

- Robert, M. (1973): Le tribunal ou l'analyse. In: Lecarme 1973, S. 124–126.
- Sartre, J. P. (1936): Die Transzendenz des Ego (1936). Reinbek (Rowohlt) 1982.
- Sartre, J. P. (1943): Das Sein und das Nichts. Reinbek (Rowohlt) 1991.
- Sartre, J. P. (1947): Bewusstsein und Selbsterkenntnis. Reinbek (Rowohlt) 1973.
- Sartre, J. P. (1964): Marxismus und Existentialismus. Reinbek (Rowohlt).
- Sartre, J. P. (1967): Kritik der dialektischen Vernunft. Reinbek (Rowohlt).
- Sartre, J. P. (1968): Die Wörter. Reinbek (Rowohlt).
- Sartre, J. P. (1969): Der Narr mit dem Tonband oder Die psychoanalytisierte Psychoanalyse. In: P. Knopp & V. v. Wroblewsky (2001): Jean-Paul Sartre. Carnets 2000. Berlin/Wien (Philo), S. 131–147.
- Sartre, J. P. (1973): Statt eines Vorworts. In: D. G. Cooper & R. Laing, R.: Vernunft und Gewalt. Drei Kommentare zu Sartres Philosophie 1950–1960. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1973.
- Sartre, J. P. (1977a): Der Idiot der Familie. Bd. 1. Reinbek (Rowohlt).
- Sartre, J. P. (1977b): Der Idiot der Familie. Bd. 2. Reinbek (Rowohlt).
- Sartre, J. P. (1977c): Sartre über Sartre. Autobiographische Schriften Bd. 2. Reinbek (Rowohlt).
- Sartre, J. P. (1978): Der Idiot der Familie. Bd. 3. Reinbek (Rowohlt).
- Sartre, J. P. (1979a): Was kann Literatur? Reinbek (Rowohlt)
- Sartre, J. P. (1979b): Der Idiot der Familie. Bd. 5. Reinbek (Rowohlt).
- Sartre, J. P. (1993): Freud. Das Drehbuch. Reinbek (Rowohlt).
- Theunissen, M. (1977): Der Andere. Berlin/New York (de Gruyter).
- Theunissen, M. (1991): Negative Theologie der Zeit. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Vaihinger, H. (1910): Die Philosophie des Als-Ob. Berlin (Reuter und Reinhard).
- Verwey, M. (2000): Das Begehren der Anerkennung. Frankfurt/M. (Campus).
- Wanninger, R. (1990): Sartres Flaubert. Zur Misanthropie der Einbildungskraft. Berlin (Reimer).
- Weissmüller, C. (1999a): Jean-Paul Sartres existenzialistische Wendung der Psychoanalyse und die Folgen. In: Psychoanalyse und Philosophie 2, Heft 1.
- Weissmüller, C. (1999b): Jean-Paul Sartres Philosophie der Dinge. Düsseldorf (Psychoanalyse und Philosophie).
- Zimmermann, R. E. (2003): Ob Geburt oder Tod: Freiheit als Irreduzibilität. In: P. Knopp & V. v. Wroblewsky (2003): Die Freiheit des Nein. Jean-Paul Sartre. Carnets 2001/2002. Berlin/Wien (Philo), S. 15–40.
- Zurhorst, G. (1986): Zur Methodologie der historischen Rekonstruktion des Psychischen. In: G. Jüttemann (Hg.) (1986): Die Geschichtlichkeit des Seelischen. Weinheim – Basel (Beltz), S. 79–97.
- Zurhorst, G. (1987): Die Dimension der Subjektivität in der Biographieforschung. In: G. Jüttemann & H. Thomae (Hg.) (1987): Biographie und Psychologie. Berlin – Heidelberg (Springer), S. 97–107.
- Zurhorst, G. (1988): Die Existenzphilosophie von Kierkegaard und Sartre und die Historische Psychologie. Die Verzeitlichung psychischer Funktionen und Strukturen. In: G. Jüttemann (Hg.) (1988): Wegbereiter der Historischen Psychologie. München – Weinheim (Beltz), S. 417–429.

Stephan Günzel & Christof Windgätter

## Leib / Raum: Das Unbewusste bei Maurice Merleau-Ponty

### Einleitung

Der Versuch, Maurice Merleau-Pontys Begriff *des* Unbewussten zu bestimmen, ist weder einfach noch führt er zu einheitlichen Ergebnissen. Denn nicht nur kann man in seinem Werk eine Früh- und eine Spätphase unterscheiden, die das Unbewusste in je verschiedener Weise thematisieren, es kommt erschwerend noch hinzu, dass der Begriff des ›Unbewussten‹ bei ihm selbst wenig Verwendung findet. Die Auseinandersetzung verläuft eher implizit, ohne gesonderte, thematische Kapitel und erst recht ohne darüber eine eigene Schrift verfasst zu haben. Zur besseren Orientierung seien deshalb vorab *drei Arten des Unbewussten* unterschieden, die den Horizont der Auseinandersetzung im positiven wie negativen Sinne abstecken werden:

*Erstens*, für Merleau-Ponty ist es der sinnlich-sinnhafte Bezug des Menschen zur Welt, der (positiv besetzt und deshalb für ihn primär) als ›unbewusst‹ bezeichnet werden kann: im Sinne von ›unterhalb‹ oder ›vor‹ dem Bewusstsein liegend. Dieser Bezug wird im Folgenden von seinen beiden Seiten aus, als der das Bewusstsein tragende *Leib* und diesen wiederum umgebenden *Raum*, rekonstruiert. In Merleau-Pontys Frühwerk, das sich um seine Dissertation zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* von 1945 gruppiert, wird vor allem der erste Aspekt behandelt, in den Schriften, Vorlesungen und seinem Nachlass der zweite. Zusammen genommen beschreiben sie den vorgängigen Horizont menschlichen Daseins, dessen Modellierung dann in Konkurrenz tritt zu klassisch rationalistischen und transzendentalen Positionen, insbesondere von Descartes und Kant. Waren es dort reine Bewusstseinsinstanzen (Denkvollzüge, Selbstgewissheit, geistige Vermögen), die als Bedingung der Möglichkeit von Wissen fungierten, sind es für Merleau-Ponty unsere jeweils konkreten Erfahrungen der *wirklichen* und nicht länger nur *vorgestellten* Gegenstände, die uns umgeben. So ist die Phänomenologie zugleich eine »Philosophie der Existenz« (Merleau-Ponty 1988, S. 129): Sie vertritt die These vom Primat sowohl der Leiblichkeit des Menschen als auch der unhintergehbaren Faktizität der Welt.

*Zweitens*, das ›Unbewusste‹ wird von Merleau-Ponty auch gegen die Freudsche Psychoanalyse bzw. ihre (post)strukturalistische Variante bei Jacques Lacan abgegrenzt; und zwar im Sinne einer Transformation dieser Theorieformen in Phänomenologie.<sup>1</sup> Für Merleau-Ponty nämlich ist das Unbewussten eine »Materie möglicher Erkenntnis« (Merleau-Ponty 1966, S. 282), sodass es weder als (individuelle) psychische Angelegenheit behandelt werden kann, die selbst hinter ihren Wirkungen verborgen bleibt, noch man es mit (kollektiven) sprachlichen Strukturen gleichsetzen darf, in denen sich ›Sinn‹ bloß relational bestimmt. – Aus phänomenologischer Perspektive ist vielmehr das Unbewusste ein »Unreflektierte[s]« (Merleau-Ponty 2003e, S. 39), welches durch Reflexion thematisch wird.

*Drittens*, die Phänomenologie beschreibt nicht nur ein Unreflektiertes, sondern wird auch selber durch eines bestimmt: als ihr gleichsam ›historisches Unbewusstsein‹, welches vor allem das phänomenologische Frühwerk Merleau-Pontys begleitet. – Anders ausgedrückt: Merleau-Ponty weiß seine Begriffe zwar jederzeit ideengeschichtlich herzuleiten, über seine eigene historische Situiertheit aber gibt er keine Auskunft. Die zeitgeschichtlichen Reflexionen, die Merleau-Ponty in seinen politischen Texten durchaus anstellt, bleiben von seinen phänomenologischen Arbeiten getrennt, was insofern ein Problem darstellt, als er darin den Anspruch erhebt, sich restlos auf ›Welt‹ zu beziehen, welche wir erleben und die uns fraglos prägt. Sein Spätwerk wird dann vor allem um diese Restgröße kreisen, die es jedoch nurmehr im Topos des Geheimnisvollen zu bannen vermag. Als Phänomenologe lebensweltlicher Bezüge verkennt Merleau-Ponty das »gewisse[] Apriori« (1966, S. 370) der eigenen Theorie: die Jahre von Krieg, Vertreibung und Vernichtung. Es bleibt ihm vielmehr eine unbewusste Faktizität, in der er sich aufhält, die von ihm aber nicht mehr zum Thema gemacht, geschweige denn auf das phänomenologische Vorgehen bezogen wurde.

### Biographische Anmerkungen

Am 14. März 1908 als zweiter (gleichwohl unehelicher) Sohn im südfranzösischen Rochefort-sur-Mer geboren, wächst Maurice Jean-Jacques Merleau-Ponty in einem traditionell katholisch geprägten Elternhaus auf. Durch den frühen Tod des Vaters veranlasst, zieht die Familie nach Le Havre, wo Merleau-Ponty das Gymnasium besucht und 1924 mit dem

Baccalauréat abschließt. Die folgenden zwei Jahre widmet er der Vorbereitung für die Zulassungsprüfung an der Elitehochschule *École normale supérieure*, die er 1927 besteht und in einen Jahrgang mit Simone Weil und Simone de Beauvoir aufgenommen wird. Es ist dies auch die Zeit, in der seine Freundschaft mit Jean-Paul Sartre sowie dem späteren Hegel-Übersetzer und -Kommentator Jean Hyppolite beginnt. Merleau-Pontys wichtigste Lehrer sind zunächst die Philosophen Leon Brunschvicg und Aron Gurwitsch. Durch letzteren kommt er mit der damals populären Gestaltpsychologie in Berührung, sodass er gegen Ende seines Studiums zu den Hörern Wolfgang Köhlers gehören wird. Noch größere Bedeutung allerdings dürfte Merleau-Pontys Besuch der Husserl-Vorlesungen 1929 an der Sorbonne gehabt haben. So wurde er Zeuge jener Initiation der Phänomenologie in Frankreich, die sein deutscher Urheber als ›europäisches‹ Projekt verstanden wissen will. Im Oktober 1930 schließlich erhält Merleau-Ponty seine Aggrégation in Philosophie. Während er in den darauf folgenden Jahren an verschiedenen Gymnasien unterrichtet, beginnt er zugleich mit der Arbeit an seiner Dissertation. Sie erlangt unter dem Titel »Phänomenologie der Wahrnehmung« ab 1945 Berühmtheit. Außerdem hört er nebenbei die Vorlesungen von Alexandre Kojève an der »École pratique des Hautes Etudes« und sammelt in der Zeitschrift »L'Esprit« erste journalistische Erfahrungen. Noch vor Kriegsausbruch 1939 besucht Merleau-Ponty das soeben im Belgischen Löwen gegründete Husserl-Archiv. Seine Unterredungen mit den dort tätigen Nachlassverwaltern Ludwig Landgrebe und Eugen Fink, sowie die Einsicht in bis dahin noch unveröffentlichte Manuskripte prägen in entscheidender Weise sein Husserl-Bild. Anschließend verbringt Merleau-Ponty die Kriegsjahre als Philosophie-Lehrer in Paris, wo er sich im Gefolge Sartres in der Widerstandsgruppe »Socialisme et Liberté« engagiert. Ebenso, wie er 1945 mit seinem Freund zu den Gründungsmitgliedern der Zeitschrift »Les Temps Modernes« gehört; jenem legendären Diskussionsforum kritischer Intellektueller, die nach den Erfahrungen des Nationalsozialismus linke Alternativen zum dogmatischen Kommunismus suchten. Noch im Jahr des Kriegsendes erfolgt Merleau-Pontys Promotion zum Docteur des Lettres, worauf hin er als Lehrbeauftragter an der Universität von Lyon unterrichtet, bevor er 1949 den Lehrstuhl für Kinderpsychologie und Pädagogik an der Sorbonne übernimmt. Eine Tätigkeit, die Merleau-Ponty bis 1952 ausüben wird, um dann dem Ruf ans »Collège de France«, dem Pantheon der französischen Wissenschaft, zu folgen. Trotz seines persönlichen Umgangs mit

Lacan und Lévi-Strauss folgt Merleau-Ponty den kühnen und gleichfalls kühlen Thesen des in den 60er Jahren zunehmend die Diskurslandschaft bestimmenden Strukturalismus nicht mehr. Am 3. Mai 1961, eine Woche vor seiner geplanten Reise nach Freiburg zu Martin Heidegger, stirbt Merleau-Ponty.

## 1. Der Leib als Unbewusstes

### *Leib vs. Körper*

Ein Thema, um das sich Merleau-Ponty sein Leben lang bemüht hat, ist die »Aufwertung der ›Sinne‹« (Good 1998, S. 87), so dass diese nicht länger als Außenseite eines reinen Bewusstseins – einer »Äußerlichen ohne Innerlichkeit« – oder gar Organe in einem physiologisch-biologischen Mechanismus – einem »Innerlichen ohne Äußerlichkeit« (Merleau-Ponty 1966, S. 79) – betrachtet werden: »Wir müssen die Alternative des Für-sich und des An-sich in Frage stellen, welche die ›Sinne‹ der Welt der Gegenstände zuteilt und die Subjektivität als absolutes Nichtsein von aller leiblichen Verkörperung loslöst« (ebd., S. 251).

Einen ersten Schritt in diese Richtung unternimmt Merleau-Ponty, indem er die mit Descartes inaugurierte Trennung von (unausgedehntem) rein kognitivem, d. h. unsinnlichen ›Innenraum‹ des Denkens (*res cogitans*) und purem Ausdehnungsraum reiner, d. h. sinnentleerter Äußerlichkeit ablehnt. Stattdessen unterscheidet er zwischen »objektivem« und »phänomenalem Leib« (ebd., S. 490). Nicht, um historische Lehrmeinungen zu vervollkommen, sondern um das ›Sein‹ auch derjenigen Bereiche zu erschließen, in denen sich unser konkretes Leben abspielt. Während ersterer der zum Gegenstand reduzierte Körper ist, als »Summe von Teilen ohne Inneres« (ebd., S. 234), als »Gebilde von Knochen, Muskeln und Fleisch« (ebd., S. 117), das die Wissenschaft analysiert und quantifiziert, das den Gesetzen der Kausalität unterworfen wird, für das man Reiz-Reaktions-Verhältnisse annimmt und das deshalb ein Ding ist unter Dingen, »partes extra partes« (ebd., S. 97), bezeichnet zweiter den von Innen belebten Leib: als »beseelte Evidenz« (ebd., S. 370), als ein dynamisches Ganzes, in dem die »Sinne miteinander kommunizieren« (ebd., S. 273), der nicht verdinglicht ist, festgestellt durch äußere Koordinaten, sondern eingelassen in Situationen, der Welt selbst zugewendet, offen für ihre Ansprü-

che und interessiert, sie zu erschließen, sensibel und engagiert zugleich, als »sichtbarer Ausdruck eines konkreten Ich« (ebd., S. 79). – Mit anderen Worten: Es ist der Begriff des ›phänomenalen Leibes‹, den Merleau-Ponty, als Antwort bereit hält auf die Frage, »wie für uns etwas an sich zu sein vermag« (ebd., S. 96). Denn der Leib, schreibt er an einer späteren Stelle, ist nicht nur »unsere Verankerung in der Welt« (ebd., S. 174), sondern vor allem »unser Mittel überhaupt eine Welt zu haben« (ebd., S. 176).

Ein solches Mittel jedoch ist der Leib nicht als bloßes Organ bzw. Werkzeug, das wir beliebig gebrauchen oder gar verweigern können, das uns zwar gute Dienste leistet, im Grunde aber ersetzbar ist, sondern als der ebenso notwendige wie tatsächliche »Durchgangsort« (ebd., S. 175) unserer Weltbezüge. – Soll heißen: Nach phänomenologischer Auffassung bildet er das Womit und Worinnen für jedes Was, das wir wirklich erfahren. Er ist sowohl dessen »nächste Quelle und das letzte Richtmaß« (ebd., S. 43) als auch diejenige Faktizität, durch die wir immer schon in einer »Lebenswelt« (ebd., S. 4) existieren, als »Konstellation von Ich, Anderen und Dingen« (ebd., S. 80 f). – Oder: »Der eigene Leib ist in der Welt wie das Herz im Organismus: er ist es, der alles sichtbare Schauspiel unaufhörlich am Leben erhält, es innerlich ernährt und beseelt, mit ihm ein einziges System bildend« (ebd., S. 239; Hervorhebung durch die Verf.). Stellt der ›objektive Leib‹ ein Nebeneinander seiner Elemente dar und wird auf diese Weise zum Gegenstand von Wissenschaft; meint ›phänomenaler Leib‹ genau umgekehrt ein »natürliches Ich« (ebd., S. 243), das hier als Subjekt der Wahrnehmung anerkannt wird: Weil meine »Existenz als Subjektivität eins ist mit meiner Existenz als Leib« (ebd., S. 464).

Das »Ich kann« (ebd., S. 166) ist dafür die von Husserl entlehnte Kurzformel Merleau-Pontys, mit der gegen die Rückführung evidenter Existenz auf das pure ›Ich denke‹ (Descartes: *Cogito ergo sum*) angegangen wird: Sie macht es möglich, »dem Begriff der ›Sinne‹ einen Wert zurückzuerstatten, den der Intellektualismus ihm verweigerte« (ebd., S. 249). Indem wir existieren, sind wir sowenig reiner Geist wie bloßer Körper und erst recht nicht deren Gegenüberstellung; vielmehr »inkarnierte Subjekt[e]« (ebd., S. 239): je unser Bewusstsein eingebunden in Sinnlichkeit. Also steigt der Leib für die Phänomenologie zum Agenten unserer Weltverhältnisse auf. Mit seinen sämtlichen Sinnen ist er nicht länger eingeschränkt auf ein rezeptives, bloß empfangendes Vermögen, sondern lebendige Vermittler-Tätigkeit, »im Mittelpunkt der Welt selbst« (Merleau-Ponty 1966, S. 106). Zur Dezentrierung des Bewusstseins gehört daher phänomenologisch eine

Rezentrierung um die Sinne: Dass unser Denken nur »durch den Leib hindurch auf die Dinge abzielt«, dass es »beim Ding« nur »durch das Mittel des Leibes« (ebd., S. 168) sein kann.

Unsere Sinne als Durchgangsort – moderner gesprochen: als »Medium« (Merleau-Ponty 1994, S. 51; vgl. Bermes 2002) – leisten dann aber auch das, »wodurch es Gegenstände überhaupt erst gibt« (Merleau-Ponty 1966, S. 117). Vor sämtlichen Analysen nämlich sind sie schon da, haben bereits einen Anfang gemacht, der alles Weitere, insbesondere die Wissenschaft, zum »bloß sekundären Ausdruck« (ebd., S. 4) relativiert. Zunächst nehmen wir Gegenstände mit dem Leib wahr, der deswegen für uns zu deren Voraussetzung wird; immer hier und jetzt, da er »stets bei mir und ständig für mich da ist« (ebd., S. 115), da er mich nicht verlässt, ohne dass ich gleichzeitig mich selber und meine Welt verlieren würde. So hat jeder Leib seine singuläre Perspektive, die sich jeglichem Perspektivismus als deren Relativierung entzieht. Merleau-Ponty nennt das die »Ständigkeit des Eigenleibes« (ebd.); ein Terminus, der Dreierlei impliziert: Erstens, dass mein Leib (als der Ort, der sich durch mich bestimmt und der ich damit bin) meinen Blickwinkel auf die Welt festlegt, weshalb er für mich, zweitens, etwas »absolutes« ist und also, drittens, den »transzendentalen Gesichtspunkt schlechthin« (ebd., S. 117; vgl. Boehm 1966, S. V) vorstellt, inhaltlich und systematisch zugleich: als grundlegendes Thema und Bedingung jeder möglichen Wahrnehmung.

Im Unterschied wohlgemerkt zur Kant, der seine Transzendentalphilosophie um das »meditierende[] ego« (Merleau-Ponty 1966, S. 86) Descartes' zentriert hat, welches per Definition (als reines, unausgedehntes Selbstverhältnis) »losgelöst« (ebd., S. 5) war »von seiner Bindung an ein individuelles Subjekt« und dessen tatsächliche »Weltbezüge« (ebd.). Folglich begegnete sie auch »niemals der Frage: Wer meditiert?« (ebd., S. 86), die sich Merleau-Ponty ja gerade als Leitfrage wählt. Als Phänomenologen kommt es ihm darauf an, mit »transzendental« keine formale oder logische Entität auszuzeichnen: »diesseits von Sein und Zeit« (ebd., S. 6), »überall und nirgends situiert« (ebd., S. 87), vielmehr unsere leibhaftige Existenz: wie wir uns selbst und die Welt jeweils erleben, als »direkte Beschreibung aller Erfahrung« (ebd., S. 3). Statt einen überweltlichen Standpunkt zu verteidigen oder sich auf die Intimität eines Bewusstseins zu berufen, spricht deshalb die Phänomenologie »als einzige Philosophie von einem transzendentalen Feld« (ebd., S. 85).

Aber warum Feld? Den Begriff übernimmt Merleau-Ponty zunächst

von seinem Lehrer Aron Gurwitsch, der mit »Feld« das »Randbewußtsein« (Gurwitsch 1929, S. 366), die jeweilige Mit-Wahrnehmung des Um-Feldes eines gegebenen Objektes bezeichnet (vgl. Melle 1983, S. 82–97). Gurwitsch wiederum hat den Begriff der Physik entlehnt: Dort sind »Gravitationsfelder für die lokalen Phänomene der Gravitation verantwortlich. Entsprechend lässt sich der physikalische mit dem psychologischen Feld-Begriff vergleichen, der dann auf ein Medium von Kräfte-, Spannungs- und Reaktionsverhältnissen hindeutet, durch welches wir menschliches Verhalten zu verstehen vermögen« (Merleau-Ponty 1973, S. 198). Ebenso, wie er für die Phänomenologie ausdrücken soll, dass wir als Leib-Wesen nurmehr Ausschnitte und niemals das Ganze der Welt in den Blick bekommen können, wir also wahrnehmungspsychologisch von einem »begrenzten Gesichtskreis und einem beschränkten Vermögen« (Merleau-Ponty 1966, S. 85) ausgehen müssen. Schon deshalb führte die Abwesenheit einer solchen Begrenzung oder Beschränkung zu keinem unbegrenzten oder unbeschränkten Blickfeld, sondern im Gegenteil, »die Sicht erblindete und alles Sehen würde aufhören« (Boehm 1966, S. VI). »Transzendentes Feld« meint eben an dieser Stelle unsere Bindung an den Leib als die Bedingung unserer Weltbezüge, gleichermaßen wirklich und unbewusst: »Dieses Unbewußte ist nicht in unserem Innersten zu suchen, hinter dem Rücken unseres »Bewusstseins«, sondern vor uns als Gliederung unseres Feldes« (Merleau-Ponty 1994, S. 233). Eine Auffassung, die »weder die Rationalität noch das Absolute zerstört. Sie versucht vielmehr beides auf die Erde herabzubringen« (Merleau-Ponty 2003e, S. 27).

In einem weiteren Schritt unterscheidet sich dann der Leib vom bloßen Körper durch seine »Intentionalität« – einem Kerngedanken der gesamten Phänomenologie (vgl. Waelhens 1959; Frostholtm 1978, S. 11ff.) –, bei Merleau-Ponty verstanden als diejenige Betätigung und Bewegung, durch die wir jeweils auf die Dinge abzielen, durch die sie uns in der lebendigen Erfahrung und keineswegs nur in der Vorstellung gegeben sind: als »die einzigartige Weise des Seins, die je sich ausdrückt in den Beschaffenheiten des Kiesels, des Glases oder des Wachsstücks« (Merleau-Ponty 1966, S. 15). Merleau-Ponty spricht an anderer Stelle auch vom »ekstatische Wesen der Erfahrung« (ebd., S. 94): Dass wir nicht verschlossen sind in unserem Leib, weder für uns noch an sich, dass wir die Welt auch nicht »passiv registrieren« (ebd., S. 429), ihre Phänomenalität nicht erleiden, sondern sie das »Ziel unserer leiblichen Teleologie« (ebd., S. 373) bedeutet. Wahrnehmung ist stets Wahrnehmung von etwas und also niemals leer: Indem wir aus uns

selbst heraus auf die Dinge zugehen, uns erweitern, indem wir ihnen durch unsere Handlungen konkret begegnen und mit ihnen vertraut werden, »die ursprüngliche Bewegung des Transzendierens, die mein Sein selbst ist, die gleichursprüngliche Berührung mit meinem Sein und mit dem Sein der Welt« (ebd., S. 430).

Das aber sind zwei Richtungen von Intentionalität in einem Satz: zunächst als Selbst- und dann als Welterfahrung. Unter ersterer versteht Merleau-Ponty die »Entdeckung des eigenen Leibes« (ebd., S. 235). Nicht dass er für uns je absent gewesen wäre, irgendwie verloren oder gar überwunden, durch seine zunehmende Verwissenschaftlichung und Verdinglichung jedoch haben wir aufgehört, ihn so zu beschreiben, wie wir ihn selbst empfinden, haben ausgeblendet, dass auch der Leib in der Versuchsanordnung für jemanden zuallererst ›mein Leib‹ ist. Als solcher nämlich steht er »nicht vor mir, sondern ich bin in meinem Leib, oder vielmehr ich bin mein Leib« (ebd., S. 180). Auf diese Erfahrung gilt es zurückzugehen, will man wie Merleau-Ponty, eine »Theorie des Leibes als Grundlegung einer Theorie der Wahrnehmung« (ebd., S. 239) etablieren. Seine Phänomenologie jedenfalls findet ihren Anfang nicht in der Durchsichtigkeit eines Selbstbewusstseins, vielmehr in der Dichte lebendiger Selbstempfindungen: Dass unser Leib »eine Art Reflexion‹ auf sich selbst« (ebd., S. 118) zu sein vermag, als Intendierender und Intendierter zugleich, bezogen auf ein Objekt, von dem er selber Subjekt ist.

Bloße Körper dagegen haben phänomenologisch betrachtet keine Intentionalität. Sie sind Dinge unter Dingen, festgelegt auf eine objektive Raum-Zeit-Stelle; unfähig nicht nur zu spontaner Bewegung und Selbstempfindung, sondern auch zu »jener Offenheit für die Welt« (ebd., S. 144), durch die sich inkarnierte Subjekte auszeichnen. »Der Leib«, kann Merleau-Ponty (ebd., S. 106) deshalb schreiben, »ist das Vehikel des Zur-Welt-seins, und einen Leib haben heißt für den Lebenden, sich einem bestimmten Milieu zugesellen, sich mit bestimmten Vorhaben identifizieren und darin beständig sich engagieren«. Wobei der Begriff des ›Zur-Welt-seins‹ (être-au-monde) an Martin Heidegger angelehnt ist, der von einem »In-der-Welt-sein« (Heidegger 1986, S. 52f.) des Menschen gesprochen hat (vgl. Boehm 1966, S. 7, Anm. d, und Maier 1964, S. 35).

Anders aber als beim »In sein« (Heidegger 1986, S. 53), das vor allem durch ›Angst‹, ›Sorge‹ und unsere ›Geworfenheit‹ in das Außen charakterisiert ist, geht es Merleau-Ponty darum, unsere Weltzugehörigkeit als das Erleben ihrer Vorgaben und Herausforderungen zu begreifen, als den

natürlichen Spielraum unseres Handelns. ›Zur-Welt-sein‹ heißt für ihn, dass wir die Dinge »eher praktisch gegenwärtig« (Merleau-Ponty 2003e, S. 27) haben – mit all unseren Sinnen, die dann freilich nicht nur »eingelassen« sind »in ein konkretes Milieu« (Merleau-Ponty 1966, S. 134), nicht nur herausgefordert werden durch »wirkliche Situationen, die gleichsam (sie( an sich ziehen« (ebd.), sondern die auch »aktiv den Reizen (der Dinge( sich zuwenden können« (ebd.). Kurz, unsere jeweiligen Weltbezüge sind das doppelte Verhältnis, diese Welten sowohl zu empfangen als auch zu verändern, sie ebenso zu übernehmen wie zu gestalten: als »Sedimentationen« (ebd., S. 158), die wir durch Erfahrung erworben bzw. angelagert haben, und als »Spontaneität« (ebd.), die »die Gegenstände gleich Spuren unserer eigenen Akte sein lässt« (ebd., S. 165).

### *Sinn und Sinnlichkeit*

So schließen Mensch und Welt in ihrem doppelten Verhältnis einen »ersten Bund« (Good 1998, S. 24): Nicht als Subjekt auf der einen und Objekt auf der anderen Seite, ein Für-sich hier und ein An-sich dort, auch nicht als deren Dialektik oder Reziprozität, vielmehr in der Weise einer »ursprünglichen Kommunikation« (Merleau-Ponty 1966, S. 379). Der Leib des Menschen und die Physiognomie der Dinge sind »Partner in einem Gespräch« (ebd., S. 370); sie »sympathisieren« (ebd., S. 251) miteinander, indem »(u(nserer Sinne die Dinge befragen, und diese ihnen antworten« (ebd., S. 369); ja mehr noch, denn für Merleau-Ponty ist unser Zur-Welt-sein »buchstäblich eine Kommunion« (ebd., S. 249) im Sinne des gleichzeitigen Ein- und Aufgehens in die bzw. der Welt.

Zum Beispiel »lausche oder blicke ich in Erwartung einer Empfindung« – und »plötzlich ergreift das Sinnliche mein Ohr oder meinen Blick und ich liefere einen Teil meines Leibes oder gar meinen ganzen Leib jener Weise der Schwingung und Raumerfüllung aus« (ebd., S. 249). Der Vergleich mit dem »Sakrament« ist dabei kein Zufall, meint es doch weder Verweisungszusammenhänge, die etwas Abwesendes nur »demonstrieren«, noch symbolische Handlungen, bei denen ein »innerer Zustand« in die Äußerlichkeit übertragen« (ebd., S. 193) würde, sondern ganz im Gegenteil und »darüber hinaus die wirkliche Gegenwart Gottes« (ebd., S. 249; Hervorhebung durch die Verf.). Statt auf etwas nur zu zeigen, sind die Gebärden oder Worte des Priesters »selbst von ihrer Bedeutung durchdrungen,

sind in gewisser Weise das selbst, was sie bedeuten« (ebd., S. 193) (vgl. Wiesing 2003, S. 113f.).

Mit Rückgriff auf Husserl, dessen Pariser Vorträgen (»Cartesianische Meditationen«) er 1929 beiwohnte, kann Merleau-Ponty deshalb auch schreiben, dass Wahrnehmung als Kommunikation »gleich einer Paarung unseres Leibes mit den Dingen« (Merleau-Ponty 1966, S. 370) funktioniert. So überträgt er, mitsamt seinen erotischen Untertönen, das damals von Husserl als Intersubjektivitätsgrundsatz verkündete Leib-Leib-Verhältnis auf die Leib-Welt-Beziehung: Wahrnehmender und Wahrgenommenes gehen eine »Symbiose« ein, »als je eigene Weise des Äußeren, auf uns einzudringen, als je eigene Weise unsererseits, es aufzunehmen« (ebd., S. 367); bzw. umgekehrt: (I)ch überlasse mich ihm, ich versenke mich in dieses Geheimnis (...« (ebd., S. 252).

Unter der Voraussetzung jedoch, dass in dieser Paarung oder Kommunikation der Leib kein bloßes Instrument und die Dinge nicht einfach sein Material sind, man also weder der Sinnlichkeit unserer Wahrnehmung noch der Physiognomie der Welt ihren jeweiligen Eigensinn verweigert. Phänomenologisch nämlich gilt es, die intellektualistische These, dass ein Sinn nur dort ist, wo wir die Sinne übersteigen, außer Kraft zu setzen – und zwar auf beiden Seiten der Gleichung: Vom Leib her, dessen Intentionalität bereits einen »Bedeutungskern« (Merleau-Ponty 1966, S. 177) enthält, »ohne erst den Durchgang durch »Vorstellungen« machen zu müssen«, (ebd. S. 170), und von der Welt her, die seine Bewegungsintentionen immer schon »erweckt« (ebd., S. 367), als »vertrauter Aufenthaltsort unseres Lebens« (ebd., S. 76). So kommt es phänomenologisch nach jener Aufwertung der Sinne auch zu deren Neubewertung: Durch sie geschieht mehr und anderes, als man ihnen bisher zugestehen wollte. In dem Maße nämlich, in dem sie unsere Wahrnehmung bestimmen und unsere Lebensvollzüge selber sind, in dem Maße stehen sie auch einer Welt offen, die sehr wohl für sich existiert, zugleich aber für uns da ist, sich als Umgebung an uns wendet. Mit anderen Worten: Schon der Leib geht »mit einem Sinn schwanger« (ebd., S. 183), ebenso wie die Gegenstände keine »stummen Impressionen« (ebd., S. 23) mehr sind, sondern eine »von selbst sich mitteilende Sprache« (ebd., S. 369). Weshalb unsere Wahrnehmung, um etwas als wahr nehmen können, jederzeit auf eine »Gabe der Natur« (ebd., S. 254; Hervorhebung durch die Verf.) angewiesen ist. Nicht setzt oder konstruiert sie die Dinge, in einem Akt souveräner Enthobenheit, durch ein »Ich denke« als ihren Urheber, vielmehr »lebt sie mit ihnen« (ebd., S. 372)

und hält sich bereit, von deren Seinsweise »durchdrungen« zu werden (ebd., S. 254).

### *Leiblichkeit und Transzendentalität*

Die »Kommunion« unseres Leibes mit den Dingen stiftet ein erstes Sinnfundament. Aber nicht derart, wie wir es von der Bewusstseinsphilosophie her kennen, als Verstandesurteil oder logische Bedeutung, vielmehr indem Merleau-Ponty (1966, S. 177) auf »einen neuen Sinn des Wortes »Sinn« abzielt, der sich im Umgang unseres inkarnierten Daseins mit den Dingen konstituiert. Denn schon das Sein-zur-Welt heißt »Sein-zur-Wahrheit« (ebd., S. 449); oder: Es gibt phänomenologisch jeweils einen Sinn vor dem Sinn zu entdecken, der deshalb »kein geringerer Sinn ist« (ebd., S. 336), sondern Zeugnis, dass unser Leib und seine Außenwelt auf »implizite Weise sich verschlingen« (ebd., S. 234).

Noch anders gesagt: Man muss im und als Verhältnis des Menschen zur Welt von einer Struktur des »immer schon« ausgehen, davon, dass dem expliziten Wissen unseres Intellekts bereits ein »geheimen Wissen der Sinne zugrunde liegt« (Good 1998, S. 87): bedeutsam und unbewusst zugleich. »(E)s »denkt sich in mir«, kann Merleau-Ponty (1966, S. 252; Hervorhebung durch die Verf.) deshalb erklären, soll nämlich meine Wahrnehmung »in aller Strenge zum Ausdruck gebracht werden, müsste ich sagen, daß man in mir wahrnimmt« (ebd., S. 253). Demzufolge trägt solches Wissen in sich den Kern einer »Entpersönlichung«; ist nicht angesiedelt auf der Ebene selbstbewusster Subjektivität, vielmehr das Ergebnis und also das »Es gibt« (Merleau-Ponty 2003d, S. 277) einer »vorgängigen Kommunikation« (Merleau-Ponty 1966, S. 371). Genau dorthin, »auf den Boden der wahrnehmbaren Welt (... (wie sie in unserem Leben, für unseren (gegenwärtigen) Leib da ist«, will sich die Phänomenologie »zurückversetzen« (Merleau-Ponty 2003d, S. 277).

Dazu ihre Methode: Ein »neuer Stil der Reflexion«, die wir dann aber nicht nur zu einer der Möglichkeiten unserer Existenz ausbilden, als Teil eben jener Welt, die sie selber kommuniziert, sondern durch die wir auch und insbesondere unsere »unreflektierte Welterfahrung wiederentdecken« (Merleau-Ponty 1966, S. 282). So wird Reflexion »radikal« im etymologischen Sinne des Wortes: ein »Rückgang auf das Unreflektierte« – was an dieser Stelle wenigstens Zweierlei bedeutet:

Erstens, dass die Phänomenologie als Transzendentalphilosophie deren klassische Variante unterläuft (vgl. Geraets 1971). Soll heißen, ihre Rezentrierung des Wissens um unser jeweiliges Zur-Welt-sein beansprucht, eine noch fundamentalere Dimension als jenes ›Cogito‹ erschlossen zu haben: die leibhaftige Wahrnehmung; diesseits aller Formalismen und jederzeit abhängig vom Wahrnehmungsgegenstand. Den Vollzug dieses »perceptual turn« (Wiesing 2003, S. 114) wird Merleau-Ponty bis in seine späten Aufsätze hinein verteidigen. Nicht immer gegen die Weltlosigkeit der Rationalisten, die Mitte des 20. Jahrhunderts keine ernsthafte Herausforderung mehr darstellten, immer öfter aber gegen die linguistischen Implikationen des Strukturalismus – dessen Verbreitung er in Frankreich gleichwohl befördert hat (vgl. Dosse 1998, S. 70f.) Unsere Wahrnehmung nämlich ist »vor aller Sprache« (Merleau-Ponty 1966, S. 61) bzw. es ist der Leib, der »schweigend hinter meinen Worten und Handlungen steht« (Merleau-Ponty 2003d, S. 277). Mit der Konsequenz, dadurch nicht nur eine weitere Wahrnehmungstheorie geliefert zu haben, sondern »philosophia prima in einem neuen Gewand« (Bermes 2003, S. XXI).

Zweitens, der phänomenologische Rückgang auf Unreflektiertes kann als eine Hinwendung zum Unbewussten gelesen werden. Nicht im Sinne Freuds, als das Fremde in unserer eigenen Seele (vgl. Frostholm 1978), auch nicht, wie schon 1942 gegen die Psychoanalyse polemisiert, als »Verzeichnis von Anomalien« (Merleau-Ponty 1976, S. 205; vgl. Waldenfels 2000, S. 182), vielmehr buchstäblich als Unter- und Vorbewusstsein:<sup>2</sup> Indem unser leibliches Zur-Welt-sein das Fundament unserer Reflexionen als deren Voraussetzung bildet; indem also Merleau-Ponty für jedes ›Ich denke‹ ein zugleich »untergründiges«, »vorobjektives« und »nicht-thetisches« (Merleau-Ponty 1966, S. 282) Leibwissen ausmacht. An anderer Stelle ist daher vom »anonymen Wesen unseres Leibes« (ebd., S. 110) die Rede: »Man sagt, der Leib habe verstanden« (ebd., S. 177), denn es gibt ein ›Es gibt‹, das wir je schon »in den Händen‹ oder in ›den Beinen‹ haben und von dem eine Vielzahl intentionaler Fäden« (ebd., S. 158) ausgeht.

So gewährt uns die Erfahrung des Leibes »Einblick in eine Form der Sinnstiftung, die nicht die eines universalen konstituierenden Bewußtseins ist (...). In ihm lernen wir eine Verknüpfung von Wesen und Existenz kennen« (ebd., S. 177) Zwar glaubt Merleau-Ponty (2003e, S. 41) noch, wir seien im Allgemeinen »die Herren über den Ablauf unserer Zustände«, durch seine Anerkennung eines ›Es denkt‹ jedoch weist er »die Idee des sich selbst völlig transparenten Bewußtseins« (Merleau-Ponty 1966, S. 434)

in die Schranken des Leibes. Dabei gilt es jenen doppelten Irrtum zu vermeiden: »(D)er eine besteht darin, nach Art der Philosophie des Bewußtseins keinen anderen Inhalt der Existenz anzuerkennen als den manifesten, in distinkten Vorstellungen ausgebreiteten Inhalt; der andere darin, nach Art der Psychologie des Unbewußten diesem manifesten Inhalt einen latenten, doch ebenfalls aus Vorstellungen bestehenden Inhalt zur Seite zu stellen« (ebd., S. 201).

### *Phänomenologie und Moderne*

Merleau-Pontys Phänomenologie der Leiblichkeit also stellt den Versuch dar, das Verhältnis von »Mensch und Welt in der ›Faktizität‹« (Merleau-Ponty 1966, S. 3) neu zu bestimmen, wobei sie »den Menschen« hinter den »objektivistischen Schemata« der Erkenntnistheorie »wieder zu erfassen« sucht (Lyotard 1993, S. 163) und sich im Anschluss an Husserl zu »den Sachen selbst« (Merleau-Ponty 1966, S. 4) auf den Weg gemacht hat: »Zurückgehen auf die ›Sachen selbst‹ heißt zurückgehen auf diese aller Erkenntnis vorausliegende Welt, von der alle Erkenntnis spricht und bezüglich deren alle Bestimmung der Wissenschaft notwendig abstrakt, signitiv, sekundär bleibt, so wie die Geographie gegenüber der Landschaft, in der wir allererst lernten, was dergleichen wie Wald, Wiese und Fluß überhaupt ist« (Merleau-Ponty 1966, S. 5).<sup>3</sup> So will sie sich frei machen vom szientifisch-intellektualistischen Paradigma, das nur Vorstellungen kennt und deren Korrelate, um eine ebenso »primordiale« (ebd., S. 489) wie »vertraute« (ebd., S. 345) Begegnung mit den Dingen selbst einzuleiten, will uns von der Welt nicht entfernen, damit wir sie beobachten oder beurteilen können, sondern Anleitung sein, das »Faktum meiner Subjektivität und das Objekt in statu nascendi wiederzufinden« (ebd., S. 257). An anderen Stellen heißt es auch, wir müssen zum »natürlichen Feld« (ebd., S. 7) all unserer Wahrnehmungen und Gedanken zurückkehren, in welchem wir als Welt, dem »Horizont aller Horizonte« (ebd., S. 381), jeweils und unhintergebar »wohnen« (ebd., S. 169).

Dabei hält Merleau-Ponty für ›natürlich‹ bzw. ›primordial‹ nicht die Teile, sondern das Ganze: jene »gründende Einheit« (ebd., S. 4), die wir selber in der Welt sind, nicht die Differenzierung unserer Lebenswelten samt der dazugehörigen »Trennung (... und Autonomie der Sinne« (Crary 1996, S. 99f.), vielmehr die »Synthese des Leibes« (Merleau-Ponty 1966,

S. 179): indem dieser ein »synergisches System« (ebd., S. 273) bildet, das zugleich »beseelt« (ebd., S. 370) ist und dadurch »Ausdruck (unserer( gesamten Existenz« (ebd., S. 198). Entsprechend geht es Merleau-Ponty um Integration statt um Separation (vgl. Gondek 2000, S. 183), um natürliche Voraussetzungen statt um künstliche Welten; sein Interesse gilt zumindest im Frühwerk nicht der Mediatisierung des Beobachtens, sondern der Wahrnehmung des Menschen (Genitivus subiectivus et obiectivus) (vgl. Windgätter 2004), nicht den Erfolgen von Naturwissenschaft und Technik, sondern dem Standhalten, auch Dagegenhalten der Philosophie. Und so scheint auch hier zu gelten, was schon Walter Benjamin über Merleau-Pontys lebensphilosophischen Vorläufer Bergson geschrieben hat: Dass dieser nämlich »vermeidet vor allem und wesentlich derjenigen Erfahrung näherzutreten, aus der seine eigene Philosophie entstanden ist oder vielmehr gegen die sie entboten wurde. Es ist die unwirtliche, blendende Epoche der großen Industrie« (Benjamin 1977, S. 187.)

Ja mehr noch, denn ausgerechnet die »Phänomenologie der Wahrnehmung« trägt das Erscheinungsjahr 1945: Merleau-Ponty versucht das ›Wohnen‹ und ›Vertrauen‹ zu einem Zeitpunkt ins anthropologisch Fundamentale zu wenden (Maier 1964, S. 69ff.), als Kriegsfolgen, Exil und Vertreibung den europäischen Alltag beherrschen. Woraus an dieser Stelle kein moralischer Vorwurf abgeleitet werden soll, als vielmehr der Verdacht, dass zentrale Kategorien der Phänomenologie eine kompensatorische Funktion erfüllen: Sie also Reaktionen auf unsere modernen Erfahrungswelten sind, um deren Krisenhaftigkeit und die damit einhergehenden Orientierungsschwierigkeiten begrifflich abzufedern, um gegen den Prozess einer »Entzauberung« der Welt »Bewahrungs«- und »Orientierungsgeschichten« (Marquard 1988, S. 13) zu erzählen. Die Phänomenologie, will das besagen, ist weder antimodern noch durch moderne Lebensweisen einfach überholt worden, vielmehr hat sie sich im Schatten des Modernisierungsprozesses konstituiert; als dessen ausgleichender Zwilling, vergeblich nahe und doch nicht fremd.

So aber wird aus ihrer Erneuerungsabsicht zugleich eine Wiederholungsbewegung – freilich ohne davon Rechenschaft abzulegen, zeigt sich Merleau-Ponty doch in seiner Phänomenologie von fernen Traditionen beeinflusst, während er seine nächste Gegenwart verschweigt; leistet er doch die ideengeschichtliche Verankerung seiner Theorie nur um den Preis, ihren zeitgeschichtlichen Boden nicht explizit zu betreten. »Die Welt ist das, was wir wahrnehmen.« (Merleau-Ponty 1966, S. 13) – Dieser phäno-

menologische Leitsatz fällt auf die Phänomenologie als Disziplin zurück. Für die Welt von 1945, aus der sie stammt, ist sie merkwürdig blind geblieben, gleichsam weltlos: ohne Selbstthematisierung; dafür mit einer »Umkehrung vor Augen«, die ihr, wie Merleau-Ponty 1946 vor der »Société française de Philosophie« erklärt, »sogar manche Christen zugestehen würden« (Merleau-Ponty 2003e, S. 54). Seine frühen Schriften, kann man von daher behaupten, verstehen sich immer auch als Sehnsuchtsfiguren. Sie nehmen Herausforderungen (Krisen, Umbrüche, Veränderungen usw.) als Anlass zur Rückbesinnung: auf der Suche nach einer Welt, der abermals das »Vermögen der Bezauberung von gleichsam sakramentaler Bedeutung« (Merleau-Ponty 1966, S. 251) eigen ist.

Was wiederum nicht dazu führen sollte, ihre Bücher einfach ad acta zu legen, sie von oben herab, mit einem abgeklärten Lächeln, beiseite zu schieben, sondern ganz im Gegenteil, ihnen jene Aufmerksamkeit entgegenzubringen, die auch Benjamin für Bergson gefordert hat: »Dem Auge, das sich vor dieser (zunächst industriellen( Erfahrung schließt, stellt sich eine Erfahrung komplementärer Art als deren gleichsam spontanes Nachbild ein. Bergsons Philosophie ist der Versuch, dieses Nachbild zu detaillieren und festzuhalten« (Benjamin 1977, S. 187). – Nichts anders gilt für Merleau-Ponty, der dadurch in seinen (für ihn unbewussten) historischen Kontext gestellt wird, um gleichwohl aus seiner Phänomenologie Theoreme des Unbewussten herauszulesen.

## 2. Der Raum als Unbewusstes

Im Spätwerk Merleau-Pontys tritt die Frage nach den sinnlichen Voraussetzungen des Bewusstseins zugunsten eines erweiterten Projektes zurück. Dabei tritt mit dem Eingeständnis, an die Grenzen jener Leib-Kategorie gestoßen zu sein, erst einmal und paradoxerweise die Hinwendung zur Geschichte der Philosophie (als Geschichte ihrer Begriffe) in den Vordergrund: Nach seinem Ruf ans *Collège de France* jedenfalls steht Merleau-Ponty seit 1953 unter dem Erwartungsdruck, eine ›eigene‹ Philosophie zu präsentieren. Die Sekundärliteratur spricht von jenen späten Jahren gerne und leider etwas undifferenziert als von einer Hinwendung zur ›Ontologie‹, d. h. zur Lehre vom Seienden selbst, und nicht mehr einer bloßen Theorie seines Erkennens. Tatsächlich aber ist diese Hinwendung eine Grundintention des ganzen Werkes.

Merleau-Ponty will nicht mehr nur dem Individuum seine konkreten Bedingungen aufzeigen, sondern eine Schablone des Ganzen entwerfen, in dem jede leibliche Wahrnehmung ihrerseits eingebettet ist: der Raum. Hinreichend viele Ansätze gab es dazu bereits in den ersten Hauptschriften, sodass von einer strikten thematischen Trennung nicht die Rede sein kann. Eher kommt es nun zu einer Akzentverschiebung, durch die es dem Phänomenologen jedoch gelingt, sich mit einem eigenen Begriff in die Philosophiegeschichte einzuschreiben, in der er meist nur als Epigone behandelt worden war. Es ist der Begriff des Raumes als dem ›Fleisch‹ der Welt, der wie kein anderes Konzept Merleau-Pontys eine immense Rezeption erfuhr (vgl. Günzel 2004a).

#### Zur »Psychoanalyse der Natur«

Im November 1960, ein halbes Jahr vor seinem Tod, notiert Merleau-Ponty: »Eine Philosophie des Fleisches ist die Bedingung, ohne welche die Psychoanalyse Anthropologie bleibt« (Merleau-Ponty 1994, S. 335). Eine Psychoanalyse aber, die um jene »Philosophie des Fleisches« bereichert ist, durch die sie »echte« Psychoanalyse werden soll, kann hier durchaus im Sinne der Kritik des wohl berühmtesten Hörers von Merleau-Ponty, Michel Foucault (vgl. Eribon 1998, S. 118), verstanden werden. Foucault warf den Humanwissenschaften sämtlich vor, nur eine historische Fiktion – das Bild des Menschen – perpetuierend zu generieren (vgl. Foucault 1994, S. 367–462). Die Psychoanalyse als »Anthropologie« wiederholt in diesem Sinne nur die Vorurteile über den Menschen im Sprachspiel der Seelenökonomie.

Damit ist dezidiert der Vorwurf an Aspekte der Freudschen Lehre formuliert, die Merleau-Ponty zu reformieren trachtet (vgl. Merleau-Ponty 1994, S. 294 und 307). Nicht aber hält dieser das normative Modell des ›Über-Ich‹ als Verkörperung repräsentativer Machtstrukturen daran für bedenkenswert, sondern allein deren »unerbittliche[] Hermeneutik« (Merleau-Ponty 2000a, S. 330), in der sie mit dem Anliegen der phänomenologischen Methode gleichzieht: »Die Übereinstimmung von Phänomenologie und Psychoanalyse ist nicht so zu verstehen, als ob ›Phänomen‹ klar ausspräche, was die Psychoanalyse verworren ausgedrückt hätte. Die Phänomenologie steht im Gegenteil im Einklang mit der Psychoanalyse durch das, was sie an ihrer Grenze untergründig andeutet oder enthüllt – durch ihre *latenten Inhalte* oder ihr *Unbewusstes*« (ebd.).<sup>4</sup> Es ist also der Begriff

des ›Unbewussten‹, den Merleau-Ponty für die wichtigste Entdeckung der Psychoanalyse hält und mithin als »[d]as Okkulte in der Psychoanalyse« (Merleau-Ponty 1994, S. 244) bezeichnet (vgl. Mayer-Drawe 1992 und Kapust 2000).

Die Methode aber, mit der das ›Fleisch‹ bzw. das ›Unbewusste‹ zu analysieren sei, ist die von Freud wie von Husserl – voneinander unabhängig – so genannte »Archäologie«. Für Merleau-Ponty stellt sie eine der »kostbarsten [Intuitionen] des Freudianismus« (Merleau-Ponty 2000a, S. 330) dar. So nutzte der begeisterte Sammler archäologischer Repliken, Sigmund Freud, nicht nur Metaphern der archäologischen Grabung oder geologischen Schichtfreilegung zur Spezifizierung des psychoanalytischen Vorgehens, sondern ließ seine Patienten im Angesicht antiker Statuen und Figuren, *ihre* Geschichte erzählen. Husserl auf der anderen Seite, war vor allem von der Idee einer Ursprungslehre (*archai-logia* oder ›Ur-Kunde‹) fasziniert, die von Seiten der a-historischen Phänomenologie weit besser zu bewältigen sei, als von einer historisch orientierten Facharchäologie (vgl. Günzel 2004).

Als wegweisend erweise sich Husserls phänomenologische »Archäologie des Bewusstseins« (Merleau-Ponty 1973b, S. 249) deshalb auch für die Psychoanalyse, da sie – nicht zuletzt im Fahrwasser der Transzendentalphilosophie – auf Bedingungen des Bewusstseins rückschließen will, die – und das ist der maßgebliche Unterschied zu Freud – selbst *nicht* Teil desselben sind: Das ›Unbewusste‹ im Sinne der Phänomenologie liegt nicht *im* Bewusstsein verschüttet oder wird *in* diesem verdrängt, sondern ist im wahrsten Sinne des Wortes *unter* ihm angesiedelt und ›trägt‹ es: Hierbei evoziert Merleau-Ponty einen Begriff des ›Unbewussten‹ zum einen im Sinne Leibniz' als subkutane bzw. physiologische Vorgänge der Wahrnehmung im ›Leib‹, zum anderen als universaler Horizont aller möglichen Welterfahrung auf dem ›Boden‹ des Erdkörpers (vgl. Günzel 2005).<sup>5</sup> – Und um dieses freizulegen, bedarf es daher zunächst nicht etwa einer Psychoanalyse des Bewusstseins, sondern einer ausgesprochenen »Psychoanalyse der Natur« (ebd., S. 335).

Die *Analyse* der ›Natur‹ (2.2) erfolgt bei Merleau-Ponty zweigleisig: Zum einen anhand der *Begriffsgeschichte*, beginnend mit der Konzeption der idealistischen Naturphilosophie Schellings, in der die Natur als das vordifferenzierte ›Absolute‹, d. h. als der Urgrund des Kosmos angesprochen wird (vgl. Merleau-Ponty 2000, S. 60ff.). Für diesen ersten Strang sind jene Mitschriften zu den Vorlesungen über den Naturbegriff der Jahre

1956–60 am »Collège de France« relevant, in denen Merleau-Ponty die Genese des Umweltgedankens im 20. Jahrhundert aus dem Naturbegriff rekonstruiert. Dazu greift er auf Ergebnisse vorausgegangener Vorlesungen über die Kritik des Leib-Seele-Dualismus bei den Nachcartesianern (Merleau-Ponty 1978) sowie über Kinder- und Entwicklungspsychologie (Merleau-Ponty 1984 und 1994a) zurück.

Zum anderen versucht sich Merleau-Ponty parallel dazu an einer ontologischen Bestimmung der Wahrnehmung (2.3), deren »wilde[s] Sein« (Merleau-Ponty 1994, S. 215) – verstanden als unverstellter Blick auf die »rohe Welt« (ebd., S. 73), – er zu ergründen sucht. Zu deren Wesenscharakterisierung wählt er den offenbarungstheologisch inspirierten Terminus ›Fleisch‹. Die betreffenden Überlegungen zu diesem Strang finden sich vor allem in seinem letzten Essay »Das Auge und der Geist« (Merleau-Ponty 2003d) sowie in Arbeitsnotizen, die der postumen Publikation seiner unvollendet gebliebenen Abhandlung über »Das Sichtbare und Unsichtbare« (Merleau-Ponty 1994) beigegeben sind.

Je nach Kontext aber geben deutsche Übersetzungen an vielen Stellen den entsprechenden französischen Terminus für ›Fleisch‹ – (*la chair* – missverständlich mit ›Leib‹ wieder. Gerade die Übersetzungen aus den körperfixierten Dekaden der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts haben sich darauf verlegt. So umgehen sie jedoch die im Französischen fehlenden Unterscheidungsmöglichkeit von ›Leib‹ als beseeltem Körper gegenüber ›Körper‹ (franz. *corps*, von lat. *corpus*, gr. *soma*, wiederum der Gegenbegriff zu gr. *psyche* für Seele) als bloßem ›Körper‹ im physikalischen Sinne oder gar als ›Leiche‹ (vgl. Waldenfels 2000, S. 14ff.) Merleau-Ponty allerdings nutzt an den Stellen, an welchen er den ›Leib‹ im Sinne des wahrnehmenden, mehr als bloß vorhandenen Körpers bezeichnet, den Ausdruck *corps propre*, ›Eigenleib‹. (Dieser Begriff geht auf den katholischen Existentialisten und geistigen Ziehvater Merleau-Pontys, Gabriel Marcel (1992), zurück, der das ›Leib-Haben‹ als notwendige Voraussetzung für das ›Leib-Sein‹ ansieht und damit die negativ besetzte Idee des possessiven Besitzes in eine implizierende Habe umwandelt).

Im Gegensatz hierzu meint *chair* bei Merleau-Ponty das Umfeld jenes Leibes, in dem dieser qua Sinnlichkeit ein- und aufgeht (vgl. Günzel 2006). Es ist dies der »bevölkerte[] Raum« (Merleau-Ponty 2000, S. 47), der sich stets nur qualitativ darbietet und keinesfalls auf seine bloße Geometrie reduziert werden darf. Entgegen der seit Kant, Hegel und spätestens Husserl üblichen Syntheseveruche von Empirismus und Rationalismus strebt

Merleau-Ponty mit seinem erweiterten Raumbegriff dabei vielmehr nach einer empirischen Begründung des rationalistischen Denkbildes (vgl. Priest 1998, S. 101).

In Anlehnung an die Genesis-(Re)Interpretation des Johannesevangeliums drückt ›Fleisch‹ (gr. *sarx*) die Inkarnation des (göttlichen) ›Wortes‹ (gr. *logos*) aus; ist also der (immaterielle) Sinn in (materieller) Sinnlichkeit. Von dieser inkludierenden Differenzialität, deren Struktur Merleau-Ponty vielerorts als Chiasma (gr. für ›Kreuz‹) beschreibt, weil sich so die beiden Bereiche im Unbewussten überlagern und ineinander verwinden (vgl. Boehm 1981 und Herkert 1987), zeugt auch der zärtliche Klang des Wortes ›chair‹ (als homophon zu *cher*, franz. für ›lieb‹) – im Gegensatz zum Denotat-freien, nicht nur seiner Kleidung, sondern auch seiner Haut beraubten Leibes, der nun seine Begrenzung verloren hat und sich im Umraum auflöst (vgl. Carvalho 2000, S. 295).

Dieses Bild steht zuletzt dafür, dass die zuvor verborgenen und geschützten Nerven nun blank liegen und direkt in Kontakt mit der Außenwelt stehen. Merleau-Pontys diesbezüglicher Lieblingsausdruck von Bergson besagt, dass der Leib »bis zu den Sternen [reicht]« (zit. n. Merleau-Ponty 1994, S. 83). Im Kontext der Phänomenologie drückt dies wiederum aus, dass Wahrnehmung einerseits zwar intellektuell vermittelt sein mag sowie auf der Gegenseite auch biologisch erklärbar ist, sich aber für den Wahrnehmenden doch immer *direkt* in Unmittelbarkeit ereignet. – Insofern ›existiert‹ (lat. *ex-sistere*, hinausstehen) das sinnliche Substrat des ›Fleisches‹ tatsächlich: Es ist das ausgedehnte »Zwischen« (Waldenfels 1994, 69), das Innen und Außen trennend verbindet. An die Stelle des Dualismus von Denken und Sein tritt nun »[d]as Fleisch der Welt« als eine »Ungeteiltheit«, die sowohl »das ich bin« als auch »de[n] ganzen Rest[]« (ebd., S. 321) umfasst.

#### *Von der ›Natur‹ zur ›Umwelt‹: Das Unbewusste virtuell*

War es eine Errungenschaft des 17. Jahrhunderts, von ›Welt‹ als dem Diesseits zu sprechen, so vollzog sich die Wende von der Neuzeit zur Moderne mit der Bewusstwerdung des ›Umweltcharakters‹ jener Welt. Das Wort selbst gibt im Deutschen seit Anfang des 19. Jahrhunderts, etwa bei Goethe, das französische *milieu* wieder, auf welches Merleau-Ponty nach anfänglichem Gebrauch schließlich bewusst verzichtet (vgl. Boer 1978, S.

81–101). In diesem Verzicht schwebt ihm weniger die Idee der ›Mitte‹ vor, in der er den Leib als Medium gerade angesiedelt sieht (und in welchem Sinne er ›milieu‹ in seinen frühen Texten verwendet), sondern die despektierliche Assoziation eines homogenen Gemenges. – ›Welt‹ ist immer Welt für ein Bewusstsein, Raum aber zunächst nur ein Behältnis. ›Umwelt‹ ist seinerseits ein Lehnwort aus dem Dänischen *omverden*, ›umgebendes Land‹ oder ›umgebende Welt‹. (Bezeichnenderweise tritt der Begriff der ›Umwelt‹ an die Stelle nicht nur des Begriffs ›Milieu‹, sondern auch desjenigen der ›Welt‹ – lat. *mundus* –, wobei dieser Ausdruck seiner Etymologie nach gerade den Umstand der Öffnung hervorkehrt. Die Betonung der ›Umwelt‹ markiert so auch einen ›Verschleiß‹ des Welt-Begriffs.)

Die Einführung als wissenschaftlicher Begriff lässt sich dezidiert auf eine Person zurückführen: den Biologen Jakob Johann von Uexküll (1909). Er versteht die Biosphäre als ausgeprägten Zeichenraum, in dem sich die Lebewesen interpretierend einfügen und bewegen. – Dass ›ich‹ mich im Raum befinde, ja, dass überhaupt ›Ich‹ einen Raum *hat*, ist ein ›Effekt‹ des somatischen Koordinatensystems, des menschlichen Gleichgewichtsorgans (Vestibularapparat), das im Innenohr lokalisiert ist und die drei Dimensionen des Raumes über die Richtungsbewegung erfühlen kann. Damit ist der orientierte, geographische Raum auch der Ursprung des geometrischen Raumes: »Mein Leib ist ein Ding-Ursprung, ein Nullpunkt der Orientierung. Er gewährt mir stets eine Art von Bezugspunkt. [...] Er ist das Maß aller räumlichen Bedingtheiten« (Merleau-Ponty 1973b, S. 245).

Merleau-Ponty greift also unter Beibehaltung des deutschen Begriffs auf das ›Umwelt‹-Konzept Uexkülls zurück: »Die Umwelt markiert den Unterschied zwischen der Welt, so wie sie an sich als Welt existiert, und der Welt von diesem oder jenem Lebewesen. Sie ist eine intermediäre Wirklichkeit zwischen der Welt, so wie sie für einen absoluten Beobachter existiert, und einem rein subjektiven Bereich« (Merleau-Ponty 2000, S. 232). – Schon in »Phänomenologie der Wahrnehmung« schrieb Merleau-Ponty: »Der Raum ist kein (wirkliches oder logisches) Milieu, in welches die Dinge sich einordnen, sondern das *Mittel*, durch welches eine Stellung der Dinge erst möglich wird.« (Merleau-Ponty 1966, S. 284; Kursivierung durch Verf.) Und analog dazu »[ist] die Orientierung im Raum [...] nicht ein lediglich kontingenter Charakter des Gegenstandes, sie ist selber *Mittel*, vermöge dessen wir ihn erkennen und seiner als Gegenstand bewusst sind« (ebd., S. 295; Kursivierung durch die Verf.).

Zur Untermauerung seiner Thesen eines wahrnehmungsspezifischen

Raumes greift Merleau-Ponty auch auf gestaltpsychologische Versuche Max Wertheimers zurück, in denen Probanden mit umfassenden Sehtäuschungen konfrontiert werden, diese aber ihren ›Leib‹ (als zentrale Wahrnehmungsinstanz) in die neue Situation einpassen können: So ›sehen‹ Versuchspersonen, die eine Brille tragen, welche ihnen die Welt auf dem Kopf stehend präsentiert, oder die in Räume geführt werden, welche durch eine Spiegelinstallation als geneigt erscheinen, die Räume nach einer Zeit der Adaption ›richtig‹ herum bzw. den Boden ›gerade‹. Dies ist eine wesentliche Leistung des Unbewussten als Prinzip der ›Umwelthaftigkeit‹: Künstliche Räume werden vermittels der leiblichen Orientierung zur ›zweiten Natur‹: Der »virtuelle[] Raum‹ überlagert« nun »den objektiv punktuellen Raum‹ der Cartesianischen Geometrie (Merleau-Ponty 2003a, S. 105). – Dies führt zu einer Differenzierung zwischen geographischer und leiblicher Umwelt: »Während die geographische Umwelt die eine und selbe bleibt, ändert sich jeweils die Verhaltensumwelt« (Merleau-Ponty 1973, S. 196).

Mit Wertheimer spricht Merleau-Ponty deshalb von einem »*Raumniveau*« (Merleau-Ponty 1966, S. 290), von dem der Körper *als* Leib ausgeht. Diese entspricht in etwa der Nordung des Kompasses oder der Eichung einer Waage, insofern sich der Mensch im Raum ausrichtet: ›Niveau‹ bezeichnet dabei die *Lage* des ursprünglichen, d. h. herkömmlichen Raumes. Dazu gehört aber nicht nur die Lage des leiblichen Koordinatensystems, sondern genauso, ob der Raum überhaupt eine solch geradlinige Messung zulässt (und natürlich die ›Erdschwere‹ – der Einfluss der Gravitationskraft). Denkbar wären auch Räume, die im Sinne nicht-euklidischer Geometrie gekrümmt sind und den Orientierungsverlauf in ›Bögen‹ fordern.

So gibt es Kulturen, in denen die Innenseiten von gebauten Räumen keine Ecken haben, sondern nur Rundungen. Ein distinktes ›vorn‹ und ›hinten‹ ist damit nicht zu bezeichnen, da man keinen Punkt anvisieren oder anzeigen kann, sondern nur gekrümmte Flächen, die sich vor oder hinter dem Körper befinden. – Dennoch ist diese Lebenswelt nicht weniger vollkommen als diejenige des Mitteleuropäers: »Die Konstitution eines Raumniveaus ist nichts anderes als eines der Mittel zur Konstitution einer vollen Welt [...].« (ebd., S. 292) Doch auch innerhalb einer Kultur kann es verschiedene ›Räume‹ geben, die verschieden sind von anderen, aber dennoch absolut gelten: so hat der Nachraum andere Qualitäten, d. h. ein anderes (Raum-)›Niveau‹ als der Tagraum. Dies liegt zunächst daran, dass

im Dunklen andere Sinne stärker benötigt werden als im Hellen. Das Sehen tritt zurück und stattdessen wird das Fühlen (des Untergrunds oder von Gegenständen) relevant, um sich im Raum bewegen zu können. Andersartig ist der ›Nachtraum‹ aber auch durch seine spezifische Bedeutung, die nicht der unmittelbaren Wahrnehmung geschuldet ist: Ein Kind, dem Märchen erzählt wurden, in denen in dunklen Räumen Böses lauert, wird einen schlecht beleuchteten Keller anders betreten und sich anders in ihm fortbewegen als ein Erwachsener oder auch ein Altersgenosse, der die Geschichten nicht kennt, vergessen oder überwunden hat.

All dies gehört zur Rede von ›mythischen Räumen‹, die Merleau-Ponty im Anschluss an Arbeiten von Ethnologen und Psychologen sowie von Ernst Cassirers Phänomenologie symbolischer Weltordnungen aufnimmt (vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 76 u. 152). – ›Mythisch‹ wird ein Raum nicht durch seine ›objektive‹ Gestaltung, sondern durch zugehörige Bedeutungen: Kindern spricht Merleau-Ponty demgemäß zu, dass sie in ihrem besonderen Entwicklungszustand einen unverstellten Zugang zur symbolisch-mythischen Ebene erschließen: »Das Kind lebt in der Welt nicht mit zwei Polen, so wie sie für den wachen Erwachsenen gegliedert ist; es bewohnt vielmehr eine Zone der Ambiguität, in der das Oneirische haust« (Merleau-Ponty 1994a, S. 235).

Mit diesem ungewöhnlichen Terminus (von gr. *oneiron*, Traum), welcher eigentlich den kulinarischen Aspekt, den ›Gefühlsanteil‹ halluzinogener Stoffe, von Tabak bis zu Opiaten, bezeichnet, will Merleau-Ponty abermals auf die umfassende Bedeutung der in diesem Bereich vorhandenen »›Ultra-Dinge‹« (ebd., S. 251) abheben; so genannt nach dem französischen Psychologen Henri Wallon, der von Merleau-Ponty als ein Gegenspieler zum Entwicklungsdenken Jean Piagets ins Spiel gebracht wird: Dinge dieser Art sind (begrifflich) nie vollständig bestimmbar, da sie »durch kontrollierte Ortsveränderung seines [sc. des Kindes] Leibes nicht willkürlich variier[t]« (ebd.) werden können.

Die extreme Präsenz dieser ›Dinge‹ aber fordert notwendig eine unbewusste, symbolische Verarbeitung, mittels derer Kinder eine – ihnen entwicklungspsychologisch zumeist vorenthaltene – Sozialität zugesprochen wird, die von geradezu ›kosmischem‹ Ausmaß ist: »Himmel und Erde sind z. B. ›Ultra-Dinge‹, die vom Kind immer in unvollständiger Weise bestimmt sind« (ebd.). Deren »Anwesenheit [setzt]«, so Merleau-Ponty, einen »vorobjektiven Raum voraus«, mithin ein Raumverständnis, das anders als die objektive Geometrie ein Weltbild über die Grenzen einer

gegebenen Umwelt hinaus, unmittelbar ansichtig werden lässt. Die Welt des Kindes ist deshalb von Ultra-Dingen bevölkert, die ihm die Welt als eine große Erzählung erscheinen lassen.

Bei Erwachsenen hat sich die Zahl der ›Ultra-Dinge‹ in ihrer Lebenswelt durch eine Komplexitätssteigerung der begrifflichen Welterfassung zu Lasten deren sinnlich-emotionaler Wahrnehmung vermindert: einzig der »Tod« (ebd., S. 252) als das letzte ›Mythem‹ mag in der Erwachsenenwelt noch ein ›Ultra-Ding‹ geblieben sein. Was dem entwickelten Kind aber aus jener Zeit erhalten bleibt, ist der »virtuelle Raum«, wie ihn Merleau-Ponty hier wörtlich mit Wallon bezeichnet, der erst den »stabilen Raum« (1976, S. 105), in dem der Mensch konkret lebt, möglich macht und ihn durch die »mythische[n] und oneirsche[n] Komponenten« (1994, S. 43) mit strukturiert (vgl. Métraux 1976).

Entgegen Piagets (protestantisch geprägter) Vorstellung einer kontinuierlichen Rationalitätsentwicklung (vgl. Meyer-Drawe 1986 und Liebsch 1992, S. 381ff.), sind nach Wallon in jeder Entwicklungsstufe andere Welt-sichten und damit zueinander inkompatible Deutungsmuster vorhanden, in denen jeweils eine komplette Reorganisation des Bewusstseinsfeldes stattfindet. Nach Merleau-Ponty bildet sich schon beim Kind ein vorgängiger, »gemeinsame[r] Lebensblock« (1994, S. 28) zwischen dem erst im Erwachsenenleben getrennten ›Innen‹ und ›Außen‹ heraus, wobei das Kind in einer »Kommunikation mit der Welt« lebt, »die älter ist als alles Denken« (1966, S. 296). Hier tritt nun das Unbewusste nicht nur als Raumbeziehung, sondern zugleich als übergeschichtliches Faktum zu Tage: »Alles verweist uns zurück auf die organische Beziehung des Subjektes und des Raumes, auf jenen Anhalt des Subjekts an seiner Welt, der der Ursprung des Raumes ist« (ebd., S. 293). »Da nun jedes erdenkliche Sein sich direkt oder indirekt auf die Wahrnehmungswelt zurückbezieht, diese aber nur zu erfassen ist durch ihre Orientierung, sind also Sein und Orientiert-Sein nicht voneinander trennbar; der Raum ist nicht mehr zu ›begründen‹, die Frage nach einem Grundniveau liegt am Horizont all unserer Wahrnehmungen, der grundsätzlich nie in ausdrücklicher Wahrnehmung zu erreichen und thematisieren ist.« (Merleau-Ponty 1966, S. 296) Merleau-Pontys These von 1945, wonach es keine räumliche Verankerung des Seins als diejenige Tatsache des (orientierten) Räumlich-Seins gibt, wird im Spätwerk unter dem Einfluss von Husserls phänomenologischer Archäologie (vgl. Merleau-Ponty 1973b, S. 248ff. u. 2000, S. 116ff.) dahingehend konkretisiert, dass der sich stetig verschiebende Horizont des Orientierungsraums

seinerseits in einer Sinnlichkeit des Erdkörpers wurzelt: »Wie die Erde per definitionem einzig ist, jeder Boden, den wir betreten, sogleich zu einer Heimstätte wird, so werden die Lebewesen, mit denen die Kinder der Erde zukünftig kommunizieren werden, zu Menschen – oder, wenn man will, die Erdenmenschen zu Varianten einer allgemeineren Menschheit, die einzig bleiben wird. Die Erde ist die Matrix unserer Zeit wie unseres Raumes: Jeder konstruierte Zeitbegriff setzt unsere Urgeschichte als leibliche Wesen voraus, die mit einer einzigen Welt kompräsent sind« (Merleau-Ponty 2003c, S. 273). – So wird, noch einmal in romantisch-ganzheitlicher Tradition, der Planet selbst zum universal(en) ›Unbewussten‹; will sagen: *Chair* steht bei Merleau-Ponty nicht länger nur für den menschlichen Leib, sondern für die Erde als Ur(sprungs)raum aller möglichen Umwelten, die in die Wahrnehmung ›hineinstehen‹ (vgl. Podoroga 1995, S. 134).

### *Sichtbarkeit und Unbewusstes*

Entlang der Arbeiten Paul Cézannes (1839–1906) erläutert Merleau-Ponty in seinem letzten Essay die Vorstellung vom Raum als dem ›Fleisch der Welt‹ anhand dessen, was sich dem Auge ›zu sehen gibt‹. Vor allem Cézannes späte Werke lassen sich als Darstellungen entschlüsseln, in denen jeder einzelne Bildausschnitt so gearbeitet ist, als ob er im Zentrum des Sehfeldes liegt (vgl. Crary 2002, S. 225–283). (Physiologisch ist geordnetes Sehen auf die Bewegung der Augen – das ›Abtasten‹ des Blickfeldes – angewiesen, um zunächst das ›Ganze‹ in den Blick zu bekommen und erst dann sich auf Details zu konzentrieren. Bilder sind in diesem Sinne – gleich der Wirklichkeit – immer erst zu ›lesen‹ und können, je nach Detailreichtum, nicht intuitiv erfasst werden.) Das sehstarke Zentrum des Auges muss über die relevanten (d. h. auffälligen und für die Struktur entscheidenden) Punkte geführt werden, da an seinen Rändern die Sehleistung gering ist: Es kommt dort zu Verzerrungen und Farbabschwächungen.

Die »mathematisch völlig [...] rationalisier[te]« (Panofsky 1998, S. 739) Raumdarstellung der Zentralperspektive seit der Renaissance geht dagegen von einem unmöglichen Auge aus, das an jedem Punkt die gleiche Sehkraft besitzt, zugleich aber ›fixiert‹ ist – ein idealisiertes Raumsehen: »Der Raum ist an sich, oder vielmehr, er ist das An sich par excellence, seine Bestimmung ist, an sich zu sein. Jeder Punkt des Raumes ist, und er wird dort gedacht, wo er ist, der eine hier, der andere dort, der Raum ist die Evidenz

des Wo. Orientierung, Polarität, Umhüllung sind in ihm abgeleitete Phänomene [...]« (Merleau-Ponty 2003d, S. 294). Tatsächlich aber würde eine solche Stillstellung über die Zeit hinweg zunächst zu einem Verblässen des Randes und schließlich gar zu einem Verlust auch der Deutlichkeit im Zentrum führen.

Cézanne nun will beide Varianten vereinen, ideales und reales Sehen: Er »verankert« in seinen Bildern »zwei unvereinbare Arten der Raumbehandlung ineinander« (ebd., S. 263), welche direktes Schauen auf ein Zentrum an jeder Stelle des Bildes realisiert, d. h. alle Momente intensiven Sehens durch die Zeit hindurch in der Gegenwart eines Bildes vereinigt. Damit evoziert er in manchen seiner Stilleben nicht nur einen beunruhigenden Seheindruck (ähnlich dem Sehen mit Stereoskop), da deren Gegenstände zwar als erkennbare Objekte, aber entgegen der Einheitsperspektive aus dem jeweils direkten Blickwinkel eines leicht variierten Beobachterstandpunktes gezeigt werden, sondern lässt in anderen Gemälden auch eine überbordende Farbintensität zu Tage treten, die mit der traditionellen Bildkonvention der größten Helligkeit in thematischen Bildzentrum bricht.

Dass die »Natur«, Cézannes Äußerung zufolge, »im Inneren« (zit. n. ebd., S. 281) (des Seins) ist, heißt, dass sich »das Sehen aus der Mitte der Dinge heraus vollzieht oder ereignet« (ebd., S. 280). Zwar sind die Gegenstände in unserem Bewusstsein, es selbst aber ist – aufgrund des Intentionalitätsgrundsatzes – die Wahrnehmung eines Außens. Entsprechend verlagern Cézannes Gemälde die subjektive Sicht der Gegenstände, ihr Wahrgenommen-Sein zurück ins Außen; dorthin, wo die Eindrücke ihren (phänomenologisch-archäologischen) Ursprung haben: »Es gibt [...] zwei Arten von räumlicher Darstellung: In der einen Art wird der Raum von außen her gesehen, wobei der Künstler dann selbst den Raum zu überfliegen scheint. [...] Er schwebt über ihm wie ein ›Geist‹. Demgegenüber ist der Raum in der anderen Art [...] zum größten Teil bloß angedeutet. [...] In diesem Fall steht der Künstler mitten im Raume oder in der Landschaft. Genauer besehen [...] schließt sich der Raum hinter uns zu, er umschließt uns« (Merleau-Ponty 1973a, S. 229f.).

Die (Ultra)Dinge »umgeben« (Merleau-Ponty 2000, S. 182) dabei den Betrachter: »Das Sichtbare um uns scheint in sich selbst zu ruhen. Es ist so, als bildete sich unser Sehen inmitten des Sichtbaren, oder so, als gäbe es zwischen ihm und uns eine so enge Verbindung wie zwischen Meer und dem Strand« (ebd., S. 172f.). So verschränken sich in Cézannes Landschaftsdarstellungen ›Natur‹ und ›Bild‹ (im zweifachen Sinne von Vor- und

Darstellung), indem beide einander inkludieren (vgl. Boehm 1986). Cézanne malt die vom Menschen wahrgenommene, aber gerade um diesen reduzierte Natur, die somit »verwurzelt« ist »in einem Grunde unmenschlicher Natur« (Merleau-Ponty 1966, S. 374), dem »rohen« oder »wildten Sein«. Dieser »Impressionismus« stellt damit letztlich nicht mehr Natur dar, sondern zeigt das »Denken« selbst, welches »stumm[]« ist (Merleau-Ponty 2003d, S. 316).

Was Cézanne damit nach Merleau-Ponty zuletzt erschließt, ist die ureigene »Tiefe« des Raumes, die mit der Cartesianischen Geometrie getilgt wurde: Der eigentliche Leitsinn, auf dessen Grundlage er den Raum als *res extensa* bestimmte, war weniger das Sehen denn das Tasten: Im Anschluss an Johannes Keplers Darlegung der optischen Gesetze hat Descartes (u. a. in seiner »Dioptrik« von 1637 – sie soll aufgeschlagen neben Merleau-Pontys Sterbebett gelegen haben ...) das »Sehen« des Raumes als ein *Begreifen* desselben, im wörtlichsten Sinne, konzipiert: Als Analogie dient Descartes (1954, S. 70ff.) ein Blinder, der die Welt mittels eines Stocks ertastet. Die Widerständig- bzw. Gegenständlichkeit der Objekte übersetzt sich mit seiner Hilfe in Nervenreize, die von seiner Hand aus Impulse ans Gehirn übermitteln, wo dann Vorstellungen der Gegenstände erzeugt werden, die mit ihrem Aussehen nicht übereinzustimmen brauchen, sie aber dennoch repräsentieren. Auf das »gesunde« Sehen übertragen, ist in Descartes Analogie ein angenommener Sehstrahl des Auges jener Tast-Stock: In der haptischen Optik des Cartesianischen Paradigmas wird deshalb jeder Gegenstand zur Oberfläche und jede Entfernung zur messbaren Distanz. Doch das Auge des Menschen sendet keine Strahlen aus, welche die Dinge in einem geometrischen Raster erfassen.

Dem »eigentlichen« Sehen ist nach Merleau-Ponty dagegen vielmehr eigen, dass es Distanzen überwinden, zugleich Vordergrund wie Hintergrund wahrnehmen kann, die Dinge in ihren Ausdehnungen wahrnimmt und verdeckte Stellen im Sehfeld oder gänzlich Abwesendes ergänzt. Gemälde des haptischen Paradigmas machen jedoch alle Gegenstände »flach«. Sie wirken trotz oder gerade wegen der Zentralperspektive »leblo«. Die perspektivische Malerei wie auch die Photographie verfehlen die ursprüngliche Räumlichkeit, da sie die Objekte im Raum rein verfahrenstechnisch auf eine Fläche projizieren, um sie zweidimensional abbilden zu können. Cézanne gibt den Raum dadurch wider, dass die Gegenstände auf der Oberfläche der Leinwand den Betrachter zwingen, eine originäre Ansicht zu sehen (und zu denken), wodurch die ursprüngliche Räumlich-

keit in den Bildern quasi *zwischen* den Gegenständen auftaucht, welche die »Wiederentdeckung der primordialen Tiefe« (Merleau-Ponty 1966, S. 310) ermöglicht. »Die Tiefe ist das Mittel, das die Dinge haben, fasslich zu bleiben, Dinge zu bleiben [...] Ohne sie gäbe es keine Welt und kein Sein [...]« (Merleau-Ponty 1994, S. 279) – Cézanne bringt so die von der Tradition vergessene »natürliche[] Welt« (Merleau-Ponty 2003, S. 10) ins Bewusstsein zurück.

Merleau-Ponty ist geradezu besessen von der Überwindung des Galileisch-Cartesianischen Raumentwurfs (vgl. Jay 1994, S. 267). Sein originärer Schachzug bestand in dem Nachweis, dass der absolute Raum der Repräsentation im wesentlichen »blind« ist, da er nach einer Metrisierung des Raumes strebt: Descartes' Raum ist »jenseits jedes Gesichtspunktes, jeder Verborgenheit und aller Tiefe, ohne jede wirkliche Dichte« (Merleau-Ponty 2003d, S. 295). – Der vermessende »Blick besiegt die Tiefe nicht, er umgeht sie« (Merleau-Ponty 1994, S. 279). Diese Tiefe ist denn auch für Merleau-Ponty identisch mit dem eigentlichen Bewegungsraum des Menschen als Möglichkeit, die der Raum bietet, sich orientierend in der Welt zu bewegen. Oder in Rückübertragung auf die »Archäologie des Bewusstseins« bzw. die »Psychoanalyse der Natur«: *Der Raum ist das Unbewusste des Leibes ebenso wie der Leib das Unbewusste des Denkens ist*. Descartes' Bestreben war es, das Bewusstsein aus jenem Raum herauszulösen. Merleau-Ponty möchte nicht nur den Raum als eigentlichen Ort leiblicher Wahrnehmung rehabilitieren, sondern dem Raum damit auch das Bewusstsein zurückerstatten.<sup>6</sup>

## Literatur

- Baas, B. (1996): Die phänomenologische Ausarbeitung des *Objekts a*: Lacan mit Kant und Merleau-Ponty. In: *RISS* 33/34, S. 19–60.
- Benjamin, W. (1977): Über einige Motive bei Baudelaire. In: Ders.: *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften. Frankfurt/M. (Suhrkamp), S. 185–229 (1939).
- Bermes, C. (2002): Medialität – anthropologisches Radikal oder ontologisches Prinzip? Merleau-Pontys Ausführungen der Phänomenologie. In: Ders., J. Jonas, & K.-H. Lembek (Hg.) (2002): *Die Stellung des Menschen in der Kultur*. Würzburg (Königshausen & Neumann), S. 41–58.
- Bermes, C. (2003): Wahrnehmung, Ausdruck und Simultanität. Merleau-Pontys phänomenologische Untersuchungen von 1945 bis 1961. In: M. Maurice Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist*. Philosophische Essays. Hamburg (Meiner), S. XI–LIII.

- Boehm, G. (1986): Der stumme Logos, in: A. Métraux & B. Waldenfels (Hg.) (1986): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München (Fink), S. 287–304.
- Boehm, R. (1966): Vorrede des Übersetzers. In: M. Merleau-Ponty: Die Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin (de Gruyter), S. V–XX.
- Boehm, R. (1981): \_\_\_\_\_. Merleau-Ponty und Heidegger. In: Ders. (1981): Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Den Haag (Nijhoff), S. 191–215 [1970].
- Boer, K. (1978): Maurice Merleau-Ponty. Die Entwicklung seines Strukturdenkens. Bonn (Bouvier).
- Crary, J. (1996): Techniken des Betrachters. Sehen und Moderne im 19. Jahrhundert. Dresden, Basel (Verlag der Kunst) (1990).
- Crary, J. (2002): Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur. Frankfurt/M. (Suhrkamp) [1999].
- Descartes, R. (1954): Dioptrik. Meisenheim/G. (Hain) [1637].
- Dosse, F. (1998): Geschichte des Strukturalismus. Bd. 1: Das Feld des Zeichens, 1945–1966. Hamburg (Junius) [1991].
- Eribon, D. (1998): Michel Foucault und seine Zeitgenossen. München (Boer) [1994].
- Foucault, M. (1992): Einleitung, In: L. Binswanger (1992): Traum und Existenz, Bern/Berlin (Gachnang & Springer), S. 7–93 [1954].
- Foucault, M. (1994): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt/M. (Suhrkamp) [1966].
- Frosthalm, B. (1978): Leib und Unbewußtes. Freuds Begriff des Unbewußten interpretiert durch den Leib-Begriff Merleau-Pontys. Bonn (Bouvier).
- Geraets, T. F. (1971): Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception. La Haye (Nijhoff).
- Gondek, H.-D. (2000): Der Leib, das Unbewußte und das Fleisch. In: R. Guilian (Hg.) (2000): Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften. München (Fink), S. 179–198.
- Good, P. (1998): Maurice Merleau-Ponty. Eine Einführung. Düsseldorf/Bonn (Parerga).
- Günzel, S. (2004): *Zick-Zack* – Edmund Husserls phänomenologische Archäologie. In: S. Altekamp & K. Ebeling (Hg.) (2004): Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Künsten und Medien. Frankfurt/M. (Fischer), S. 98–117.
- Günzel, S. (2004a): Zur Rezeption von Merleau-Pontys Raumbegriff in Ästhetik, Film-, Gender- und Wahrnehmungstheorie, Philosophie, Psychologie und Psychoanalyse sowie Kultur-, Medien-, Politik- und Sozialwissenschaften. Ein Literaturbericht. In: E. W. Orth & K. H. Lembeck (Hg.) (2004): Phänomenologische Forschungen, Hamburg (Meiner), S. 253–315.
- Günzel, S. (2005): Zur Archäologie von Erde, Leib und Lebenswelt – Grenzbestimmungen der Phänomenologien Husserls und Merleau-Pontys nach Nietzsches. In: H. R. Sepp (Hg.) (2005): Friedrich Nietzsche und die Phänomenologie. Würzburg (Königshausen & Neumann).
- Günzel, S. (2006): Maurice Merleau-Ponty, Darmstadt (WBG).
- Gurwitsch, A. (1929): Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studie

- über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie, in: Psychologische Forschung. Zeitschrift für Psychologie und ihre Grenzwissenschaften 12 (4), S. 279–382.
- Heidegger, M. (1986): Sein und Zeit. Tübingen (Niemeyer) (1927).
- Herkert, P. (1987): Das Chiasma. Zur Problematik von Sprache, Bewußtsein und Unbewußtem bei Maurice Merleau-Ponty. Würzburg (Königshausen & Neumann).
- Jay, M. (1994): Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought, Berkeley/Los Angeles (UCP) [1993].
- Kapust, A. (2000): Der sogenannte ›barbarische Rest‹ der Natur und sein heimlicher Logos. Zum Projekt einer ›Psychoanalyse der Natur‹. In: R. Guilian (Hg.) (2000): Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften. München (Fink), S. 243–264.
- Lacan, J. (1987): Vom Blick als Objekt Klein *a*. In: Ders. (1994): Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar. Buch XI (1964). 3. Aufl., Berlin (Quadriga) [1973], S. 71–126.
- Lacan, J. (1994): Maurice Merleau-Ponty. In: Ders. (1994): Schriften III. 3. Aufl., Berlin (Quadriga) [1966], S. 237–249 [1961].
- Lebrun, G. (1991): Zur Phänomenologie in der *Ordnung der Dinge*, In: F. Ewald & B. Waldenfels (Hg.) (1991): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Frankfurt/M. (Suhrkamp), S. 15–38 [1989].
- Liebsch, B. (1992): Spuren einen anderen Natur. Piaget, Merleau-Ponty und die ontogenetischen Prozesse. München (Fink).
- Lyotard, J.-F. (1993): Die Phänomenologie. Hamburg (Junius) (1954).
- Maier, W. (1964): Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty. Tübingen (Niemeyer).
- Marquard, O. (1988): Verspätete Moralistik. Bemerkungen zur Unvermeidlichkeit von Geisteswissenschaften. In: Kursbuch 91. Wozu Geisteswissenschaften? Berlin (Rotbuch), S. 13–18.
- Marcel, G. (1992): Entwurf einer Phänomenologie des Habens (1933). In: Ders. (1992): Hoffnung in einer zerbrochenen Welt? Vorlesungen und Aufsätze. Paderborn/München/Wien/Zürich (Schöningh), S. 87–103 [1935].
- Melle, U. (1983): Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty. Den Haag/Boston/Lancaster (Nijhoff).
- Merleau-Ponty, M. (1966): Die Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin (de Gruyter) (1945).
- Merleau-Ponty, M. (1973): Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie (Vorlesung 1950/51 und 1951/52). In: Ders. (1973): Vorlesungen I. Berlin – New York (de Gruyter), S. 129–226 und 354–388 [1952].
- Merleau-Ponty, M. (1973a): Cartesianische und zeitgenössische Ontologie. In: ebd., S. 229–236 und 389f.
- Merleau-Ponty, M. (1973b): Xavier Tilliette: Husserl und der Naturbegriff (Nachschrift aus einer Vorlesung von Merleau-Ponty am 14. und 25. März 1957). In: ebd., S. 241–254 und 392 [1965].

- Merleau-Ponty, M. (1976): Die Struktur des Verhaltens. Berlin – New York (de Gruyter) [1942].
- Merleau-Ponty, M. (1978): L'union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947–1948). Paris (Vrin) [1968].
- Merleau-Ponty, M. (1984): Die Prosa der Welt. München (Fink) [1969].
- Merleau-Ponty, M. (1988): The Philosophy of Existence (17. Nov. 1959). In: H. J. Silverman (Hg.) (1988): Philosophy and Non-Philosophy Since Merleau-Ponty. New York/London (Routledge), 129–139 [1966].
- Merleau-Ponty, M. (1994): Das Sichtbare und das Unsichtbare gefolgt von Arbeitsnotizen. München (Fink) [1964].
- Merleau-Ponty, M. (1994a): Keime der Vernunft. Vorlesung an der Sorbonne 1949–1952. München (Fink) [1964/88].
- Merleau-Ponty, M. (2000): Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956–1960. München (Fink) [1968/95].
- Merleau-Ponty, M. (2000a): Vorwort (zu Angelo Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*). In: R. Guliani (Hg.) (2000): Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften. München (Fink), S. 325–331 [1960].
- Merleau-Ponty, M. (2003): Der Zweifel Cézannes. In: M. Merleau-Ponty (2003): Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Hamburg (Meiner) S. 3–27 [1945].
- Merleau-Ponty, M. (2003a): Schrift für die Kandidatur am Collège de France (1951/52). In: ebd., S. 99–110 [1962].
- Merleau-Ponty, M. (2003b): Das indirekte Sprechen. In: ebd., S. 111–175 (1952).
- Merleau-Ponty, M. (2003c): Der Philosoph und sein Schatten. In: ebd., S. 243–274 [1959].
- Merleau-Ponty, M. (2003d): Das Auge und der Geist. In: ebd., S. 275–317 [1961].
- Merleau-Ponty, M. (2003e): Das Primat der Wahrnehmung und seine philosophischen Konsequenzen (1946). In: Ders., Das Primat der Wahrnehmung. Frankfurt/M. (Suhrkamp) (1996), 26–84 [1947].
- Métraux, A. (1976): Über Leiblichkeit und Geschichtlichkeit als Konstituenten der Sozialphilosophie Merleau-Pontys (1973). In: R. Grathoff und W. Sprondel (Hg.) (1976): Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften. Stuttgart (Enke), S. 139–152.
- Meyer-Drawe, K. (1986): Zähmung eines wilden Denkens? Piaget und Merleau-Ponty zur Entwicklung der Rationalität. In: A. Métraux und B. Waldenfels (Hg.) (1986): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München (Fink), S. 258–275.
- Meyer-Drawe, K. (1992): \_ und Okkultismus. Reflexionen zu Merleau-Pontys Arbeitsnotizen. In: B. Niemeyer & D. Schütze (Hg.) (1992): Philosophie der Endlichkeit. Würzburg (Königshausen & Neumann), S. 168–181.
- Panofsky, E. (1998): Die Perspektive als symbolische Form (1924/25). In: Ders. (1998): Deutschsprachige Aufsätze, Bd. 2. Berlin (Akademie), S. 664–757 [1927].
- Podoroga, V. A. (1995): Metaphysik der Landschaft. In: A. Ackermann, H. Raiser & D. Uffelmann (Hg.) (1995): Orte des Denkens. Neue russische Philosophie. Wien (Passagen), S. 117–140 [1993].

- Priest, S. (1998): Merleau-Ponty. London/New York (Routledge).
- Straus, E. (1935): Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie. Berlin (Springer).
- Uexküll, J. J. (1909): Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin (Springer).
- Waldenfels, B. (1994): In den Netzen der Lebenswelt. Frankfurt/M. (Suhrkamp) [1985].
- Waldenfels, B. (2000): Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Waelhens, A. de (1959): Die phänomenologische Idee der Intentionalität. In: Husserl und das Denken der Neuzeit. Den Haag (Nijhoff), S. 129–142.
- Windgätter, C. (2004): Wie nicht simulieren oder Gibt es ein Jenseits der Medien? In: A. Lagaay & D. Lauer (Hg.) (2004): Medientheorien. Eine philosophische Einführung. Frankfurt/M. – New York (Campus), S. 89–103.
- Windgätter, C. (2005): Medienwechsel. Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für die Schrift. Berlin (Kadmos).
- Wiesing, L. (2003): Merleau-Pontys Entdeckung der Wahrnehmung. In: M. Merleau-Ponty (2003): Das Primat der Wahrnehmung. Frankfurt/M. (Suhrkamp), S. 85–124.

## Fußnoten

- <sup>1</sup> Merleau-Pontys namentliche Auseinandersetzung mit Freuds Arbeit ist in seinen Texten zunächst nur recht spärlich auszumachen. Zudem variiert ihr Schwerpunkt über die Jahre hinweg (vgl. Frostholm 1978 und Gondek 2000). – Gerade aber Merleau-Pontys zentrale Konzeptionen zeugen von einer intensiven Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse, deren zeitgenössische Dominanz die direkte Erwähnung offensichtlich überflüssig machte.
- <sup>2</sup> Nicht zu verwechseln freilich auch mit einer Art *Nicht-Bewusstsein*, das Merleau-Ponty als »nicht-relationalen Hintergrund« (Merleau-Ponty 2003e, S. 40) unseres Bewusstseins beschreibt: Eine »dunkle Grenze« (ebd.), von der wir zwar selber wissen, die wir aber zu keinem Zeitpunkt überschreiten können. Denn sie zeigt uns kein Etwas, keinen positiven Inhalt, noch nicht mal eine Abwesenheit, sondern einzig, dass wir uns vom »Götzenbild des absoluten Wissens« (ebd., S. 42) verabschieden müssen: »Das wahrgenommene Ereignis kann niemals völlig in der Gesamtheit der durchsichtigen Beziehungen aufgehen« (ebd., S. 40). – Kurz, es gibt für Merleau-Ponty außer einem Unreflektierten, das ein noch-nicht-Reflektiertes ist, auch ein Nicht-Reflektierbares.
- <sup>3</sup> Die Bestimmung des Verhältnisses von Geographie zu Landschaft entlehnt Merleau-Ponty einer Analogie von Erwin Straus, wonach »[wir] [n]ormalerweise [...] im Durchbrechen der landschaftlichen Horizonte zur Geographie hin [leben] [...] [und] unsere private Welt [...] der allgemeinen Welt ein[ordnen]« (Straus 1935, S. 290). Schizophrene hingegen »durchbrechen nicht den Horizont, sie bleiben in der Landschaft und ziehen die in der Alltagssprache ausgelegte geographische Welt in den Horizont ihrer Landschaft« (ebd.).
- <sup>4</sup> Nicht von ungefähr datieren die jeweiligen Hauptwerke der beiden Strömungen

- Husserls »Logische Untersuchungen« und Freuds »Traumdeutung« –, in denen eine neue Entzifferung des Realen angestrengt wird, auf das Datum der Jahrhundertwende. In beiden schlägt sich zugleich ein und derselbe Umbruch des Denkens nieder (vgl. Foucault 1992, S. 28f.).
- <sup>5</sup> Foucault, der die Psychoanalyse ausdrücklich als Gegendiskurs zu den »anthropologisch« strukturierten Humanwissenschaften hervorhebt (siehe den Beitrag von Hegener, Abschnitt: »Die Psychoanalyse als »Gegenwissenschaft«), entscheidet sich für den »Archäologie«-Begriff als Auszeichnung seiner Diskursanalyse im Ausgang von der phänomenologischen Idee als philosophische Wissenschaft von den »Ursprüngen«, wissend, dass diese vorgängig und nicht absolut ist. (Foucault spricht statt dessen mit Nietzsche auch lieber von »Herkunft« statt von »Ursprung«). Phänomenologie, Diskurs- und Psychoanalyse verfolgen dennoch ein gemeinsames Ziel: das (leiblich) Unreflektierte, das (historische) Apriori und das (seelisch) Unbewusste sind allesamt frühphänomenologische, nämlich Hegelianische Figuren, dass es etwas Größeres gibt, als wir es sind, das wir nicht überblicken können, aber dennoch an ihm mitarbeiten, so dass es ohne uns nicht ist. – Nach außen hin betont Foucault dagegen die tiefe Kluft, die ihn von der Phänomenologie trenne (vgl. Lebrun 1991).
- <sup>6</sup> Auf einer Tagung in Bonneval übte Merleau-Ponty 1960 von hier aus nun scharfe Kritik an der Gleichsetzung des Freudschen Unbewussten mit dem Sprachgefüge nach Saussure bzw. an der Totalisierung der Struktur, durch welche der (Lebens-)Raum völlig in den Hintergrund tritt: »Ich empfinde Unbehagen, wenn ich sehe, daß die Kategorie der Sprache den ganzen Platz einnimmt« (Merleau-Ponty zit. n. Dosse 1998, S. 190). – In Reaktion auf diese Kritik stellte Lacan postwendend in seinem Nachruf für den kurz darauf verstorbenen Freund dessen Ansatz als eine uneingestandene strukturalistische Theorie dar, in der es weniger um Wahrnehmungsfragen gehe, als um »eine Kollation von Erfahrungen« (Lacan 1994, S. 240), d. h. um die Frage, wie dem Wissen widersprechende Wahrnehmungen das Bewusstsein sich fragwürdig werden lassen. Gleich nach dem postumen Erscheinen der letzten Notizen aus dem Problemkreis von »Das Auge und der Geist« widmet sich Lacan im Februar und März 1964 in einer Reihe von Seminarsitzungen der Phänomenologie des Sehens unter strukturalistischen Gesichtspunkten (vgl. Baas 1994). Merleau-Pontys letzte Arbeiten stellen für Lacan »deutlich den Punkt heraus, an dem die philosophische Tradition angelangt ist« (Lacan 1987, S. 77); nämlich erkannt zu haben, dass das »Sichtbare« von dem abhängig ist, »was das Auge des Sehenden« (ebd., S. 78) »sieht«. Das »Auge« bei Merleau-Ponty sei letztlich »nur eine Metapher« für etwas, was Lacan »lieber das Sprießen des Sehenden [la pousse du voyant] nennen« (ebd.) möchte: Was das Auge sieht, ist die vorobjektive Landschaft in Cézannes Bildern, ein Raum, der aus den Dingen hervorgeht. Der »Blick« dagegen vertritt für Lacan die Kastrationsangst, den »Fehl [manque]« (ebd., S. 79). Er tastet das »Gesichtsfeld« nach Cartesianischer Manier ab, trifft jedoch nur auf »Kontingenz«, d. h. wieder nur auf eine fragmentierte, vorreflektierte »Erfahrung« (ebd., S. 79) der Welt. »Auge« und »Blick« sind entsprechend »gespalten«. – Raum ist für Lacan mit Merleau-Ponty stets »Cartesianisch« und »Cézannisch« zugleich, d. h. vergesellschaftet und ursprünglich.

Wolfgang Hegener

## Zwischen Gegenwissenschaft und Unterwerfungsmacht – Foucault, die Psychoanalyse und das Unbewusste

Foucaults Äußerungen und Stellungnahmen zur Psychoanalyse sind nur verstreut zu finden und nie zusammenfassend vom Autor formuliert worden<sup>1</sup>. Gleiches gilt *mutatis mutandis* auch für die Zentralkategorie der Psychoanalyse, das Unbewusste. Foucaults Verhältnis zur Psychoanalyse ist zudem ein höchst ambivalentes gewesen: In den 60er Jahren erklärte er sie zu der »Gegenwissenschaft« schlechthin, da sie das Unbewusste aus der Repräsentationslogik herausgelöst habe. In den 70er Jahren hingegen wurde dieselbe Psychoanalyse einer radikalen Kritik unterzogen. Sie erschien Foucault nun als ein, wenn nicht der Stützpunkt der modernen, um die Sexualität zentrierten Machtformen, die mit ihrer permanenten Anreizung des Redens über den Sex wesentlich zur Unterwerfung des Menschen beitrage. Bevor die Positionen Foucaults zur Psychoanalyse und zum Unbewussten in den verschiedenen Phasen seines Werkes im einzelnen vorgestellt werden sollen, möchte ich jedoch einleitend eine eher randständige Anmerkung Foucaults zu Freud wiedergeben, die dessen zentrale Stellung in seinem Denken dokumentiert. In einer 1969 vor der französischen Gesellschaft für Philosophie gehaltenen Rede »Was ist ein Autor?« nennt Foucault Freud einen »Diskursivitätsbegründer« (Foucault 1969, S. 24). Er hebt hervor, daß das 19. Jahrhundert einen besonderen Autorentypus hervorgebracht habe, der weder mit den großen literarischen Autoren dieser Zeit (wie etwa Dostojewski oder Flaubert), noch den Gründern von Einzelwissenschaften (Galilei oder Newton), aber auch nicht mit den Verfassern kanonischer Texte des Mittelalters (Augustinus und Thomas von Aquin) verwechselt werden dürfe. Die beiden »transdiskursiven Autoren«, die das 19. Jahrhundert hervorgebracht habe, seien Sigmund Freud und Karl Marx. Sie hätten weit mehr als Bücher geschrieben und nicht nur einen singulären Corpus an Werken verfaßt, sondern vielmehr und vor allem einen Ordnungs- und Diskursbereich geschaffen, in dem andere Autoren und Gedanken einen Platz finden würden. Sie hätten, um es noch anders zu sagen, die fast unbegrenzte Möglichkeit und die Bildungsgesetze für andere Diskurse und Texte hervorgebracht. »Sie haben Raum gegeben für etwas anderes als sie selbst, das jedoch zu dem gehört, was sie begrün-