* „läßt uns nicht an die Keramik denken, sie stellt sie vor mich hin, mit ihrer glatten und dünnen Oberfläche und dem porösen Innern ist diese mitgegenwärtig“ (PP S. 380). Und dennoch ist „mein Besitz des Fernen und des Vergangenen wie auch des Zukünftigen nur prinzipieller Natur, mein Leben entgleitet mir (faktisch) von allen Seiten und ist umschlossen von anonymen unpersönlichen Zonen, für die meine frühe Kindheit und schließlich der Tod beispielhaft sind“ (PP S. 382). Aber die Fülle des Dings und des Augenblicks sind gerade in dieser Unvollkommenheit begründet. „Eine ewige Gegenwart oder eine Gegenwart ohne Zukunft ist genau die Definition des Todes“, und es ist gerade das Wesen des Dinges, sich offen zu geben, uns über seine jeweilige Bestimmtheit hinauszuverweisen, ständig „etwas anderes zu sehen zu versprechen“ (PP S. 384). Damit erst gewinnt es seine natürliche Gliederung und Begrenzung. Und nur die nachträgliche Isolation des Blicks auf das einzelne Ding, die analytische Attitüde „hat für immer das Ideal des objektiven Bewußtseins geschaffen, das die klassische Logik entwickelt“. „Aber wenn man sich auf diese Sicherheit stützen will, wenn man dem intentionalen Leben nachgeht, das sie ins Werk setzt, wird man gewahr, daß das objektive Dasein seine Wurzeln in der Zwiefältigkeit der Zeit hat“ (PP S. 383). Und die ursprüngliche Gewißheit bin ich mir selber nicht in der bewußten Rückwendung auf mich selbst als denkende Substanz, nicht als *cogito parlé*, sondern als *cogito tacite*, wenn man darunter versteht, „daß ich bei mir selbst gerade und nur in der Welt bin“ (PP S. 466).

Die zeitliche Natur sowohl meiner selbst als auch der Dinge ist jetzt in gleicher Weise offenbar. Sie ist der Ausdruck unserer Endlichkeit. „Unsere Geburt begründet in eins unsere Aktivität und Individualität als auch unsere Passivität und Allgemeinheit.“ Sie ist „diese innere Schwäche, die uns für immer daran hindert, uns zu absoluter Individualität zu verdichten“ (PP S. 489). Dennoch sind wir nicht „auf unverständbare Weise . . . ein vom Willen überhöhter Automatismus, sondern ganz aktiv und passiv zugleich, weil wir selber das Aufbrechen der Zeit sind“ (PP S. 489). Deshalb bleibt jeder unserer ‚geistigen‘ Akte an unseren Körper gebunden (der ja selber in seinem

Wesen Sedimentation, Einverleibung früherer Gegenwart ist), deshalb ist aber auch jede anscheinend rein körperliche Funktion eingebettet in die Existenz. Wohl gibt es eine Natur, die aber nicht die Wissenschaft, sondern die Wahrnehmung uns offenbart. Sie ist „die Dichte der präobjektiven Gegenwart, in der wir die Lösung aller Probleme der Transzendenz finden . . . und zur selben Zeit das Fundament unserer Freiheit“. Denn auch die Freiheit ist nicht in die Alternative gespannt, gar nicht oder unbedingt zu sein, wie es das objektivistische Denken (in dem Intellektualismus und Empirismus übereinkommen) wahrhaben möchte, sondern, wie *Husserl* sagt, wirklich gerade in ihrer Bedingtheit, in einem „Feld der Freiheit“, dessen Grenzen allerdings ebensowenig objektiviert werden können, wie die des Wahrnehmungsfeldes (PP S. 518). Wenn ich unter der Folter gegen alle Wahrscheinlichkeit meine Freunde dennoch nicht verrate, liegt es daran, daß ich in ganz konkretem Sinne noch mit ihnen verbunden bin und mich selber nur in dieser Kommunikation zu realisieren vermag. Das aber ist keine kausale Begründung meines Handelns, sondern nur eine Motivation, ein Angebot, das faktisch ergriffen und verwirklicht werden will. Es gibt eben näher- und fernerliegende Möglichkeiten, wir werden von unseren früheren Handlungen, von allem, was wir uns angeeignet haben, getrieben, und oft eilt nur „die Allgemeinheit der Situation unserer Entscheidung zu Hilfe“ (PP S. 517).

Aber auch das Ja oder Nein zur eigenen Vergangenheit dringt noch nicht in die eigentliche Dimension der Freiheit vor. Zuvor gilt es, sich selbst zu verstehen, in dem, was ich geworden bin, in meiner lebendigen Beziehung zu Mitmensch und Welt, im Faktum letztlich, daß ich immer schon da, d. h. in der Welt, d. h. aber zugleich auch an ihr beteiligt bin und zu sein habe. „Wir haben nicht zu fürchten, daß Wahl und Handlung unsere Freiheit einschränken, weil Wahl und Handlung uns (im Gegenteil) von den Ketten (d. h. dem, was uns unwissentlich, automatisch beherrscht) befreien“ (PP S. 520). „Unsere Freiheit wäre nicht Freiheit ohne die Wurzeln, die sie in die Welt einpflanzt“ (PP S. 520), und sie realisiert sich nicht anders als in der Paradoxie, daß man sie hingeben muß, um sie zu retten.

Wie sehr diese Philosophie vom Denken *Heideggers* gezeichnet ist, bedarf keiner Erwähnung. Die in „Sein und Zeit“ gewonnenen existenzialen Strukturen werden in einem Maße und in einer Präzision mit Fleisch und Blut erfüllt, wie es bisher noch nirgends geschehen ist, von den wenigen Mißverständnissen abgesehen, die *A. de Waelhens* überdies in seinem Buch in wenigen Sätzen hat aufklären können. Darüber hinaus macht es aber dem Leser die Vielfalt der unablässigen Bemühungen, fragmentarischen Erleuchtungen und steckengebliebener Ansätze zugänglich, die in den ersten fünfundzwanzig Jahren unseres Jahrhunderts gewissermaßen vom Geruch geleitet jedenfalls der Tendenz nach *Heideggers* Werk vorweggenommen haben.

Diese Betrachtungsweise verschärft sich sogar dahin, daß für *Merléau-Ponty* „Sein und Zeit“ nichts anderes ist als eine Explikation des natürlichen Weltbegriffs bzw. der Lebenswelt *Husserls* (PP S. I).

In einem höheren Maße aber noch als der Philosophie dient *Merléau-Pontys*

Werk der Psychologie und Psychopathologie. Er legt den Grund zu einer Theorie der Halluzinationen, die weder in den klassischen Alternativen steckenbleibt noch die bloße Konstatation einer Weltveränderung ist. Der phänomenale Leib „als konstante Beziehung zu einem Milieu bleibt selbst gelöst von einem realen Milieu in der Lage, eine Pseudo-Präsenz dieses Milieus zu beschwören“ (PP S. 322). Die Arbeiten von *Zucker*, *Straus*, *Minkowski* und *Kunz* erhalten hier ein ontologisches Fundament, und selbst *Jaspers'* mühsamer und schwer zugänglicher Leibhaftigkeitsbegriff wird in gewisser Weise klar und gerechtfertigt.

Zum Schluß noch ein Wort zum Gesamtcharakter dieses Denkens. Mir scheint manchmal, daß die Fundierung aller Formen menschlicher Produktivität in der eigentlichen Existenz dieser etwas von ihrem Gewicht nimmt. Der ganze Kulturkosmos wird als Beweisstück für sie gewissermaßen vorgezeigt, obwohl *Merléau-Ponty* sich theoretisch ausdrücklich dagegen verwahrt, daß die „geschichtliche Zeit in der Entschlossenheit der Situation von vornherein ihre Zukunft hat und sich ein für alle Male so aus der Zerstreung rettet“ (PP S. 489). Affektiv aber spürt man bei der Lektüre des Buches immer wieder einen Optimismus der Existenz, der in seinem Stimmungsgehalt durchaus an die Fortschrittsgläubigkeit des wissenschaftlichen Zeitalters erinnert. Kein einziges Mal taucht die Frage auf, ob das menschliche Dasein denn auch faktisch realisierbar ist, ob denn unserer unleugbaren Sehnsucht zu sprechen die Gabe, wirklich etwas zu sagen, korrespondiert, wie *Brice Parain* es in seinem Buche *Sur la Dialectique* formuliert hat. Die *Hegelsche* Synthese des An-sich und Für-sich, für *Merléau-Ponty* „in gewissem Sinne die Definition der Existenz“ selber, vollzieht sich für ihn „jeden Augenblick vor unseren Augen im Phänomen der Gegenwart“ (PP S. 519), während sie für *Sartre* und aus anderer Perspektive auch für *Brice Parain* ständig scheitert. Es ist eigentlich merkwürdig, daß *Merléau-Ponty* niemals daran gedacht hat, außer in der bewußten wissenschaftlichen Einengung, im pathologischen Destruktionsprozeß und in der pragmatischen oder sentimentalen Banalisierung auch im Scheitern der Existenz selber die Wurzeln des objektivistischen Denkens, des Intellektualismus wie des Empirismus, zu suchen. Man vermißt bei ihm überhaupt, bei aller Konkrettheit seiner Arbeit, ein wenig einen eigenen philosophischen Impuls und erst angesichts seiner Bücher wird die Warnung verständlich, die *Jaspers* seinerzeit anscheinend sehr wenig motiviert, an *Heidegger* richtete: Daß eine allzu feste begriffliche Einkleidung, eine systematische Explikation die Existenz ihres innersten Wesens beraube. Es ist kaum ein konkretistisches Mißverständnis, und schon gar kein Fehler im Werke *Merléau-Pontys*, fast jeder seiner Schritte ist im Hinsehen nachzuvollziehen, alle zusammen gewähren sie wirklich der Wissenschaft einen neuen Boden und fordern groß angelegte Konklusionen. Aber das Produkt ist plötzlich — anders als die einzelnen Analysen — von einer verdächtigen Glätte, eine beste aller Welten, die im schreienden Widerspruch zu ihren eigenen Voraussetzungen steht. In diesem Sinne ist dieses Werk selber eine eklatante Manifestation der Paradoxien der Existenz.