

# Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty\*

Von BERNHARD WALDENFELS (München)

Wenn wir vorgreifend und vorläufig den Leib bestimmen als das Medium zwischen Ich und Welt, zwischen Ich und Mitwelt, so eröffnet sich sogleich eine doppelte Fragerichtung. Wir können uns fragen, wie wir in leiblicher Vermittlung eine gemeinsame Welt haben und gestalten, oder aber, wie wir selbst, jeder für sich und für die Andern, leiblich existieren. Gewiß hängen beide Fragen sachlich auf das engste zusammen; wir legen aber im folgenden das Hauptgewicht auf die zweite der beiden Fragen, geben dem subjektiven Aspekt der Leiblichkeit den Vorrang vor den weiter ausgreifenden ontologischen, kultur- und geschichtsphilosophischen Implikationen und lassen dabei auch den intersubjektiven Aspekt der Leiblichkeit zurücktreten. Einfacher gesagt, lautet die Frage, mit der wir uns an Merleau-Ponty wenden: Was bedeutet es für den Menschen, daß er einen Leib hat oder gebraucht oder daß er im Leibe ist oder leiblich existiert? Die Frage eindeutiger stellen hieße bereits die Antwort vorwegnehmen.

Zuvor einige kurze Bemerkungen zur Vorgeschichte des Problems und zur Person, mit dessen Namen wir das Problem hier verbinden.

Wo in der Geschichte der Philosophie die Leiblichkeit des Menschen problematisch wird, steht immer *auch* die Einheit des Menschen auf dem Spiel; die Einheitlichkeit der menschlichen Seinsweise ist es, die sich in der Bindung an Welt und Mitwelt allen Diskrepanzen und Dissonanzen zum Trotz zu bewähren hat. Traditionell gesprochen ist es das Leib-Seele-Problem, in dem sich diese Zusammenhänge dokumentieren.

Einen folgenschweren Einschnitt in der Geschichte dieses Problems bedeutet die cartesianische Lehre von den zwei Substanzen. Der Mensch spaltet sich auf in eine ‚res cogitans‘ und eine ‚res extensa‘, Seele und Körper gehören zwei heterogenen Wirklichkeitsbereichen an. Gewiß bleibt Descartes nicht bei dieser Zweiheit stehen; die Zweiheit bleibt problematisch, eben weil der Mensch als wahrnehmendes, handelndes, fühlendes Wesen seelisch und körperlich zugleich ist. So statuiert Descartes durchaus eine Einheit, und das auf verschiedenen Ebenen; denkende und ausgedehnte Substanz sind onto-theologisch vermittelt, sofern Gott beide schafft, sie sind gnoseologisch vermittelt, sofern das geistige Ich um sich selbst und um die Körperwelt weiß, sie sind schließlich onto-kosmologisch vermittelt, sofern eines auf das andere wirkt. Doch gerade die letztgenannte Vermittlung, auf die es bei einer konkreten und einsichtigen Lösung des Problems entscheidend ankäme, steckt voller Aporien. Wie sollen Seele und Körper sich im Menschen verbinden, wenn beide völlig eigenständig sind und eigenen Gesetzen gehorchen?

\* Dieser Aufsatz gibt den erweiterten Text einer Vorlesung wieder, die im November 1967 in München gehalten wurde im Rahmen des Habilitationsverfahrens.

Das Denken nach Descartes steht lange Zeit weithin unter dem Zwang dieses Problemansatzes. Die verschiedenen Antworten, die ein wichtiges Kapitel der Philosophiegeschichte füllen, sind bekannt genug und seien hier nur typisierend angeführt. Man nimmt teils den Descartesschen Dualismus an, indem man seine Wechselwirkungstheorie fortführt oder deren Schwierigkeiten mit parallelistischen Theorien zu vermeiden sucht. Teils macht man den Versuch, monistisch das Problem aufzuheben, indem man Geist und Natur zusammenfallen läßt, indem man den Menschen einseitig vom Geiste her oder, betört durch die Erfolge der Naturwissenschaften, einseitig von der Natur her konzipiert.

Es fehlt freilich auch nicht an Gegenteilendenzen. So lesen wir selbst bei Descartes an einem vielzitierten Ort: „Die Dinge, die zur Verbindung von Seele und Körper gehören, . . . lassen sich sehr klar erkennen durch die Sinne“. Verstand und Einbildungskraft, pure Reflexion und pure Geometrie können hier nichts ausrichten, und doch bleibt ein Ausweg: „Indem man nur vom Leben und der alltäglichen Rede Gebrauch macht und davon absieht, nachzudenken und die Dinge zu studieren, die die Einbildungskraft beschäftigen, lernt man die Verbindung von Seele und Körper begreifen<sup>1</sup>.“ Der bedachte Rückgang auf die gelebte und immer schon mitgewußte Einheit des Menschen, von Descartes als bloßes Palliativ, nicht als Medikament empfohlen, wäre in der Tat geeignet, den Bann eines dualistischen Vorurteils zu brechen, ohne daß dieses durch eine monistische Konstruktion ersetzt werden müßte. Anregungen dazu finden sich vor, besonders aber nach Descartes zu Genüge, so etwa bei Herder, Feuerbach, Kierkegaard, Nietzsche. Zum offenen Durchbruch kam diese Tendenz in unserm Jahrhundert, und dies sowohl auf dem Gebiet der empirischen wie der philosophischen Anthropologie; Lebensphilosophie, Phänomenologie und Existenzphilosophie haben daran ihren beträchtlichen Anteil.

Hiermit haben wir bereits im Positiven wie im Negativen das Spannungsfeld umrissen, in dem sich Merleau-Pontys Denken bewegt. Seine Einstellung zu unserm Problem können wir in der Sprache Descartes', deren er sich selbst häufig bedient, wie folgt umschreiben: Anstatt den *ordre de la vie* unter den *ordre de la raison* zu beugen, versucht er, den *ordre de la raison* im *ordre de la vie* selbst zu entdecken und aufzuzeigen.

Merleau-Ponty wird bei uns häufig in einem Atemzug genannt mit Sartre. Das geschieht nicht völlig zu Unrecht, doch ist dabei nicht zu übersehen, daß gerade die Sartresche Dichotomie von An-sich und Für-sich, in der die Descartesche Zwei-Substanzen-Lehre auf gewisse Weise noch überboten wird, für Merleau-Ponty ein ständiger Stein des Antsoßes ist und nicht wenig dazu beigetragen hat, daß er so hartnäckig auf dem Phänomen der Leiblichkeit insistiert. Damit gewinnt sein Denken von Anfang an eine breitere, Natur, Geschichte und Gesellschaft integrierende Basis, dem ist das Etikett eines ‚Existentialismus‘ wenig angemessen. Zutreffender mag man Merleau-Pontys Denken als ‚phénoménologie existentielle‘ bezeichnen und es damit einer Richtung zurechnen, die Husserls Phänomenologie, vor allem die des späten Husserls, aufnimmt und

<sup>1</sup> Aus einem Brief an Prinzessin Elisabeth vom 28. Juni 1643.

umformt, indem sie das transzendente Subjekt auf ein existierendes, inkarniertes Subjekt zurückführt, ohne daß der transzendente Gedanke völlig preisgegeben wird. Es ergeben sich deutliche Parallelen zu Scheler und Heidegger, von denen Anregungen ausgingen; hinzukommen die wichtigen Einflüsse von Hegel und Marx, aber auch die der französischen Tradition von Montaigne bis zu Bergson, nicht zu vergessen schließlich der Einfluß von G. Marcel, der schon frühzeitig eine Philosophie der Inkarnation skizzierte. Das mag genügen, um die geschichtliche Position Merleau-Pontys zu umreißen.

Ein kurzes Wort noch zu seinem Werk. *La structure du comportement* (1942) und *La phénoménologie de la perception* (1945) lauten die Titel der beiden Hauptwerke, mit denen Merleau-Ponty zuerst an die Öffentlichkeit trat. ‚Verhalten‘ und ‚Wahrnehmen‘, damit werden mit vollem Bedacht zwei menschliche Grundphänomene in den Blickpunkt gerückt, bei denen die leibliche Komponente schwerlich übersehen werden kann. Die frühzeitig gewonnenen Grundeinsichten bleiben verbindlich, wenn sich auch in späteren Jahren eine Weiterentwicklung dieser Einsichten andeutet, so in einzelnen Studien, die unter dem Titel *Signes* (1960) zusammengefaßt sind, sowie in dem groß angelegten Werk *Le visible et l'invisible*, das durch Merleau-Pontys Tod im Jahre 1961 unvollendet blieb und drei Jahre später als Fragment erschien. Unser spezielles Thema erlaubt es, daß wir uns in unsern Überlegungen hauptsächlich auf die *Phänomenologie der Wahrnehmung* stützen<sup>2</sup>. Da die Leiblichkeit des Ich für Merleau-Ponty auf ähnliche Weise zentral ist wie die Transzendentalität des Ich für Kant und da sie mithin alle Phänomene durchdringt, kämen wir so bald an kein Ende, wollten wir uns nicht darauf beschränken, die Grundzüge dieser Theorie der Leiblichkeit auszuführen und ihren Reichtum nur anzudeuten. Dabei legen wir, wie schon eingangs gesagt, den Hauptakzent auf den leiblichen Status des Ich, dessen einheitliche Seinsweise hierin auf dem Spiel steht<sup>3</sup>.

Der Gedankengang ist kurz gesagt folgender: Wir weisen zunächst hin auf die Unzulänglichkeit eines Dualismus, der den Leib in die Alternative von Ding

<sup>2</sup> Im ganzen zitieren wir aus folgenden Werken (in Klammern die benutzten Abkürzungen): *La structure du comportement*. 4e éd. Paris 1960 (SC.); *La phénoménologie de la perception*. 20e éd. Paris 1945 (PP.) (eine sorgfältige Übersetzung dieses Werkes von R. Boehm liegt vor bei de Gruyter, Berlin 1966); *Sens et non-sens*. 3e éd. Paris 1948 (SNS); *Signes*. Paris 1960 (Sig.); *L'oeil et l'esprit*, in: *Les Temps Modernes*. 17. Jg. No. 184–85, 1961 (OE.) (diese Sondernummer enthält außerdem wichtige Aufsätze über Merleau-Ponty; die erwähnte Studie ist neben andern Aufsätzen des Verf. in einer Übersetzung erschienen: *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1967, Rowohlt).

<sup>3</sup> Neben der bewährten Interpretation von A. de Waelhens: *Une philosophie de l'ambiguïté, L'existentialisme de M. M-P.* Louvain 1951 und der kritisch-wägenden Gesamtdarstellung von R. C. Kwant: *The Phenomenological Philosophy of M-P.* Pitts. Pa./Louvain 1963 (Werk – und Literaturangaben!) verzeichne ich speziell zu unserm Thema: W. Maier, *Das Problem der Leiblichkeit bei J-P. Sartre und M. M-P.* Tübingen 1964 (eine Studie, die noch zu distanzlos und unartikuliert ist, um mehr als eine erste Kenntnis zu vermitteln) und R. M. Zaner, *The Problem of Embodiment, Some Contributions to a Phenomenology of the Body.* Den Haag 1964 (*Phaenomenologica* 17) (eine durchsichtige Entfaltung der diesbezüglichen Lehren von Marcel, Sartre und M-P., wobei indes allzu unkritisch an Husserls offizieller Transzendentalphilosophie gemessen wird).

und Bewußtsein einzuzwängen sucht, zeigen dann die lebendige Einheit des Leibes in seiner Beziehung zur Welt, die er vermittelt, und zum persönlichen Ich, dem er sie vermittelt, und greifen schließlich in der Bestimmung der Leiblichkeit als eines Status der Zweideutigkeit auf das anfängliche Problem zurück, machen dabei zugleich auf eine gewisse Einseitigkeit der hier entwickelten Theorie aufmerksam.

### *Der Leib diessseits der Alternative von Ding und Bewußtsein*

Es ist charakteristisch für den Denkstil Merleau-Pontys, daß er sich antinomis zwischen Alternativauffassungen bewegt, daß er diese aber weder nur gegeneinander stellt, noch sie in einem Höheren aufhebt, sondern sie von ihren eigenen Voraussetzungen her durchlässig macht für ihr Gegenteil: eine sozusagen verflüssigte Dialektik. Das Problem der Leiblichkeit stellt dafür einen Musterfall dar.

Merleau-Ponty kontrastiert hier seine eigene Position gewöhnlich mit einem Realismus, dem er empiristische Züge, und mit einem Idealismus, dem er rationalistische bzw. kritizistische Züge gibt, ohne stets sachlich und historisch weiter zu spezifizieren. Es handelt sich also um typische Denkrichtungen und Denkstile, die historisch selten rein verwirklicht sind. Da es uns hier nur auf eine klärende Abgrenzung ankommt, machen wir diese Vereinfachung mit.

Die Tatsache, daß der Mensch in seiner Leiblichkeit ein zugleich wahrnehmendes und wahrnehmbares Wesen ist, gibt den beiden extremen Deutungen eine gewisse Plausibilität. Wir betrachten nun nacheinander die empiristische Außen- und die rationalistische Innenansicht und suchen zu zeigen, daß beide Auffassungen auf Phänomene stoßen, die sie von ihrer einseitigen Ausgangsbasis her nicht zu integrieren vermögen. Eben daraus resultiert der problematische Dualismus.

Beginnen wir mit der empirischen Außenansicht. In der unreflektiert-natürlichen Welterfahrung finden wir unsern Leib vor als ein Körperding unter andern. Er hat eine vergleichbare Größe und Gestalt, steht in räumlichen Relationen zu andern Dingen, wirkt auf sie ein und erleidet Einwirkungen: die Hand zerbricht das Glas, das Glas schneidet in die Hand. Doch schon die alltägliche Rede weist darauf hin, daß es sich bei diesem Körper um ein Körperding besonderer Art handelt: Ich sage nicht: mein Körper ist in der Stadt, sondern: *ich* bin in der Stadt, und sage nicht: meine Hand wird zerschnitten, sondern: *ich* schneide mich, es sei denn, ich trete in eine besondere Distanz zu Ort und Art meines Befindens.<sup>4</sup> Entsprechend äußert sich auch Descartes im Rückblick auf die vor-kritische Erfahrung: „Ich nahm nicht grundlos an, daß der Körper, den ich nach einer Art Sonderrecht (*speciali quodam iure*) den meinen nannte, mir enger angehörte als irgendein anderer“ (VI. Med. A. T. VII, 75–76). Worauf beruht dieses Sonderrecht? Wie macht es sich geltend?

<sup>4</sup> Ein Beispiel für solche Distanz: *Platon* sagt vom Philosophen: „nur sein Körper (*σῶμα*) wohnt in der Stadt und hält sich darin auf, der Geist (*διάνοια*) aber schweift umher . . .“ (Theait. 173e) eine extreme Reaktion auf die knechtische, horizontlose Praxis des Rhetoren.

Merleau-Ponty geht dieser Frage nach, indem er sich zunächst auf die Ebene der Physiologie und der Psychologie, also auf die Ebene einer wissenschaftlichen Objektivierung begibt und an deren Resultaten die Grenzen einer möglichen Dingauffassung aufzeigt (vgl. PP. 87–113). Dem Physiologen gelingt es nicht, das Verhalten des leiblichen Organismus in Form einer linearen und eindeutigen Abhängigkeit von physischem Reiz, Reizempfang und Reizempfindung zu erklären und es so auf ein mechanisches Geschehen zu reduzieren. Merleau-Ponty beruft sich hier auf eine recht verstandene Gestalten- und Verhaltenslehre. Der Psychologe sieht sich weiter genötigt, im eigenen und fremden Erleben dem Leibe Eigenarten zuzuschreiben, die ihn durch eine besondere Ichnähe vor anderen Körpern auszeichnen. Die klassischen Merkmale finden sich teils schon bei Descartes: Mein Leib ist immer mit da, ohne daß ich mich von ihm entfernen kann; er ist einer Doppelempfindung fähig, so in der Selbstberührung, wo der berührte Körperteil selbst die Berührung empfindet; er ist überhaupt ein affektives Objekt, das selbst schmerzt und nicht nur Schmerzen verursacht wie ein gewöhnliches Ding; seine Bewegungen werden in den kinästhetischen Empfindungen von innen gespürt und nicht bloß von außen konstatiert. Der Körper, den ich meinen Leib nenne, zeigt so besehen ein Mehr an Bestimmungen gegenüber dem einfachen Ding. Damit haben wir freilich den Boden einer dinglichen Auffassung noch nicht verlassen: der Leib bleibt ein „*Ding* besonderer Art“.<sup>5</sup>

Philosophisch gedeiht auf diesem Boden ein Empirismus, für den die vorgefundene Wirklichkeit im beseelten Wesen lediglich eine kompliziertere Gesetzmäßigkeit annimmt, und schreibt man diesem Wesen dennoch nichtnaturale Eigenheiten zu, so kann deren Herkunft schwerlich gerechtfertigt werden.

Was antwortet Merleau-Ponty darauf? Prüft man die angeführten Sondermerkmale genauer, so legt sich der Gedanke nahe, daß dieser besondere Körper, den ich als meinen Leib bezeichne, sich nicht einfach durch ein Mehr an objektiven Bestimmungen auszeichnet, sondern ursprünglich für mich etwas ganz anderes ist als ein bloßes Körperding. Es fragt sich nämlich, ob denn das ständige Hiersein des Leibes, die affektive Befindlichkeit, die Einheit von Bewegung und Bewegungsempfindung nicht etwas ist, was allen dinghaften Räumlichkeiten, Qualitäten und Bewegungen ermöglichend vorausgeht und sich nicht nur aus ihnen heraushebt. Dieser Gedanke drängt sich auf, wenn wir bedenken, daß alle objektive Erfahrung und Erforschung, auch die der Leiblichkeit, selbst mittels des Leibes geschieht und eben deshalb ihn schon voraussetzt. Doch bevor wir uns auf den so vorgezeichneten Mittelweg begeben, wollen wir ihn abgrenzen gegen das andere Extrem.

In der schlichten Welterfahrung kommt mein Leib nicht nur unter andern Dingen vor, sondern ich weiß auch unmittelbar um ihn in meinen leiblichen Betätigungen und Befindlichkeiten. Diesem unmittelbaren Wissen entstammen ja die *Distinctiva*, die wir soeben auf so unzulängliche Weise mit einem bestimmten Körper verbanden. Den Schmerz, den ich mit physischen Vorgängen in mei-

<sup>5</sup> Husserl, *Ideen* . . . 2. B. (Huss. IV), 158; Husserl bleibt freilich nicht dabei stehen, die dingliche Auffassung des Leibes drängt über sich selbst hinaus.

ner Hand verbinde, erlebe ich ja. Wie die Außenerfahrung einer empiristischen Deutung des gesamten Erfahrungskomplexes Vorschub leistet, so bietet die gleichzeitige Innenerfahrung einer rationalistischen Bewußtseinsphilosophie die Handhabe.

Eine Philosophie, die in der radikalen Selbstbesinnung das kritische Fundament jeglicher Erfahrung sucht, kann sich nicht mit der Auskunft begnügen, daß mein Leib in der Erfahrung als ein Körper besonderer Art vorkommt. Die Dinghaftigkeit des Leibes wird zurückgenommen in das Bewußtsein vom Leib – eine notwendige, aber in ihrem Extrem fragwürdige Korrektur. Um ein Beispiel zu nehmen, die dinghafte Deutung des Sehaktes als eines *oculus videt*, die schon Platon abwehrt (vgl. Theait. 184 c ff.), weicht bei Descartes dem *cogito me videre*. In dieser Reduktion auf ein explizites Denken<sup>6</sup> spaltet sich das ‚ich sehe‘ auf in das, was von mir ausgeht, und in das, was zwischen dem Leib und den Dingen vor sich geht. Dem Bewußtsein, das voll und ganz für sich ist, steht das Ding gegenüber, das voll und ganz an sich ist; zwischen der Transparenz der *res cogitans* und der Kompaktheit der *res extensa* läßt sich schwer eine Vermittlung denken. Beide, radikaler Spiritualismus und radikaler Naturalismus, nivellieren die konkrete Erfahrung (PP. 68).

Nun gelingt freilich die Reduktion des Leibes auf das Leibbewußtsein ebenso wenig wie die auf das Ding. Das Sehen, um bei diesem Beispiel zu bleiben, hängt nicht völlig von mir ab, sondern es bedarf der Körperkräfte und der Affektion durch das Ding. So kommt es bei Descartes zum Leib-Seele-Problem (vgl. VI. Med.). In der Transzendentalphilosophie verläuft das Spannungsfeld zwischen transzendentelem und empirischem Ich. Husserl markiert die Verlegenheit aller reinen Bewußtseinsphilosophie, wenn er den eigenen Leib ein „merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding“ nennt und damit die innere Grenze des konstituierenden Bewußtseins eingesteht.<sup>7</sup>

Merleau-Ponty begegnet dem idealistischen Extrem mit dem Einwand, daß ich in der Reflexion mich immer schon vorfinde, und zwar leiblich vorfinde, wie noch zu zeigen ist, und daß deshalb die leibliche Existenz niemals im Bewußtsein vom Leibe aufgehen kann. Nur einer „unvollständigen Reflexion, die sich ihres eigenen Anfangs nicht bewußt bleibt“, scheint solches möglich (PP. p. IV).

Merleau-Pontys Zwischenposition zeichnet sich damit bereits indirekt ab. Gegen den Empiristen, der den Leib in einer Dinghaftigkeit, einem „Außeren ohne Innerlichkeit“ verfestigt, verweist Merleau-Ponty darauf, daß *schon* die schlichte Dingerfahrung die Leibesfunktion in Anspruch nimmt; gegen den Intellektualisten, der den Leib in einem bloßen Bewußtsein vom Leibe, einem „Inneren ohne Außerlichkeit“ zu verflüchtigen droht, wendet er ein, daß *noch* die sublimste Selbsterfahrung an das leibliche Dasein gebunden bleibt (vgl. PP. 68). Indem beide Kontrahenten von den Phänomenen selbst aufgefordert werden, der eine von außen nach innen, von der Natur zum Geist aufzusteigen, der andere um-

<sup>6</sup> So versteht Merleau-Ponty die Descartessche Formulierung (vgl. dazu SC. 210–13, PP. 463, OE. 210–11).

<sup>7</sup> a. a. O. 159; vgl. dazu Merleau-Pontys Interpretation: *Le philosophe et son ombre* (in: *Signes*, 201 ff.).

gekehrt, von innen nach außen, vom Geist zur Natur abzusteigen, und indem es nicht wirklich gelingt, hier die Entäußerung des Geistes, dort die Verinnerlichung der Natur vorzustellen, zeugen sie jeder für sich von der falschen Eindeutigkeit ihres Ansatzes. Wie aber sieht der mittlere Weg Merleau-Pontys aus und worin findet er seine Rechtfertigung angesichts des Problems, mit dem wir hier konfrontiert sind?

### *Der Leib als Medium des Weltlebens und Verankerung in der Welt*

Um der problematischen Alternative von reiner Innerlichkeit und reiner Äußerlichkeit nicht erst hinterdrein, sondern *a limine* zu entkommen, erhebt Merleau-Ponty zur gedanklichen Maxime, was bei Descartes wenig mehr als eine Ausflucht ist: „Indem man nur vom Leben und der alltäglichen Rede Gebrauch macht, . . . lernt man die Verbindung von Seele und Körper begreifen.“ Als Phänomenologe hält Merleau-Ponty sich mehr an das Leben, wie es sich selbst zeigt, weniger an den Sprachgebrauch, ohne daß er diese Möglichkeit ausschlägt. Der Dualismus von Seele und Leib wird, zunächst wenigstens, unterlaufen im Rückgang auf die gelebte und erlebte Einheit, die ‚früher‘ ist als eine gegenständliche Einheit, sei diese nun empirisch konstatiert oder rational konstruiert. Die Reflexion, die sich ihrer Abkünftigkeit bewußt ist, schränkt sich selbst ein um dessentwillen, was es zu sehen und zu begreifen gilt.<sup>8</sup>

Um die vorschnelle Objektivation zu vermeiden, nähert sich Merleau-Ponty dem Phänomen der Leiblichkeit auf indirektem Wege von der Welt her, der wir vor aller Reflexion zugewandt sind. So kommt es zu einer ersten Definition, die freilich erst in der weiteren Analyse ihre Selbstverständlichkeit einbüßt: „Le corps est notre moyen général d'avoir un monde“ (PP. 171) – der Leib ist unser allgemeines Medium einer Welthabe, um mit Husserl zu übersetzen. Es ist nun an der Zeit, eine terminologische Unterscheidung einzuführen, deren wir uns bisher unter der Hand bedient haben. Der Leib, der eigene wie der fremde, ist uns zwiefach gegeben, einmal in der Funktion der Vermittlung, zum zweiten als Ding unter andern Dingen. Im ersten Fall spricht Merleau-Ponty, wo Eindeutigkeit geboten ist, vom ‚corps vivant, phénoménal, fonctionnel‘ oder, mit G. Marcel, vom ‚corps propre‘, im zweiten Fall vom ‚corps objectif‘ oder ‚physical‘. Das entspricht im Ansatz, in der konkreten Analyse freilich nur zum Teil, der Sartreschen Unterscheidung von ‚corps-sujet‘ und ‚corps-objet‘. Wir machen uns den Vorzug der deutschen Sprache zunutze und sprechen, wie schon Husserl und nach ihm Scheler und Plessner, einerseits vom ‚Leib‘, andererseits vom ‚Körper‘ oder verdeutlichend vom ‚fungierenden Leib‘ und vom ‚Körperding‘. Der

<sup>8</sup> Das bedeutet alles andere als ein „Rückgängigmachen der Reflexion“, das die natürliche Einstellung „unverändert restituiert“ (wie R. Bubner meint, vgl. Kritische Fragen zum Ende des Französischen Existentialismus, Phil. Rundschau 14. Jg., 1967, 253). Die unaufhebbare Dialektik von Reflexion und präreflexivem Leben steht für Merleau-Ponty außer Frage (vgl. PP. 75–76, Sig. 204), nur entschärft er diese Dialektik nicht zu einem innerphilosophischen Verhältnis, wie der Rez. es nahelegt.

Leib ist also immer *mein* oder *dein* Leib, einem unmittelbaren Erleben und Miterleben zugänglich, der Körper ist *ein* Körper, einer äußeren Beobachtung und Behandlung sich anbietend. Um diesen Unterschied an einem Beispiel zu verdeutlichen, das selbst der Leibessphäre entstammt: In der gesprochenen und vernommenen Rede ist der Wort-laut mitgegeben in seiner Funktion als Bedeutungsträger; werden die Laute aus dieser Funktion entlassen, d. h. achte ich nicht mehr auf den Sinn der Rede, so stehen sie gleichsam in ihrer bloßen Körperlichkeit da.<sup>9</sup> Leiblichkeit und Körperlichkeit sind also zu unterscheiden, was nicht besagt, daß sie auf gleicher Stufe stehen. Wenn nämlich mein Leib als Körperding schon ein Bestandteil der Welt ist, wenn diese Welt mir aber selbst erst in leiblicher Vermittlung gegeben ist, dann verweist uns die philosophische Besinnung zunächst auf den fungierenden Leib. Für später bleibt die Frage, wie denn Leiblichkeit und Körperlichkeit zusammenhängen, wie es überhaupt zu dieser Zweiheit kommt.

Kehren wir nun zu unserer Anfangsdefinition zurück: Der Leib ist unser allgemeines Medium einer Welthabe. Der Leib steht hier in einer doppelten Relation, in einer Relation zur Welt, die wir haben, und zum Ich, das jeweils die Welt hat. Das Ich ist nicht Ich ohne die Welt. Wir verweilen daher zunächst bei der ersten Relation, begnügen uns aber damit, den allgemeinen Stil und die verschiedenen Dimensionen der Untersuchungen anzudeuten, die Merleau-Ponty zu diesem Thema vorlegt. Vieles davon begegnet uns auch bei andern Autoren, die sich um eine konkrete Anthropologie bemühen, Merleau-Ponty gibt all dem freilich eine eigene Deutung.

„Ich kann die Funktion des Leibes nur verstehen, indem ich sie selbst ausübe, und sofern ich ein Leib bin, der sich der Welt zuwendet“, so lesen wir bei Merleau-Ponty (PP. 90). Das „Indem“ ist allerdings mißverständlich, da es die Differenz von leiblichem Vollzug und dessen ausdrücklichem Verstehen zu unterschlagen scheint.<sup>10</sup> Wir interpretieren den Satz so: Die Funktion des Leibes läßt sich nur verstehen aus der *Sicht* des leiblichen Vollzugs selbst; denn alle Objektivationen, alles ‚Haben‘, um mit Marcel zu reden, setzt die Leiblichkeit schon voraus. Diese These ist zu explizieren.

Zunächst, wenn ich der Welt zugewandt bin, habe ich es in Erkennen und Sprechen, in Handeln, Streben und Meiden, Lieben und Hassen mit Dingen, Lebewesen und Personen zu tun, mein Leib wird, wie Sartre sagt, „mit Schweigen übergangen“.<sup>11</sup> Wenn ein Medium sich dadurch bestimmt, daß es anderes hervortreten läßt, indem es selbst zurücktritt, so müssen wir sagen, daß der Leib seine mediale Rolle umso besser spielt, je weniger er sich selbst meldet. Wie aber meldet er sich überhaupt? Indem er meinen Projekten Grenzen und Wider-

<sup>9</sup> Vgl. hierzu *Husserl*, a. a. O. § 56 h.

<sup>10</sup> Doch betont der Autor ausdrücklich, in Kritik an Bergson, „daß das meditierende Subjekt nicht in dem Objekt aufgehen kann, über das es meditiert“ (PP. 76, vgl. auch 69–71); ich verstehe nicht, wie man ihm eine schlichte „Konfusion von reflektierendem und reflektiertem Bewußtsein“ vorwerfen kann (so *Zaner*, a. a. O. 138–40, 203–04). Es liegt höchstens eine gewisse Einseitigkeit der Blickrichtung vor, von der noch die Rede sein wird.

<sup>11</sup> *L'être et le néant*, Paris 1943. S. 395.



stände setzt. Vom Haus dort ist nur die Fassade sichtbar, das Buch ist schwer greifbar – von hier aus; der Stein ist zu schwer – für meine Körperkräfte; der Tisch ist im Dunkeln nur tastbar – für meine Sinne; der Eindruck läßt sich nur unzulänglich wiedergeben – mit meinen Ausdrucksmitteln; ich weiß vom Ersten Weltkrieg nur durch andere – bei meinem Lebensalter. Zu diesen normalen Begrenzungen des Weltverhaltens kommen die Anomalien; nicht umsonst verdankt die Leiberkenntnis so viel der Medizin und der Psychopathologie, an die auch Merleau-Ponty häufig anknüpft. All den genannten Fällen ist gemeinsam, daß hier jeweils ein identifizierbares Etwas gemeint ist, daß es aber nur auf endliche Weise zur Erscheinung, zur Verwirklichung oder zum Ausdruck kommt. Diese Endlichkeit verweist indirekt auf ein bestimmtes Orientierungszentrum, auf bestimmte Wahrnehmungs-, Willens- und Ausdrucksmittel, die sich in der Zeit formen und auf einen Uranfang zurückgehen. Den Inbegriff all dessen bezeichnen wir als Leib, dessen Einzelfunktionen in der Vermittlung *einer* Welt zusammenwirken.

Es versteht sich also, daß der Leib als Medium zur Welt nicht wie ein beliebiger Körper in der Welt vorkommen kann. Ich kann auf dem Boden der ursprünglichen Erfahrung nicht den Ort, *von wo aus* ich sehe, in meine Raumwelt einordnen, nicht das Auge, *mit* dem ich sehe, in die Körperwelt einfügen, weil ich damit meine Welt selbst aufhöbe. Und doch ist mein Leib ja kein immaterielles Medium, sondern *als* Medium hat er seine Materialität, in der Vermittlung sein unmittelbares Dasein. Deshalb *kann* er äußerlich erfahren werden, doch zuvor wird er *in* aller weltlichen Erfahrung miterlebt, so wie wir in der Rede die akustischen Laute mithören, ohne sie für sich zu setzen: *In* meinem Tun befinde ich mich immerzu irgendwo und irgendwie. Diese Selbstbefindlichkeit tritt umso stärker hervor, je mehr die weltlichen Projekte zurücktreten, so etwa in der Angst bei einer akuten Lebensgefahr.

Wir fügen nun der ersten Bestimmung des Leibes eine zweite hinzu: Der Leib ist nicht nur unser allgemeines Medium einer Welthabe, er ist zugleich „notre ancrage dans un monde“ – unsere Verankerung in einer Welt (PP. 169). Durch unsern Leib haben wir eine Welt und gehören wir dieser Welt an. „Der eigene Leib ist in der Welt wie das Herz im Organismus“ (ebd. 235).

Um diese Bestimmungen recht zu verstehen, müssen wir nun eine Ergänzung hinzufügen, die uns zum Kern von Merleau-Pontys Theorie führt. Wir sind davon ausgegangen, daß sich unser Leib in den Widerständen zu Worte meldet, die er unsern Projekten entgegensetzt. Das verführte uns dazu, einseitig die negativ-begrenzenden Züge hervorzuheben. Leiblichkeit besagt dann, daß ich eine *endliche* Welt habe und mich selbst *faktisch* vorfinde. Leiblichkeit wäre dann nur die konkrete Auslegung dessen, was Faktizität besagt. Doch damit stünden wir bei Sartre, noch nicht aber bei Merleau-Ponty. Zwar meldet sich der Leib vorzüglich in der Hemmung und Störung zu Wort, doch dem liegt voraus, was da gehemmt und gestört wird, daß ich nämlich bereits eine *Welt* habe und ein *Ich* bin in leiblicher Vorgegebenheit. Leiblichkeit besagt für Merleau-Ponty nicht bloß faktische Vorfindlichkeit, Begrenzung der eigenen Entwürfe, sondern es besagt zugleich positiv Initiative, Intentionalität, Trans-

zendenz in *statu nascendi* – eine begrenzte Offenheit für die Welt und die Andern. Diese leibliche Vorgabe macht Merleau-Ponty sichtbar, indem er höchst detailliert die Welt beschreibt, wie sie uns in der Wahrnehmung bereits entsteht, vor und in allem Denken, Handeln und Schaffen. Wir begnügen uns mit diesen Hinweisen und rücken nun die zweite Relation in den Mittelpunkt, die Relation des Leibes zum Ich, das die Welt hat und ihr angehört. Es muß sich dabei zeigen, was das Diesseits der Alternative von Ding und Bewußtsein positiv besagt.

### *Der Leib als natürliches Ich*

Durch den Leib habe ich eine Welt und bin ich in der Welt verankert, dem fügen wir nun als dritte Bestimmung hinzu: Der Leib ist ein „natürliches Ich“ (un moi naturel – PP. pass.). Dies ist ein schwieriger, ja paradox klingender Satz. Aristoteles spricht auch noch beim Menschen ganz unbefangen, allzu unbefangen, von „natürlichen Vorzügen“ (*φυσικὰ ἀρετὰ* – Nik. Eth. Z, 13); unser alltäglicher Sprachgebrauch gibt dem recht. Aber seit Descartes und vor allem seit Kant ist man in der Philosophie gewohnt zu unterscheiden: Entweder geht etwas von mir aus, dann ist es ein freier Akt, oder etwas geht in der Natur vor sich, dann ist es ein notwendiges Geschehen, und wo ein und dasselbe beiden Bereichen angehört, da doch unter ganz verschiedenen Aspekten. Doch das Gesagte gilt nur mit Vorbehalt, selbst die genannten Denker halten die Alternative nicht völlig aufrecht. Bei Kant ist es gerade das transzendente Geschehen, das weder meiner persönlichen Wahl unterliegt, erst recht aber nicht der bloßen Natur zugerechnet werden kann, das in diesem Sinne nicht eigentlich ichhaft, noch auch ichfremd genannt werden darf. Freilich lehnt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* einen „Mittelweg“, für den die Prinzipien „subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären“, ausdrücklich ab (B 167); die Frage ist nur, ob er diese mittlere Möglichkeit wirklich ausschöpft.<sup>12</sup> Noch Descartes beruft sich auf ein merkwürdiges *natura docet*, wo er von den prärationalen Überzeugungen spricht, denen wir immer schon folgen, beispielsweise im Suchen des Lusterregenden und im Meiden des Schmerzregenden. ‚Natur‘, eine Sphäre der Sensibilität, steht hier für das, „was Gott mir verliehen hat als einem Ganzen aus Geist und Körper (ut composito ex mente et corpore)“ (VI. Med. A. T. VII, 82). Hier meldet innerhalb der Philosophie des Cogito eine ältere Tradition ihr Recht an. Wie kann ein Denken dieses Recht wahrnehmen, ohne seine kritischen Belange preiszugeben?

Wenn Merleau-Ponty den Leib als „natürliches Ich“ titulierte, so bedarf es dazu einer Vorbemerkung. Das Ich im vollen Sinne ist für ihn das personale Ich, das verantwortlich tätig ist, das sich so auf seine leibliche Situation besinnen kann (vgl. PP. 75–76). Wenn das natürliche Ich nicht in bloß äquivoker Sprechweise ‚Ich‘ heißen soll, muß es auf gewisse Weise mit dem personalen Ich identisch sein. Die Differenz liegt offenbar in der ‚Natürlichkeit‘ des leiblichen Ich.

<sup>12</sup> Fruchtbare Ansätze zur Konzeption einer „Natur des Subjektes“ sieht Merleau-Ponty wohl mit Recht in der *Kritik der Urteilskraft* gegeben (PP. p. XII).

Damit stehen wir vor unserer Frage, eine weitere Überlegung soll uns der Antwort näher bringen.

Unser Verhalten zur Welt und Mitwelt trägt in sich eine Schicht von Unwillkürlichem und Ungewußtem, das weder rein der Natur gehört, noch auch meiner vollen Verfügung untersteht. Betrachten wir daraufhin das einfache Beispiel einer Farbwahrnehmung. Die Farbe, die ich schlicht sehe, ist nicht einfach objektiv vorhanden als ein eindeutiges physisches Datum, sondern sie ist mir gegeben als Farbgestalt in einem Gesichtsfeld mit bestimmten natürlichen Ausdruckswerten und kulturellen Bedeutungsgehalten, so etwa das Rot einer Rose, eines Kleides, eines Wahlplakates, einer Verkehrsampel. Dieser konkrete Sinn verweist auf das explorierende Verhalten eines empfänglichen Organismus, der ihn entdeckt und ähnliche Entdeckungen wiederholt im gewohnten Verhalten. Dieses Entdecken ist nun andererseits noch kein freies Tun, das ich mir vornehmen oder das ich unterlassen kann. Gewiß, ich kann mich entschließen, diesen Farbfleck da anzuschauen, doch welchen Farbfleck? Den dort an der Wand. Was besagt dies anders als: den Farbfleck, den ich schon und weiterhin vor Augen *habe*, wenn ich ihn bewußt anschau. Das Sehen wird nicht durch und durch von mir hervorgebracht, es wird, mit Husserl zu reden, gleichsam „inszeniert“; mein Tun ist fundiert in einer Sphäre des „von selbst sich Machens“, einer „uneigentlichen Intentionalität“, einer Intentionalität, da hier bereits Sinn auftritt, einer uneigentlichen, weil dieser Sinn meiner aktiven Setzung vorausgeht.<sup>13</sup> Hierauf zielt auch Merleau-Ponty ab, wenn er die Anonymität des ursprünglichen Wahrnehmungsimpulses betont und feststellt: „*Man* nimmt in mir wahr und nicht *ich* nehme wahr“ (PP. 249, vgl. auch 274 ff., 512 ff.). Interpretierend heißt es, die Empfindung ist weder ein objektiver „Zustand des Bewußtseins“, noch das subjektive „Bewußtsein eines Zustandes“ (ebd. 241); jenseits dieser klassischen Alternative, vor der Scheidung in Objekt und Subjekt ist sie das leibliche Entdecken und Haben einer Welt *in nuce*. Diese Einsicht ließe sich erhärten durch weitere Beispiele aus dem Bereich der Praxis, des leiblichen Ausdrucks, der Sprache. Überall wird das bewußte Verhalten gestützt, getragen, angeregt von leiblichen Impulsen, die einen Sinn anbieten und in denen das Ich bereits lebt, anstatt sie bloß instrumental zu gebrauchen (vgl. SC. 225, Sig. 290). Es geht in meinem Verhalten mehr *von* mir aus, als bewußt *durch* mich gesetzt wird, da ich mich bereits in mein Verhalten eingesetzt finde.

Der Leib als natürliches Ich, das besagt also nicht ein empirisches oder mundanes Ich im Gegensatz zu einem transzendentalen, weltenthobenen Ich, sondern es besagt den „sichtbaren Ausdruck eines konkreten Ego“ (PP. 68). Der Leib ist im konkreten Ich integriert als eine präpersonale, anonyme, generelle, natürlich und kulturell erworbene Existenz, als das, was das Ich, im Verein mit den Andern, immer schon ist und aus sich gemacht hat in der persönlichen Existenz als einer „*incarnation perpétuelle*“ (ebd. 194); er steht für die erste und die zweite Natur, ist „natürlicher“ und „kultureller Leib“ in eins (SC. 227).

<sup>13</sup> Vgl. a. a. O. 335, 336. Diese Sicht artikuliert sich bei Husserl unter verschiedenen Begriffen, wie passive Synthesis (vgl. neuerdings den Nachlaß-Band Huss. XI), wie Vor-Konstitution, fungierende Intentionalität, ursprünglicher und sekundärer Erwerb usf.

Dieser Leib, der alles Tun trägt, ist keine reine Passivität, sondern anhebende und verebbende Aktivität, kein bloßes Nicht-Ich, sondern ein Vor-Ich. Er stellt eine Etappe dar in der „Geschichte des Bewußtseins“ (ebd. 225), er ist meine Vergangenheit mit Einschluß der „Urvorganglichkeit“, die nie Gegenwart war (PP. 280), dies freilich nicht als bloße Schranke eines freien Überstiegs, sondern als Stiftung einer Zukunft in einer *naissance continuée*.<sup>14</sup>

Diese Konzeption kann leicht mißdeutet werden aus der Sicht der traditionellen, aber auch aus der der Husserlschen Transzendentalphilosophie. Wie schon gezeigt, greift Merleau-Ponty hier Anregungen Husserls auf, den freilich, soweit ich sehe, die Einsicht in die Genesis des Bewußtseins nicht vermocht hat, die Grenzen einer bloßen Bewußtseinsphilosophie ausdrücklich und eindeutig zu überschreiten; die Gefolgschaft hat ihre Grenzen.<sup>15</sup> Wenn der Leib ursprünglich nicht Realität für das Bewußtsein ist, sondern Leben, Existenz, Sein des Bewußtseins selbst (vgl. SC. 178, 240), wenn somit das leibliche Ich Ausgangspunkt allen reflexiven und ausdrücklichen Selbstbewußtseins ist und bleibt, dann geht es nicht an, die Leiblichkeit zu hintergehen und sie zum gegenständlichen Konstitut eines konstituierenden Bewußtseins zu machen, das der Leiblichkeit selbst noch voraus wäre und das sich gleichsam vor seinen eigenen Augen verleiblichte. Mutet man sich dennoch eine solche Möglichkeit zu, so erscheint die Rede vom Leib als natürlichem Ich in der Tat als die realistisch-naive Hypostasierung dessen, was hinterrücks dem Bewußtsein geborgt wurde. Angesichts einer bloßen Leiblichkeit hätte die Konstitution seines Sinnes erst noch zu erfolgen, nichts wäre gewonnen.<sup>16</sup> Doch dem steht entgegen die vorgängige Ichhaftigkeit des Leibes selbst. Leiblich finde ich mich immer schon vor, bin ich da ‚mit einem Schlag‘, wie ein Funke, der sich entzündet (OE. 198); nicht nur die direkte Vergegenständlichung des Leibes, auch die genetisch-analytische Durchforschung der Phasen, die das leibliche Erleben selbst durchläuft, muß auf diesen Anfang bezogen bleiben, wenn nicht die „Geschichte des Bewußtseins“ degradiert werden soll zu einem eshaften Prozeß. Das Zentrum der Selbstbesinnung liegt im Schnittpunkt zwischen aktiver und passiver Genesis, dort, wo „der fortwährende Anfang der Reflexion“ sich befindet (vgl. PP. 75).

Wenn ein natürliches Ich, ein inkarniertes Bewußtsein am Anfang steht, so gewinnen Unmittelbarkeit und Reflexion eine eigene Bedeutung, die sich der empiristisch-intellektualistischen Alternative entzieht. ‚Unmittelbarkeit‘ meint nun nicht mehr die reine Impression, sondern „Sinn, Struktur, spontane Anordnung der Teile“ (PP. 70), und die Reflexion, die nicht mehr auf einen reinen Akt, son-

<sup>14</sup> Der Leib als *die* Vergangenheit, darauf weist auch Boehm hin in der Vorrede zu seiner Übersetzung (a. a. O. S. VI).

<sup>15</sup> Daß Husserl eine differenziertere Sicht zuläßt, zeigt eine Studie von *U. Claesges*: Im Leibbewußtsein als kinästhetischem Bewußtsein, als ‚ich kann‘ (vgl. PP. 160), gilt die Zweifelt von mundanem und transzendentalen Bewußtsein als überwunden (E. Husserls Theorie der Raumkonstitution. Den Haag 1964. *Phaenomenologica* 19. Vgl. § 20 ff.).

<sup>16</sup> So beruft sich *Zaner* gegen Merleau-Ponty immerzu auf ein intentionales Leibbewußtsein (vgl. z. B. a. a. O. 219: Kritik des ‚natürlichen Ich‘), und *Bubner* schreibt gar (a. a. O. 253): „Nichts ist bewiesen, wenn das Bewußtsein unverändert belassen, der Leib nur ergänzend hinzugebracht wird“ – außer, so scheint mir, das mangelhafte Verständnis des Rezensenten.

dern auf ein leibliches Verhalten trifft, konkretisiert sich zur „*réflexion sensible*“ (Sig. 294). Ich bin nie rein ich selbst, alles andere ist nie rein das andere. Das hat seine ontologischen und dialogischen Implikationen, die hier nur angedeutet werden sollen. Indem ich mir im Faktum der Geburt, dem Beginn einer selbständigen leiblichen Existenz, selbst gegeben bin, bin ich auch schon bei der Welt, bin ich „zur Welt“ (au monde), wie es häufig heißt.<sup>17</sup> In dieser leiblichen Selbstvorgegebenheit löst sich der starre Gegensatz von Innerlichkeit und Äußerlichkeit. „Inneres und Äußeres sind untrennbar. Die Welt ist ganz innen, und ich bin ganz außer mir“ (PP. 467). Da die Welt „aus dem Stoff des Leibes“ und dieser Leib selbst ichhaft ist, erschließt sich im Leibe die Welt von innen her; die Dinge als „Verlängerung des Leibes“ partizipieren an meiner leiblichen Selbstvertrautheit und verharren nicht in einem starren An-sich (vgl. OE. 197). Hier knüpfen auch Merleau-Pontys Reflexionen über die Malerei an; die sinnlichste aller Künste findet bei ihm vorzügliches Interesse, sie, die das „Rätsel der Sichtbarkeit“ wachhält (OE. 200).<sup>18</sup> Doch nicht nur bei der Welt bin ich, indem ich mir vorgegeben bin, ich bin damit zugleich bei den Andern. Meine Leiblichkeit, die mir in ihrer Anonymität nie ganz gehört, greift auf die fremde Leiblichkeit über in einer „Art von Reflexion“; eine „Zwischenleiblichkeit“ (*intercorporité*), natürlich und geschichtlich zugleich, gibt den Boden ab für alle ausdrückliche Zu- und Abwendung. Ich bin niemals so sehr bei mir, daß mir der Andere völlig fremd wäre. Der Leib ist das *vinculum* zur Welt wie zur Mitwelt (vgl. PP. 404 ff., Sig. 209 ff.).<sup>19</sup> Die Kehrseite dieser mundanen und sozialen Vertrautheit ist freilich eine Verwundbarkeit, von der ein Subjekt, das zuinnerst leiblos, a-kosmisch und a-sozial wäre, nichts wüßte. Die Sphäre der Leiblichkeit ist keine präreflexive Idylle, eher ein Kredit, den wir im persönlichen Verhalten erst noch einzulösen haben.<sup>20</sup>

Fassen wir zusammen, unsere zwei anfänglichen Bestimmungen des Leibes: „Der Leib als Medium zur Welt und als Verankerung in ihr“ lassen in der dritten Bestimmung: „Der Leib als natürliches Ich“ ihren engen Zusammenhang erkennen. Daß der Leib zugleich naturhaft und ichhaft ist, besagt eben, daß in der Welt selbst die Bewegung anhebt, die diese Welt enthüllt und gestaltet. Wir wohnen gleichsam in der Welt, in Raum und Zeit, wie es bei Merleau-Ponty häufig heißt. In der Interpretation des leiblichen Verhaltens haben wir, so mag es scheinen, den Dualismus von Geist und Natur, von Innen und Außen für immer hinter uns gelassen. Dieser Dualismus wäre dann die äußerliche Konstruktion eines *ordre de la raison*, die vor der Eigengesetzlichkeit des *ordre de la vie* nicht standhielte. Und doch, eines sollte uns stutzig machen. Wir konnten nicht umhin, das leibliche Geschehen immerzu in Gegensätzen zu bestimmen, selbst

<sup>17</sup> Vgl. zu dieser Formulierung *Boehm* in seiner Übersetzung, S. 7, Anm. e.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu: *Le doute de Cézanne* (SNS. 15 ff.), *Le langage indirect et les voix du silence* (Sig. 49 ff.), *L'oeil et l'esprit* (a. a. O.).

<sup>19</sup> Vgl. dazu speziell: *M. R. Barral*, M-P. „The Role of the Body-subject in Interpersonal Relations.“ Pittsb. Pa./Louvain 1965.

<sup>20</sup> Spuren dieses Gedankens: *Descartes' Vertrauen (fides) in die Sinne* (vgl. VI Med. A. T. VII, 76); *Humes* ‚belief‘; *Husserls* ‚Urdoxa‘, die aller ausdrücklichen Bejahung und Verneinung vorausgeht (vgl. *Ideen* . . . 1. B., Huss. III, § 103 ff.).

wenn wir den Gegensatz von Innen und Außen ständig im Weder-Noch relativierten und auflösen. Die Feststellung, daß der Leib zugleich geistig-ichhaft und natürlich ist, besagt offenbar nicht, daß beide Aspekte identisch sind. So bleiben uns am Ende folgende Fragen: 1. Wie ist die Einheit dieses Zugleich zu verstehen? 2. Woher nehmen wir überhaupt die Glieder dieser Gegenseinigkeit? „Das Problem der Beziehungen von Seele und Leib formt sich . . . um, anstatt zu verschwinden“, so Merleau-Ponty (SC. 232). Der Dualismus ist seines falschen Prestiges entkleidet, doch eine Dualität macht sich weiterhin geltend in der Lebensordnung selbst. Dessen ist sich Merleau-Ponty wohl bewußt. Indem wir seine Antworten auf unsere Fragen prüfen, machen wir abschließend auf eine gewisse Einseitigkeit seiner Theorie aufmerksam und schaffen damit Raum für ein Weiterfragen.

### *Der Leib unter dem Gesetz der Zweideutigkeit*

„Zweideutigkeit“ (ambiguïté) lautet das Stichwort, das unserer ersten Frage, der Frage nach der Beschaffenheit der leibseelischen Einheit korrespondiert. Der Cartesianer Alquié und nach ihm A. de Waelhens, wohl der kundigste Interpret Merleau-Pontys, haben dessen Denken geradezu als ‚philosophie de l'ambiguïté‘ tituliert; dieser Schlüsselbegriff bezeichnet zugleich die Stelle, an der häufig die Kritik ansetzt. Was soll das besagen, die leibliche Existenz steht unter dem Gesetz der Zweideutigkeit?<sup>21</sup>

Wenn wir ausgehen vom konkreten Lebensvollzug in seiner lebendigen Einheit, so entfällt die Frage, wie eindeutig in sich geschlossene Wirklichkeiten, wie Physiologisches und Psychisches bzw. Geistiges aufeinander einwirken oder einander begleiten. Merleau-Ponty weiß sich in Übereinstimmung mit den Erkenntnissen der heutigen Psychosomatik, wenn er feststellt: „Psychologische Motivationen und körperliche Anlässe können sich miteinander verflechten, da es keine einzige Bewegung im Leibe gibt, die einen absoluten Zufall darstellt gegenüber den psychischen Intentionen, und keinen einzigen psychischen Akt, der nicht wenigstens seinen Keim oder seine allgemeine Vorzeichnung fände in den physiologischen Dispositionen“ (PP. 104). So sublimiert das Interesse des Malers die Funktion des Auges, ohne sich diese Funktion erst zu schaffen; umgekehrt macht sich eine Störung dieses Organs in den Bildwerken bemerkbar (so etwa bei El Greco in der Überlänge seiner Figuren oder bei Cézanne in der Verschiebung der Raumachse), ohne doch deren künstlerischen Wert oder Unwert zu erklären; die faktischen Momente treten nicht für sich auf und wirken nicht für sich, sondern haben ihren Stellenwert in der gelungenen künstlerischen Gestalt. Geistiges und Natürliches stehen in lebendigem Austausch, in ständiger Osmose und Umwandlung, greifen ineinander, treten für einander ein. „Der Geist geht über in den Leib wie umgekehrt der Leib in den Geist“ (vgl. die Interpretation Freuds, Sig. 290–91). Die Ambiguität des Leiblichen meint also keineswegs einen dauernden Wechsel des Blickpunktes, eine zwiefache Deutung von außen, die

<sup>21</sup> Einige signifikante Stellen: PP. 197, 383–84, 397, 432.

beide Deutungsbereiche in sich unangetastet läßt.<sup>22</sup> Es handelt sich vielmehr um eine ontologische Zweideutigkeit, die Natur *ist* nicht reine Natur, der Geist nicht reiner Geist, der Mensch *ist* eines im andern, eine „*duplicité visible*“<sup>23</sup>; er ist dies, sofern sein Leib eine „doppelte Realität“ darstellt als „Umschlagstelle von geistiger Kausalität in Naturkausalität“ und umgekehrt.<sup>24</sup> Mit dieser Zweideutigkeit muß dann freilich auch unsere Erkenntnis rechnen; eine erzwungene Eindeutigkeit würde der lebendigen, widerstrebenden Einheit nicht gerecht, von der doch alles Erkennen ausgeht.

Hat somit die Zweideutigkeit das letzte Wort? Dagegen erhebt sich ein Einwand. Wenn die Zweideutigkeit nicht nur gelebt, sondern begriffen werden soll, so müssen die Termini der Gegensatzeinheit *in sich* eindeutig sein. Merleau-Ponty erklärt sich selbst dafür, „den Begriff zu öffnen, ohne ihn zu zerbrechen“ (Sig. 174). Und in der Tat unterscheidet er doch auch zwischen Innerem und Äußerem, zwischen Geist und Natur, Leib und Körper, Leib und Person, nur: woher nimmt er diese Gegensatzpaare, wenn deren Glieder doch nie rein für sich auftreten? Suchen wir diese unsere zweite Frage zu beantworten, so werden wir einer bestimmten Einseitigkeit gewahr, die unsere bisherigen Ergebnisse im Zwielficht beläßt, falls sie verschwiegen wird.

Merleau-Pontys Hauptinteresse geht dahin, Objektivierung und Abstraktion, soweit sie in wissenschaftlicher Forschung und philosophischem Denken auftreten, zurückzubeziehen auf den Boden lebendiger Erfahrung, dem sie entspringen. Es ist ihm primär zu tun um eine Genealogie der Logik, der Ethik, der Ästhetik, um eine Genealogie des Sinnes, mit dem jedwedes Seiende auftritt; diese Aufgabe sieht er zu Recht, wie mir scheint, nicht erfüllt in der Reflexion auf formale Möglichkeitsbedingungen, auf ein *sine qua non*, dessen Korrelat ein Ich überhaupt wäre (vgl. PP. 67, 501). Erinnert sei an Husserls Rückgang auf die Lebenswelt, nur daß Merleau-Ponty die Leiblichkeit nicht selbst wieder in ein transzendentes Ego zurücknimmt. Man mag einwenden, daß doch auch ohne solche transzendente Selbstverflüchtigung der Leib immer schon, als menschlicher Leib, der Leib eines Ich ist; darauf würde Merleau-Ponty erwidern: Ja, aber eines Ich, das selbst erst zu einem Ich *wird*, daß diese seine Genesis nie hinter sich bringt und deshalb niemals voll und ganz ein individuelles Ich wird. Unsere Geburt ist eine „innere Schwäche, die uns daran hindert, jemals die Dichte eines absoluten Individuums zu erreichen“ (PP. 489). Nur wenn man den Leib, das ‚natürliche Ich‘, von dieser inneren Geschichte ablöst – und mit manchen Formulierungen leistet Merleau-Ponty einer solchen Auffassung

<sup>22</sup> So äußert sich wiederum *Bubner* (a. a. O. 253).

<sup>23</sup> Vgl. *Pascal*, *Pensées*, Fr. 417 (éd. Brunschvicg).

<sup>24</sup> So *Husserl*, *Ideen* . . . 2. B. S. 284, 286; hier ist freilich nur von einer innerweltlichen Duplizität die Rede, nicht von der letztgültigen. Vgl. auch die verständnisvolle Deutung von Merleau-Pontys Ambiguität bei *H. Plügge*, *Der Mensch und sein Leib*. Tübingen 1967, S. 66–68; die hier vereinten Studien eines Mediziners, der bei *V. v. Weizsäcker* und *Buytendijk* gelernt hat, bekräftigen die Einsichten Merleau-Pontys in hohem Maße.

<sup>25</sup> So äußert sich *E. Ströker* (vgl. *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt 1965, S. 169–70, deren sachlicher Konzeption ich im übrigen durchaus zustimme, auch was das Plädoyer für die Gegenständlichkeit angeht).

tatsächlich Vorschub –, muß der Verdacht entstehen, als werde hier der Leib, im Gegensatz zum Bewußtsein, in den Rang eines Unbedingten erhoben.<sup>25</sup> Doch selbst wenn wir eine solche Auffassung als Mißverständnis zurückweisen, bleibt eine Einseitigkeit. Die umgekehrte Bewegung von der leiblichen Existenz zum Wissen um den Leib und zum Wirken auf den Leib wird nicht ebenso dringlich bedacht wie die Rückbindung allen Wissens und Wirkens an eine gelebte Leiblichkeit, obwohl doch erst die distanzierende Bewegung die Bindung faßlich macht und eine Philosophie der Leiblichkeit ermöglicht. Eine Distanzierung, eine doppelte von außen und von innen, läßt aber auch erst eindeutige Richtungen erkennen in dem Zwischenbereich der Leiblichkeit, der selbst unter dem Gesetz der Zweideutigkeit steht. Aus dieser Distanzierung resultieren zwei Spannungsfelder, das zwischen Leib und Körperlichkeit auf der einen, das zwischen Leib und Geistigkeit auf der andern Seite. Der Leib, der hinabreicht in die Physis und offen ist für geistige Initiative, ist zugleich weniger als reiner leiblicher *Vollzug* und mehr als bloß *leiblicher* Vollzug; der Leib ist nicht aus einem Guß. Dieses doppelte Spannungsverhältnis wollen wir abschließend skizzieren. Auch hier werden wir von Merleau-Ponty nicht völlig im Stich gelassen; denn Einseitigkeit besagt bei ihm nicht Ausschließlichkeit, und zudem wirkt sich die Einseitigkeit nicht in allen Werken in gleichem Maße aus<sup>26</sup>.

Beginnen wir mit der äußeren Distanz. Der Leib läßt sich, auch vorwissenschaftlich bereits, von außen betrachten und behandeln: der Leib als Körperding. Gewiß ist dieser Körper, konkret betrachtet, mehr als bloße Natur. Doch der einseitige Blick von außen hat sein eigenes Recht; er liefert in seiner Begrenztheit nicht nur ein „verarmtes Bild“ (*une image appauvrie* – PP. 493), er liefert überhaupt erst ein objektives Bild meines Leibes. Es geht auch nicht an, wie Sartre es tut, innere und äußere Leiberfahrung auseinanderzureißen, als handle es sich um zwei „inkommunikable Seinsebenen“, um den Leib für mich und den Leib für den Andern<sup>27</sup>. Ich sehe meine eigene Hand und übrigens auch die fremde Hand nicht genau so wie ein beliebiges Tintenfaß, vielmehr zeichnet sich das Wahrnehmen eines verletzten Körpergliedes oder das Erschrecken vor dem eigenen Spiegelbild, das ärztlichem Zeugnis zufolge bis zu Selbstmordversuchen führen kann, dadurch aus, daß der Leib hier zugleich als fremd und zugehörig erlebt wird. Mit einer „Projektion“ des Bewußtseinsinneren auf die „Ebene des An-sich“<sup>28</sup> läßt sich das kaum erklären, denn: warum dann gerade die Projektion in diese bestimmte Körperlichkeit? Merleau-Ponty folgt denn auch Sartre hierin nicht; er stellt dem die Frage entgegen, wie denn die von Sartre getrennten Systeme kompossibel, wie phänomenaler Leib und objektiver Körper aufeinander bezogen sind (PP. 123); die Antwort ist, aufs Ganze gesehen, von besagter Einseitigkeit. Die Ergänzung darf freilich nicht so aussehen,

<sup>26</sup> Sie ist weniger stark in „*La structure du comportement*“, wo der Verf. Hegel näher bleibt, und sie mildert sich ab in den späteren Arbeiten; vermerkt wird sie auch von andern Interpreten wie *De Waelhens*, *Ricoeur* oder *Kwant*.

<sup>27</sup> Vgl. *L'être et le néant*, 365–68; eine berechtigte Korrektur findet sich bei *Plügge*, der den „Körper als Phänomen“ mitherausstellt (a. a. O. 34 ff. u. pass.).

<sup>28</sup> Vgl. *Sartre*, a. a. O. 403.



daß man mit Scheler der inneren „Leibseelewahrnehmung“ und der äußeren „Leibkörperwahrnehmung“ einen „fundierenden Tatbestand ‚Leib‘“ unterlegt; denn ein solcher Leib würde sofort wieder ein konstituierendes Ich auf den Plan rufen; das Ich ist nur dann radikal leiblich, wenn der Leib ursprünglich keine innerlich oder äußerlich erfahrbare Tatsache ist, sondern eben meine Selbstvorfindlichkeit, hinter die ich nicht mehr zurück kann<sup>29</sup>. Seinen wirklichen Anhalt findet der äußere Blick nicht an einem äußeren Faktum Leib, sondern – wir sprachen schon davon – daran, daß mein Leib nicht in seiner Vermittlungsrolle aufgeht, vielmehr darinnen zugleich faktisch da ist. Wir fallen uns selbst zur Last, wenn der Leib uns seinen Dienst versagt; in der „Erfahrung der Schwere“ machen wir die „Erfahrung von Materialität“<sup>30</sup>. Der Forscher sondert die Materialität des Leibes künstlich ab in methodischer Blickbeschränkung. Von selbst macht sie sich geltend in verschiedenen Formen der Desintegration, in leiblichen Störungen, Krankheiten, Alterserscheinungen, wo das, was ich bereits bin, sich dem entzieht oder widersetzt, was ich aktuell vollziehe. Abgesunkenes und Angeborenes gewinnt eine relative Selbständigkeit innerhalb der Struktur-ganzheit menschlichen Lebens; soziale Gewohnheiten, biologische Instinkte und schließlich auch physiko-chemische Reaktionen treten gesondert auf, wenn geschichtliche und vorgeschichtliche Erwerbe sich der Integration in das aktuelle Lebensinteresse entziehen oder dieses überdauern (vgl. SC. 226 ff., PP. 96 ff. u. pass.). Es tritt hier in Erscheinung, was Husserl als „einen Untergrund von Erlebnissen und einen Untergrund von Natur („meine Natur“)“ bezeichnet<sup>31</sup>. Die Spannung zwischen dem Leib und seiner Körperlichkeit, zwischen dem, was mich trägt und was mich belastet, begleitet das ganze Leben, da „die Integration nie absolut ist“; in dieser stets möglichen Desintegration sieht Merleau-Ponty die oder besser: eine Wahrheit des leib-seelischen Dualismus (SC. 226). Freilich hat die Desintegration und damit auch die Möglichkeit äußerer Distanzierung eine deutliche Grenze: ein *reines* und *eindeutiges* faktisches Vorhandensein, ein absolutes Außen, wäre unvereinbar mit dem Wesen der Leiblichkeit; der Leib würde zu einem toten Leichnam, und selbst hier gilt, daß noch der Leichnam ein gewesener Leib ist.

Nun kann ich meinen Leib aber nicht nur von außen, als Körper, sondern auch von innen, als Leib, vergegenständlichen, betrachten und beurteilen, wie wir es im Nachdenken über den Leib ständig tun. Auch diese Möglichkeit einer inneren Distanz muß angelegt sein in der leiblichen Existenz selbst, von der alle Reflexion ausgeht. In der Tat ist mein Leib der Wirklichkeit oder wenigstens der Möglichkeit nach immer schon mehr als ein ‚natürliches Ich‘; denn das, was die leibliche Initiative uns in der offenen Situation an mehrdeutigem Sinn an-

<sup>29</sup> Damit wende ich mich gegen *B. Lorscheid*, *Das Leibphänomen*, Schelers Wesensontologie des Leiblichen, Bonn 1962; der neue Dualismus, den der Autor nicht nur bei Sartre, sondern auch bei Merleau-Ponty, Marcel und Plessner aufspürt in der angeblichen Kluft zwischen erlebtem und wirklichem Leib (vgl. den 3. Abschn.), spiegelt gerade die kritisierte Voraussetzung Schelers.

<sup>30</sup> Vgl. *Plügge*, a. a. O. 41, 42.

<sup>31</sup> Ideen ... 2. B. 280.

bietet, wartet auf ein bestimmtes, theoretisches oder praktisches Bejahen und Verneinen, weil nur dann etwas *als* solches, mit einem expliziten Sinn erfaßt und gesetzt ist. Die unwillkürliche Initiative des leiblichen Vor-Ich ist nur dann mehr als ein physischer Prozeß oder ein biologisches Verhalten, wenn sie der freien Initiative, dem verantwortlichen Fiat eines wirklichen Ich offensteht. Gewiß bringe ich das Sehen nicht hervor, aber ich kann es dirigieren und das Gesehene explizieren und begreifen. Das wahrgenommene Rot ist bereits Gestalt, sofern es sagbar ist, die Rundung ist bereits Form, sofern sie verwendbar oder idealisierbar ist. In der Spannung zwischen dem Leib und unserer Geistigkeit, wenn wir die freie Initiative so nennen wollen, macht sich erneut eine Dualität bemerkbar. Wenn unsere bisherigen Überlegungen Gültigkeit haben, kann es sich hier nicht mehr um eine Dualität von Form und Materie, von spontanem Verstand und passiver Sinnlichkeit handeln, wohl aber um die Dualität von wirklicher Struktur und idealer Bedeutung, von leiblicher Wahrnehmung und geistiger Erkenntnis (vgl. SC. 232 ff.). Dem entspricht im Praktischen die Zweiheit von leiblichem Streben und geistiger Entscheidung. Hatten wir es beim Verhältnis des Leibes zu seiner Körperlichkeit mit einer Dialektik von aktuellem Leben und habituellem Gewordensein zu tun, so zeigt sich hier nun eine Dialektik innerhalb der Aktualität selbst, sofern diese mehr besagt als einen bloß leiblichen Vollzug. „Es gibt Unweigerliches (irrécusable) in Erkennen und Handeln, Wahres und Falsches, Gutes und Böses . . .“ (SNS. 167). Mag sich dies auch nicht in einem absoluten, unzweideutigen Resultat bekunden, so doch in der eindeutigen Richtung unserer Stellungnahme<sup>32</sup>. Die Differenz zwischen meinem persönlichen Wollen und meiner präpersonalen Leiblichkeit, die hier zutage tritt, ist nicht nur die Vorbedingung einer theoretischen und praktischen Reflexion auf den Leib, einer freiwilligen Selbstspaltung, sie bricht auch von sich aus auf im Zustand des moralischen Konflikts, wenn einer die Herrschaft über sich, über seinen Leib verliert. Dabei geht es nicht mehr nur um Lebendigkeit und Verfestigung, sondern um Freiheit und Versklavung des Lebens. Diese Möglichkeit einer moralischen Zerrissenheit ist die andere Wahrheit des leib-seelischen Dualismus<sup>33</sup>. Innere Distanz bedeutet also, daß ich nicht in meiner Leiblichkeit aufgehe, sondern als Person den Leib zu übernehmen habe, der ich als natürliches Ich schon bin. Freilich hat auch die Möglichkeit einer inneren Distanzierung ihre Grenze. Ein *reines* und *eindeutiges* Verfügen über den Leib, ein absolutes Innen, wäre wiederum unvereinbar mit meiner Leiblichkeit.

Ein Leib, der ganz außen oder ganz innen, der reines Vorhandensein oder reine Verfügbarkeit wäre, würde aufhören, *mein* Leib zu sein. Die Nähe des Leibes, der ich schon bin, ohne daß ich *nur* Leib wäre, ist unüberwindlich, we-

<sup>32</sup> Merleau-Ponty schwächt allerdings selbst den zitierten Satz wieder ab, weil er einseitig den konkreten Kontext all unserer Stellungnahmen bedenkt; immerhin kündigt er ein Werk über den „Ursprung der Wahrheit“ an und verspricht, darin den Übergang vom Wahrnehmungsglauben zur expliziten Wahrheit zu beschreiben (a. a. O. 165); es blieb dann bei Einzelversuchen zu diesem Thema.

<sup>33</sup> Das gilt auch für den platonischen Dualismus, allen sonstigen Fragwürdigkeiten zum Trotz (vgl. etwa Phaid. 82d ff., Polit. IV, 430 e ff.).

nigstens für mich selbst<sup>34</sup>. Diese Nähe wird mißachtet, wenn man in empiristisch-realistischer Manier die äußere Distanz oder in intellektualistisch-idealistischer Manier die innere Distanz übersteigert und dadurch die zweideutige Seinsweise des Leiblichen von dessen eindeutigen Momenten, von Natur und Geist her, selbst in eine fälschliche Eindeutigkeit bringt. Damit verlieren zugleich Welt und Mitwelt den ihnen eigentümlichen Charakter, der an unsere Leiblichkeit gebunden ist. Der Dualismus behält also sein partielles Recht, aber nur in Form einer Spannung, die *innerhalb* der leiblichen Existenz herrscht, sofern der Leib *in* der Welt verankert und *für* das persönliche Ich offen ist. Der Leib selbst ist „gleichsam eine vorläufige Skizze meines ganzen Seins“ (PP. 231), er ist nicht mehr, aber auch nicht weniger.

---

<sup>34</sup> An der interpersonalen Beziehung ließe sich freilich aufzeigen, wie Distanz und Nähe auf besondere Weise zusammengehen in der wechselseitigen Anerkennung, die fundiert ist im leiblichen Füreinander-dasein. Merleau-Ponty schöpft diesen Aspekt der Leiblichkeit nicht aus, weil er auch hier von allem die präpersonale Verbundenheit im Auge hat und, wenigstens in seinem frühen Werk, dazu neigt, die interpersonale Beziehung prinzipiell und nicht nur in ihrer faktischen Gestalt der Dialektik von Herr und Knecht zu überantworten (vgl. PP. 194–95, 408 ff.).