

# **DAS INKARNIERTE ETHOS**

METAETHISCHE PERSPEKTIVEN DER  
SPÄTPHILOSOPHIE MERLEAU-PONTYS

**DISSERTATION**

zur Erlangung des akademischen Grades

**doctor philosophiae**

**(Dr. phil.)**

am Fachbereich für Philosophie und Geisteswissenschaften  
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

Laura Gersch

Berlin 2015

Präsident der Freien Universität Berlin:

Professor Dr. André Alt

Dekanin des Fachbereichs Philosophie und Geisteswissenschaften:

Professorin Dr. Claudia Olk

Erstgutachter: Professor Dr. Gunter Gebauer

Zweitgutachterin: Professorin Dr. Hilge Landweer

Tag der Disputation: 10. Mai 2016

# INHALT

<b>1. Einleitung.....</b>	<b>5</b>
<b>2. Kernprobleme der Ethikbegründung.....</b>	<b>11</b>
2.1 Metaethische und fundamentalethische Problemstellungen .....	11
2.1.1 Ontologische vs. epistemologische Klassifikation .....	12
2.1.2 Sein und Sollen.....	14
2.1.2.1 Das Werte-Fakten-Verhältnis.....	19
2.1.2.2 Axiologie: Die Problematik einer Wertontologie.....	24
2.1.3 Verbindung von Subjekt und Welt.....	26
<b>3. Rekonstruktion von Merleau-Pontys Spätphilosophie.....</b>	<b>30</b>
3.1 Von der Phänomenologie zur Ontologie: Frühwerk und Spätwerk.....	30
3.1.1 Grundmotive der Phänomenologie der Wahrnehmung .....	31
3.1.1.1 Husserls Erbe.....	33
3.1.1.2 Leib und Intersubjektivität in Merleau-Pontys Phänomenologie..	38
3.1.2 Der Weg zur (Fundamental-) Ontologie.....	53
3.2 Spezifik des Spätwerks <i>Das Sichtbare und das Unsichtbare</i> .....	63
3.2.1 Ausgangsproblem: Subjektivismus und Objektivismus.....	65
3.2.2 Die Konzeption des ‚Fleisches‘ .....	74
3.2.2.1 Das fragende Denken oder Radikale Philosophie .....	76
3.2.2.2 Jenseits von Leib und Geist – die präreflexive Textur .....	83
3.2.2.3 Der doppelte Chiasmus .....	93

<b>4.</b>	<b>Das Fleisch und der Andere .....</b>	<b>101</b>
4.1	Zur Rolle des Anderen in <i>Das Sichtbare und das Unsichtbare</i> .....	101
4.2	Intersubjektivität und Alterität.....	106
4.3	Kritik der Ontogenese .....	114
4.4	Differenz und Nähe des Anderen.....	122
4.4.1	Levinas' Kritik der Fremdheit .....	122
4.5	Zwischenleiblichkeit oder Hybride Alterität.....	133
4.5.1	Verzicht auf den moralischen ‚Dritten‘ .....	137
<b>5.</b>	<b>Anlage der Moralfähigkeit im Fleisch.....</b>	<b>140</b>
5.1	Jenseits von Naturalismus und Subjektivismus .....	140
5.1.1	Erste Natur des Fleisches .....	143
5.1.2	Der inkarnierte Andere .....	144
5.2	Präreflexivität und Normativität .....	147
<b>6.</b>	<b>Schluss.....</b>	<b>151</b>
<b>7.</b>	<b>Literatur .....</b>	<b>154</b>
<b>8.</b>	<b>Anhang.....</b>	<b>159</b>
1.	Deutsche Kurzfassung .....	159
2.	Englische Kurzfassung.....	160

## 1. Einleitung

### *Zum Forschungsbereich Metaethik*

Die Grundfrage der Metaethik nach dem ‚Woher‘ der Moral erscheint bereits in unserem Alltagsverständnis essentiell: Ist die Fähigkeit zum moralischen Handeln eine ‚natürliche‘ Eigenschaft des Menschen oder ist sie weitgehend kulturell konstruiert? Wie lässt sich moralisches Handeln dann begründen und sinnvoll rechtfertigen? Sind Werte Fakten? Diese Fragen werden traditionell in der Philosophie kontrovers debattiert und drängen angesichts eines zunehmenden Wertpluralismus auch in den gesellschaftlichen Diskurs vor. Ein universal gültiges Prinzip der Moral einer befürchteten Erosion moralischer Verbindlichkeit entgegenzusetzen, ist dabei kein neuer Anspruch. Insbesondere, seitdem das ‚alte‘ philosophische Problem der Begründbarkeit moralischen Handelns öffentlichkeitswirksam von jüngeren Disziplinen und Forschungsbereichen wie den Kognitions- oder Neurowissenschaften aufgegriffen wird.

Die Metaethik ist in ihrer Beschränkung auf die Begründungsproblematik der Moral – und damit Ablösung von Fragen der normativen Ethik nach der ‚richtigen‘ Moral – ein besonders konzentriertes Forschungsgebiet der Philosophie für diese Problemstellung. Dabei ist der metaethische Diskurs höchst verschachtelt in spezielle Diskurse und Debatten verschiedener theoretischen Schulen. So spielen etwa die für die analytische Philosophie zentralen Diskussionen um Realismus/Antirealismus oder Internalismus/Externalismus auch für die metaethischen Positionen eine entscheidende Rolle. Zu Beginn dieser Untersuchung wird deshalb ein Überblick über die komplexen metaethischen Grundfragen gegeben, wobei mit Absicht auf eine Ordnung nach den oppositionellen ‚Ismen‘ verzichtet wird. Die jeweiligen Positionen lassen sich immer auf gemeinsame

Frage- oder Problemstellungen zurückführen, die in den Vordergrund zu stellen hier sinnvoller erscheint. Dies dient auch dem Ziel der Arbeit, mit Merleau-Ponty einen Philosophen der ‚kontinentalen‘ Tradition und seine Konzeption in die metaethische Debatte einzubringen, die bislang fast ausschließlich von der analytischen Philosophie geführt wird.

### *Zum übergreifenden Ziel der Arbeit*

Ziel dieser Untersuchung ist die Entwicklung einer neuen metaethischen Perspektive, die aus der Spätphilosophie Merleau-Pontys gewonnen werden soll. Mit seiner Fundamentalontologie des ‚Fleisches‘ sollen neue Wege zu und aus der metaethischen Debatte erschlossen werden, die bisher in der vornehmlich analytisch geführten Diskussion – aufgespannt zwischen deren antagonistischen Positionen – nicht besprochen werden konnten. Es ist insbesondere dieser auch als ‚Problem der Metaethik‘ bezeichnete Widerstreit scheinbar unversöhnlicher Gegenpositionen zwischen im weitesten Sinne subjektivistischen und objektivistischen Ansätzen, die eine solche neue Perspektive jenseits dieser Differenz fruchtbar und notwendig erscheinen lässt.

### *Zur Philosophie Merleau-Pontys*

Maurice Merleau-Ponty selbst hat sich in seinen Schriften nie dezidiert der Ethik gewidmet. Die für sein Werk zentralen Denkmodelle zur Intersubjektivität und zur Rolle des Anderen verweisen jedoch auf eine inhärente ethische Dimension seiner Philosophie, die an vielen Stellen implizit – an manchen explizit – hervor scheint. Angelegt ist diese Dimension bereits in der Phänomenologie der Wahrnehmung, doch in vielerlei Hinsicht ist das fragmentarische Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* nicht nur konsequenter und weiterführender,

sondern löst sich von der Phänomenologie und deren (Inter-) Subjektivitätsparadigma. Genau darin eröffnet sich die Chance zur Übertragung in den metaethischen Diskurs, die hier unternommen werden soll.

Ausgangspunkt des Denkens Merleau-Pontys ist grundsätzlich die ambivalente Disposition des Leibes als Subjekt-Objekt, der zugleich wahrnehmend und wahrnehmbar ist und damit nicht länger als Trennungsmembran des Innen zum Außen erscheint, sondern vielmehr als deren Verbindungsstelle. Während sich Merleau-Ponty in früheren Schriften mit der leiblichen Wahrnehmung aus phänomenologischer Perspektive befasst, fallen Kategorisierungsversuche der Spätschrift *Das Sichtbare und das Unsichtbare* weitaus schwerer. Spätestens dort löst er sich auch von seinem Lehrer Husserl, dessen Ideen er in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* einer eingehenden Revision unterzogen hatte. Nicht zuletzt durch den Einfluss Heideggers bewegt sich Merleau-Pontys Spätphilosophie dagegen selbst immer stärker in Richtung einer Fundamentalontologie. Hier münden zentrale Denkfiguren seiner Philosophie wie die Ambiguität in die Konzeption der reversiblen Grundtextur des ‚Fleisches‘ (*chair*) als Ort der Vermittlung zwischen den Ordnungen von Subjekt und Objekt. Dieses fleischliche Sein als ein primordiales – oder von Merleau-Ponty auch etwas missverständlich ‚wild‘ genanntes – Sein auf einer präreflexiven Ebene stellt den Ausgangspunkt für die folgende metaethische Forschung dar. Das neue Verständnis von Intersubjektivität, die in der Konzeption des Fleisches als Bedingung von Subjektivität fungiert, bietet dafür die Grundlage. Der Ansatz ist insofern für die Philosophie und besonders für die Metaethik einschneidend, als er sich auf der einen Seite deutlich von einem transzendentalen Subjektbegriff im cartesianischen Sinne verabschiedet, dem Subjekt also nicht mehr eine Vormachtstellung gegenüber der Welt einräumt. Zugleich wird jedoch die Faktizität des Subjekts in der Welt betont, das nicht verschwindet, sondern innerhalb eines Seins verortet wird, das aus sich selbst heraus die Differenz von Subjekt und Objekt untermi-

niert. Damit gelingt es Merleau-Ponty in seiner Spätphilosophie das Solipsismusproblem zu überwinden ohne die Differenzen von Eigenem und Fremden zu nivellieren. Das heißt, es werden keinesfalls aktuelle Differenzen negiert, sondern diese auf den gemeinsamen Boden des Fleisches, wo Ego und Alter keine primären Instanzen darstellen, als unauflösbare Verbindung rückführbar gemacht.

### *Zum Forschungsstand*

Aufgabe der anstehenden Untersuchung ist, zu ergründen, inwiefern Merleau-Pontys Konzeption des ‚Seins vom selben Fleisch‘ im metaethischen Diskurs als Begründung menschlicher Moralfähigkeit fungieren kann. Diese Übertragung soll zugleich ein Angebot für das oben skizzierte Problem der metaethischen Debatte darstellen. Die Transformation von Merleau-Pontys später Philosophie in einen metaethischen Entwurf scheint als ein neuer Ansatz äußerst fruchtbar und ist bislang in der Forschung noch nicht unternommen worden, wenngleich zumindest eine im weitesten Sinne ethische Interpretation Merleau-Pontys an einigen Stellen als sinnvoll erachtet wird. In anderen Disziplinen (z. B. der Soziologie/ Kulturanthropologie) gibt es Beiträge etwa zur Sozialitätsforschung, die auch auf Merleau-Ponty rekurrieren, jedoch stets auf der konkreten Ebene des jeweiligen Faches operieren und sich überdies nicht mit der fundamentalontologischen Konzeption des Spätwerks auseinandersetzen. Der vorliegenden Untersuchung geht es klar um eine ethische Perspektive und nicht um Bedingungen von Sozialität. Für diese Fragen hat sich in der Philosophie u. a. die Sozialontologie als forschungstarker Bereich erwiesen, in den auch phänomenologische Intentionalitätstheorien gewinnbringend eingebracht werden. Auch wenn es interessante Überschneidungen von Metaethik und Sozialontologie gibt, ist die hier im Vordergrund stehende metaethische Frage nach Wertgenese und Moral-



fähigkeit eine spezifische, die nicht ausreichend von den sozialontologischen Untersuchungen zum Phänomen der Gemeinschaft beantwortet werden kann. Bislang haben sich nur wenige Beiträge in der Forschung mit dem Gegenstand dieser Untersuchung befasst – das heißt mit einer ethischen Perspektivierung Merleau-Pontys‘ Philosophie sowie grundsätzlich mit einem alleinigen Fokus auf die Spätschrift *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Aus diesem Grunde wird die Forschungsliteratur hier auf unterschiedliche Weise einbezogen: In der Problemeröffnung werden ausschließlich die prägenden Forschungspositionen der Metaethik diskutiert. Die nachfolgende „Rekonstruktion von Merleau-Pontys Spätphilosophie“ ist als *close reading* konzipiert und verzichtet mit Absicht auf eine umfangreiche Diskussion von Sekundärliteratur. Im vierten Teil wird die Debatte um die Rolle des Anderen bei Merleau-Pontys eingehend anhand des Forschungsdiskurses und der zentralen Kritiklinien nachgezeichnet. Da der fünfte Teil die eigene Theoriebildung darstellt, werden andere Positionen dort wiederum so wenig wie möglich aufgegriffen. Grundsätzlich ermöglicht der Untersuchungsgegenstand keine vollumfängliche Exegese der Forschungsliteratur zu Merleau-Ponty und lässt eine solche auch nicht sinnvoll erscheinen.

### *Zu Vorgehen und Methode*

Der erste Teil der Untersuchung befasst sich unter dem Titel ‚Kernprobleme der Ethikbegründung‘ mit der Reflexion und Definition der metaethischen Fragestellung sowie der Einordnung bzw. Abgrenzung des eigenen Ansatzes. Diese Sorgfalt erscheint notwendig angesichts des Pluralismus metaethischer Forschung und der Diversität der zugrunde liegenden Theorien. Auch wenn die hier entwickelte Konzeption letztendlich für eine Öffnung der widerstreitenden Ansätze plädiert, müssen deren Gegensätze zuallererst herausgearbeitet werden. Im anschließenden Teil ‚Rekonstruktion von Merleau-Pontys Spätphilosophie‘

wird die Konzeption des Fleisches als Basis dieser Untersuchung aus dem philosophischen Denken Merleau-Pontys nachgezeichnet. Die auf den ersten Blick schwer zugängliche Struktur des fragmentarischen Spätwerks und dessen ungewöhnliches Denkmodell machen dabei eine sorgfältige ‚Archäologie‘ von Merleau-Pontys Spätphilosophie unentbehrlich. Angesichts der Vermengung von Ansätzen der Früh- und Spätphilosophie Merleau-Pontys in weiten Teilen der Forschung gehört dazu insbesondere die Abgrenzung gegenüber der (Husserlschen) Phänomenologie, bevor schließlich die eigentliche Konzeption des ‚Fleisches‘ erörtert und für die Forschungsfrage nutzbar gemacht wird.

Der nächste Schritt der Untersuchung besteht unter dem Titel ‚Das Fleisch und der Andere‘ in der Auseinandersetzung mit den Folgerungen der herausgearbeiteten ontologischen Textur für die Beziehung von Ich und Anderem. Hier wird im Zuge einer Rekapitulation der ‚Alteritätsdebatte‘ Merleau-Pontys spätes Intersubjektivitätsverständnis gegenüber zwei prominenten Kritiklinien von Claude Lefort und Emmanuel Levinas verteidigt und mit der Formulierung einer *hybriden Alterität* die Kernargumentation für die fundamentalethische Perspektivierung entwickelt. Darauf fußend werden im Teil ‚Anlage der Moralfähigkeit im Fleisch‘ schließlich die Ergebnisse, die aus der Konzeption des Fleisches für die ethische Konstitution folgen, auf die zu Anfang dargelegten metaethischen Problemstellungen rückübertragen und als Lösungsansatz dargestellt.

Mit der hier entwickelten metaethischen Perspektive aus der Spätphilosophie Merleau-Pontys will diese Arbeit grundsätzlich einen Beitrag zu einer verstärkten Öffnung von kontinentaler und analytischer Philosophie zueinander leisten.

## 2. Kernprobleme der Ethikbegründung

### 2.1 Metaethische und fundamentalethische Problemstellungen

In der analytischen Tradition der Philosophie wird die Metaethik überwiegend im Sinne einer aussagenlogischen ‚Metaebene der Ethik‘ betrieben, d. h. die Untersuchungen richten sich nicht auf die Objektebene, sondern allein auf moralische Sätze und Urteile. Im deutschen Sprachraum wird aus kontinentaler Perspektive dagegen auch von ‚Fundamentaethik‘ gesprochen, um den weniger sprachanalytischen Zugang zu kennzeichnen und gleichzeitig den Schwerpunkt zu markieren, allein die theoretische Grundlage ethischer Konzepte und menschlicher Moralbefähigung zu untersuchen, dezidiert ohne den Anspruch, dabei normative oder z. B. kulturell deskriptive Aussagen zu treffen. Metaethik als etablierte Bezeichnung des Forschungsbereichs kann auch in letzterem Sinne verstanden werden, ohne sich in die sprachanalytische Diskussion einzugliedern, denn im Verhältnis zu normativer und deskriptiver Ethik bildet die Metaethik grundsätzlich erst einmal einen Diskurs zweiter Ordnung. Genau dieser Punkt kennzeichnet sie als eigenen, relativ jungen Philosophiebereich, denn erst seit Beginn des 20. Jahrhunderts wird eine solche Theorie der Ethik abgetrennt von ihren normativen Implikationen ausgearbeitet.<sup>1</sup> Daher lassen sich all jene Begründungsfragen der Ethik, wie sie sich bereits etwa in Aristoteles’ Nikomachischer Ethik finden, insofern nicht der Metaethik zuordnen, als sie an Richtlinien der Moral gebunden bleiben.

---

<sup>1</sup> Als Gründungswerk gilt George Edward Moores ‚Principia Ethica‘ (George Edward Moore: Principia Ethica. Cambridge 1903). Sein sprachphilosophischer Ansatz wendet sich in erster Linie gegen eine naturalistische Ethik, der er einen ‚naturalistischen Fehlschluss‘ unterstellt und dem entgegen er das berühmte Instrument des so genannten ‚open-question-arguments‘ anführt. Siehe dazu auch Kap.2.1.2.

Auch ein nicht-analytischer Ansatz muss sich dabei mit einigen Grundproblemen der analytischen Metaethik auseinandersetzen. Gerade eine fundamental-ontologische Konzeption, wie sie im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht, sieht sich mit übergreifenden Fragen etwa nach der Sein/Sollen-Schranke konfrontiert. Andere diskursspezifische Problematiken, wie etwa die kognitivistische Frage nach dem Wahrheitswert moralischer Aussagen, sind dagegen vernachlässigbar. Indes rücken andere problematische Konstellationen, wie das Subjekt-Welt-Verhältnis, in den Vordergrund. Wichtig für diese Fokussierung ist es, zunächst eine möglichst trennscharfe Linie zwischen dem ontologischen und dem epistemologischen Untersuchungsbereich zu ziehen, da in der verschachtelten metaethischen Debatte viele z.T. diametrale Theorien und Positionen ineinander greifen.<sup>2</sup>

### **2.1.1 Ontologische vs. epistemologische Klassifikation**

Die verschiedenen Gegenüberstellungen innerhalb des metaethischen Theoriegeflechts lassen sich grundsätzlich einer ontologischen oder einer epistemologischen Klassifikation der metaethischen Frage zuordnen: So kann z.B. eine naturalistische metaethische Position sowohl ontologisch als auch epistemologisch gedacht werden und verhandelt dabei jeweils völlig unterschiedliche Problemstellungen. Im Falle des Naturalismus wäre es in epistemologischer Sicht eine kognitivistische Position, die von der Verifizierbarkeit moralischer Sätze durch empirisch überprüfbare Tatsachen ausgeht. In ontologischer Sicht zeigt sich der Naturalismus dagegen etwa in einer realistischen Position, die vom Zusammen-

---

<sup>2</sup> Die ‚neue Metaethik‘ differenziert sich durch ihre theoretische Öffnung in verschiedene methodische Teilgebiete, die begrifflich strikt geschieden und ideell zum Großteil gegnerisch aufgestellt sind. Tatsächlich aber überkreuzen sich die Positionen an verschiedenen Schnittstellen, so dass eine klare Abgrenzung der metaethischen Schulen und Theorien trotz aller ambitionierten Systematisierungsversuche innerhalb der Überblicksliteratur letztlich nicht möglich ist.

hang natürlicher Fakten und moralischer Werte ausgeht. Bislang dominieren epistemologische Fragen innerhalb der Metaethik, was ihrer geschilderten sprachanalytischen Tradition geschuldet ist.

Vereinfacht ausgedrückt behandelt die epistemologische Thematik die Objektivität und Geltung von Werten, die ontologische Thematik das Verhältnis von Werten und Fakten. Bei zentralen Fragen der metaethischen Debatte ergeben sich so gänzlich unterschiedliche Untersuchungsperspektiven und -gebiete. In der Auseinandersetzung etwa von Realismus und Antirealismus um den mentalen Zugang zu Wirklichkeit und Welt betrachtet man epistemologisch die Objektivitäts- und Geltungsproblematik, während man ontologisch die Werte-Fakten-Problematik anvisiert. Bei der Diskussion von Internalismus und Externalismus um die Motivation zum moralischen Handeln geht es epistemologisch um die Rechtfertigung in Bezug auf die Objektivität von Werten, während aus ontologischer Warte die Supervenienzbeziehung von Werten und Fakten im Vordergrund steht. Auch naturalistische Positionen lassen sich wie bereits skizziert grundsätzlich beiden Thematiken zuordnen, wobei es sich dann epistemologisch um einen methodologischen Naturalismus handelt (Objektivitätsanspruch der Naturwissenschaften) und ontologisch um einen substantiellen Naturalismus (natürliche Fakten).

Für die hier zu entwickelnde ontologische Perspektive ist es angebracht, fokussiert die Grundprobleme einer ontologischen Klassifikation der Metaethik im Vorfeld genauer zu beleuchten. Dabei ist die Sein-Sollen-Schranke der offensichtliche Angelpunkt, mit dem wiederum die Bestimmung des Werte-Fakten-Verhältnis verquickt ist. Von dort aus muss ferner die Frage gestellt werden, wie sich generelle philosophische Schwierigkeiten einer Wertontologie (Axiologie) im Hinblick auf die vorliegende Fragestellung eingrenzen und angehen lassen.

### 2.1.2 Sein und Sollen

Die zentrale philosophische Doktrin, mit der sich die metaethischen Debatte besonders in ihrer ontologischen Ausrichtung anhaltend konfrontiert sieht, ist die ‚Sein/Sollen-Schranke‘. Das Postulat, vom Sein nicht auf ein Sollen schließen zu können, wird interessanterweise Hume als Denkvater zugeschrieben, der in diesem Punkt jedoch weit differenzierter argumentiert als er gemeinhin zitiert wird. Betrachten wir zunächst ‚Humes Gesetz‘<sup>3</sup>, gemäß dem deskriptive und präskriptive Ebene stets getrennt werden muss, da wertende (deontische) Aussagen nicht aus beschreibenden Aussagen gefolgert werden könnten und objektives Wissen nur in der empirischen Welt möglich sei. Hume schreibt:

For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given; for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.<sup>4</sup>

Diese Passage aus Humes *A Treatise of Human Nature* ist Extrakt seiner epistemologischen Argumentation, der etwa gegenwärtige kognitivistische Positionen folgen.<sup>5</sup> Im Sinne der schon dargelegten Trennung von epistemologischen und ontologischen Argumentationen, ist diese Ausrichtung bemerkenswert, da es hier klar um den Bereich der *Wahrheit* von Seins- und Sollensaussagen und deren Korrespondenz zur Realität geht. Das Sein wird in Form von Tatsachenaussagen in Bezug auf logische *Wahrheit* und als Träger für moralisches *Wissen* untersucht. Die Hume'sche These wird hierbei so verstanden, dass man aus Tatsa-

---

<sup>3</sup> Den Terminus ‚Hume's Law‘ verwendet zuerst R.M. Hare 1952 in *The Language of Morals* (Richard Mervyn Hare: *The Language of Morals*. Oxford 1952. S. 29 und 44). Trotz Schnittstellen nicht gleichzusetzen ist die Hume'sche These mit G.E. Moores naturalistischem Fehlschluss, bei dem es um die Problematik geht, nicht-natürliche (moralische) Eigenschaften mit Begriffen natürlicher Eigenschaften zu definieren.

<sup>4</sup> David Hume: *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Hg. von L.A. Selby-Bigge, P.H. Nidditch. Oxford 1978 [zuerst erschienen 1739/40]. Band III, Teil 1, Abschnitt 1.

<sup>5</sup> Zu nennen wären hier vor allem Charles L. Stevenson und R. M. Hare.

chenaussagen keine Sollens-Aussagen folgern könne. Prominente Kritiker der Sein/Sollen-Schranke, wie Searle, argumentieren grundsätzlich auf einer ähnlichen logisch-semantischen Ebene, da sie ausschließlich den Bezug moralischer *Sätze* zu der Wahrheit von Seins-Sätzen analysieren. Searle leitet zum Beweis gegen die Sein-Sollen-Schranke etwa einen Soll-Satz aus einer (Ist-)Aussage eines Versprechens ab.<sup>6</sup> Unabhängig von der Fragwürdigkeit von Searles Beweis, auf die mehrfach hingewiesen wurde, liefert die reine Deduktion keine Antwort auf die ontologische Fragestellung, wie der Bereich des Sollens (der Werte und Moral) an den des Seins (der Realität und Fakten) gebunden ist.

Bemerkenswert ist, dass Hume selbst zwar in epistemologischem Sinne Sollensaussagen einen Wahrheitswert abspricht (da sie nicht aus empirisch überprüfbareren Tatsachen deduziert werden können) und es in diesem Sinne kein ‚moralisches Wissen‘ geben kann, jedoch bindet er die Moral ontologisch durchaus an das Sein: ‚Sentiments‘ und ‚Passions‘, betrachtet er als Moral motivierendes Fundament und klassifiziert sie als „original existences“<sup>7</sup> und „original facts and realities“<sup>8</sup> Diese haben nach Hume keinen repräsentationalen Charakter, da sie selbst faktische Entitäten sind und sie den ‚Ursprung‘ moralischen Handelns bilden. Bei Hume lässt sich somit eine Art Perspektivendualismus ausmachen, der auf der einen Seite epistemologisch moralisches Wissen hinterfragt und auf der anderen Seite ontologisch Moral bedingende Fakten anerkennt. Letztere Perspektive wird in Humes Spätwerk *Enquiry concerning the Principles of Morals* noch einmal betont, indem er sich dort verstärkt einer solchen „foundation of

---

<sup>6</sup> John Searle: How to Derive *Ought* from *Is*. In: *Philosophical Review* 73 (1964). S. 43-58.

Der Beweis verläuft hier folgendermaßen:

(1) Jones äußerte die Worte: „Hiermit verspreche ich, dir, Smith, fünf Dollar zu zahlen.“ (2) Jones versprach, Smith fünf Dollar zu zahlen. (3) Jones ging die Verpflichtung ein, Smith fünf Dollar zu zahlen. (4) Jones ist verpflichtet (steht unter der Verpflichtung), Smith fünf Dollar zu zahlen. (5) Jones soll Smith fünf Dollar zahlen.

<sup>7</sup> Hume: *Treatise*. 2.3.3.5

<sup>8</sup> Ebd. 3.1.1.9.

ethics”<sup>9</sup> widmet. In der metaethischen Forschung wird diese Unterscheidung innerhalb der Humeschen Moralphilosophie zum Großteil nicht stark gemacht, sondern beide Seiten unter dem Begriff des ‚Nondeskriptivismus‘ zusammengefasst. Dieser postuliert, dass in der Bedeutung moralischer Sätze ein nicht-deskriptives Element enthalten ist, das es untersagt, diese Sätze als rein deskriptiv zu behandeln. Dieses nicht-deskriptive Element sei bei Hume das Gefühl, daher wird diese Form des Nondeskriptivismus auch als ‚Emotivismus‘ bezeichnet.<sup>10</sup> Vernachlässigt wird hierbei jedoch, dass Humes Sicht auf die Emotionen keine rein semantische Klassifikation darstellt, sondern diese vielmehr genetisch den Ursprung von Moral auf einer Ebene ‚unterhalb‘ des moralischen Sprechens oder Gesetzen der Tugend zu erklären versucht. Ein solcher Versuch kann durchaus ebenso gut als fundamentalontologischer Ansatz interpretiert werden. Da sich die gegenwärtige metaethische Forschung zum Großteil auf die Bedeutung moralischer Aussagen konzentriert, ist es verständlich, dass Humes Emotionstheorie vor allem in Hinblick auf die Konsequenzen für die semantische Problematik gelesen wird. In dieser Perspektive folgt in der Tat aus dem Status von ‚sentiments‘ als Moralursprung und als eigene (nicht-deskriptive) Entitäten, dass moralische Sätze keiner rationalen Begründung zugänglich sind. Daraus kann analog jedoch nicht ein fehlendes ontologisches Fundament der Moral abgeleitet werden.

Somit ist aus ontologischer Warte besonders interessant, wie diese auffällige Bereichsunterscheidung bei Hume die Sein/Sollen-Schranke zumindest insofern auflöst, als sie für eine ontologische Fundierung von Moral in dieser Form nicht mehr greift.

---

<sup>9</sup> David Hume: Enquiry concerning the Principles of Morals. London 1751. Section I, S. 8.

<sup>10</sup> Nondeskriptivisten müssen jedoch nicht zwangsläufig Emotivisten sein - so entwickelt etwa Hare eine rationalistische nondeskriptivistische Position, die sich klar gegen den Emotivismus wendet.



### Dualistische vs. konstruktivistische Differenz

Wichtig bei der Diskussion eines scheinbaren Dualismus ist grundsätzlich die Unterscheidung zwischen einer konstruktivistischen Differenz<sup>11</sup> der Bereiche des Seins und Sollens auf der einen Seite und deren dichotomer Trennung auf der anderen Seite. Erstere kann für eine genaue differenzierende Untersuchung durchaus zweckmäßig sein: Als *Unterscheidung*. Letztere aber ist als metaphysische Differenz (als *Dualismus*) fragwürdig.

Kritiker der Sein-Sollen-Schranke, die nicht rein sprachphilosophisch argumentieren, wie Putnam<sup>12</sup> und Dewey<sup>13</sup>, plädieren deshalb generell für eine solche Unterscheidung von konstruktivistischer und dualistischer Trennung der Bereiche Sein und Sollen. Eine konstruktivistische Differenz kann ihnen zufolge als modus operandi zum Erkenntnisgewinn sinnvoll sein, nicht aber eine Dichotomisierung, die das Sollen als das Gegenteil des Seins postuliert. Zur Überwindung der Sein/Sollen Schranke als Dichotomie konzentriert sich Putnam auf den Seins-Begriff, während Dewey in erster Linie auf der Ebene des Sollens argumentiert. Ihm zufolge ist der Inhalt der Normen immer schon vom Sein bestimmt. Er beschreibt eine ‚philosophische Mode‘, konstruktivistische Differenzen in metaphysische Dichotomien zu übersteigern, worin sich die Sehnsucht nach einer Sphäre der Gewissheit zeige, in der es keine Veränderung und Bewegung gibt. Diese statische Sphäre der Gewissheit werde nun durch die hermeneutisch abgeschirmte Sollens-Ebene dargestellt.

Putnam argumentiert von der anderen Seite her, dass der Seins-Begriff spätestens seit der Relativitätstheorie nicht mehr an der ‚Beobachtbarkeit‘ festzumachen sei und zudem das Sein selbst bei den logischen Positivisten immer schon vom Sollen durchdrungen sei (z.B. in der Aufstellung eben einer solchen quasi

---

<sup>11</sup> Im Sinne einer begrifflichen ‚gemachten‘ Unterscheidung, nicht im Zusammenhang mit einem programmatischen Konstruktivismus.

<sup>12</sup> Hilary Putnam: *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Cambridge (MA) 2002.

<sup>13</sup> John Dewey: *The quest for certainty*. New York 1929.

normativen Sein/Sollen-Dichotomie). Er legt im Genaueren dar, wie die Sein/Sollen-Schranke von Humes Metaphysik der Tatsachen und Ideen abhängt und attestiert Humes Sentimentalismus generell Vagheit. Schwerpunkt von Putnams Kritik ist das Aufzeigen von Folgen der Sein/Sollen-Schranke als logisch positivistische Doktrin, in welcher die Moralphilosophie als Konsequenz keine objektiven Urteile fällen und daher allzu leichtfertig aus den (empirischen) Wissenschaften ausgeklammert werden könne.

Deweys und Putnams kritische Argumentationen verdeutlichen, wie von der Sein/Sollen-Schranke als Dualismus oder Dichotomie verschiedene - sogar oppositionelle - Denktraditionen profitieren, indem sie die Bereiche des Empirischen und der Moral als zwei Parallelwelten konstruieren, die sich nicht tangieren und in denen unterschiedliche Gesetze gelten können. Auf diese Weise wird einerseits den empirischen Wissenschaften ermöglicht, die Verquickung von Erkenntnissen der untersuchbaren Welt mit moralischen Phänomenen unberücksichtigt zu lassen - und damit das Sein vor dem Sollen zu beschützen. Andererseits gestattet ein dualistisches Konzept der Sein/Sollen-Schranke den theoretischen Wissenschaften wie der Philosophie, so ihrerseits ethische Konzeptionen zu verfolgen, die von der faktischen Welt unberührt bleiben - und damit das Sollen vor dem Sein zu beschützen.

Eine solche wissenschaftshistorische Diskussion von Entstehung und Konsequenzen der Sein/Sollen-Dichotomie ist zwar sehr aufschlussreich, aber für das Rechtfertigungsproblem einer ontologischen Metaethik nur zum Teil fruchtbar. Hierfür erscheint vielmehr die genaue Abgrenzung der ontologischen Fragen von denjenigen nach moralischem Wissen und Wahrheit entscheidend, wie oben schon im Zusammenhang mit Humes Unterscheidung dieser Perspektiven aufgezeigt wurde. Kern des Problems bildet eben jene ontologische Frage, was unter moralischen Fakten zu verstehen ist bzw. mit welchen faktischen Entitäten moralische Phänomene verbunden sind. Dazu muss das Verständnis von Wer-

ten und Fakten sowie deren mögliche Korrelation diskutiert und begründet werden.

### **2.1.2.1 Das Werte-Fakten-Verhältnis**

Im analytischen Forschungsraum werden die Begriffe der Sein/Sollen-Schranke und der Werte-Fakten-Dichotomie<sup>14</sup> fast durchgängig synonym verwendet. Dabei wird der Bereich der Werte mit dem des Sollens gleichgesetzt. Zudem werden Werte häufig allein als moralische Urteile behandelt. Dies ist in der epistemologischen Ausrichtung der analytischen Metaethik konsequent - ein ontologischer Ansatz fasst dagegen Werte als Entitäten auf und die Diskussion entspannt sich darüber, um welche Art von Entität es sich bei Werten handelt: Subjektive Entitäten, intersubjektive Entitäten, objektive Entitäten oder möglicherweise eine korrelative Entität. Zunächst ist es dennoch interessant, die aktuelle epistemologisch geprägte Metaethik-Diskussion über das Werte-Fakten-Verhältnis kurz aufzugreifen, da sich hier zum einen die Abhängigkeit von bestimmten erkenntnistheoretischen Positionen zeigt, und somit gleichzeitig der Vorteil eines ontologischen, weiter gefassten Werte- und Faktenbegriffes bereits anklingt. Die zu Anfang skizzierten Oppositionen innerhalb der Metaethik treten in der Diskussion wieder zutage. Erörtert wird dabei in erster Linie die Bezugnahme von Werturteilen (in diesem Sinne) auf objektiv Gegebenes, worin sich der Grundkonflikt von Realismus und Antirealismus über den mentalen Zugang zu einer unabhängigen, objektiven Realität spiegelt. Die Forschungslage dazu in den späten achtziger Jahren, als kaum realistische Positionen innerhalb der Metaethik existierten, fasst Peter Railton passend zusammen:

So common has it become in secular intellectual culture to treat morality as subjective or conventional that most of us now have difficulty imagining

---

<sup>14</sup> Im Englischen meist 'Fact/Value-Dichotomy' oder 'Fact/Value-Gap'.

what it might be like for there to be facts to which moral judgements answer.<sup>15</sup>

Railton steht exemplarisch für einen kleinen Kreis innerhalb der analytischen Metaethik, der gegen die antirealistische Kritik argumentiert. So plädiert er für „a form of realism that holds that moral judgements can bear truth values in a fundamentally nonepistemic sense of truth“<sup>16</sup> Railtons Bezug auf den Wahrheitswert moralischer Urteile, der dennoch ‚nicht-epistemisch‘ sein soll, zeigt den Spagat, der von Seiten der epistemologisch ausgerichteten Realisten in Hinblick auf das Werte-Fakten-Verhältnis versucht wird. Wesentlich verbreiteter sind allerdings ohnehin die antirealistischen Positionen in der epistemologischen Diskussion. Exemplarisch hierfür ist die rhetorische Frage des Antirealisten R.T. Garner: „How could *any* feature of something outside us make it the case that we are objectively required to do something?“<sup>17</sup> Dass Werte eine Realität ‚außerhalb von uns‘ haben, ist selbstredend nicht mit antirealistischen metaethischen Positionen vereinbar. Für die Frage nach dem Verhältnis von Werten und Fakten ist das alleinige Bestreiten dieses Verhältnisses selbst jedoch nicht weiterführend. Von hier aus lassen sich nun die ontologischen Konzepte der Metaethik in Hinblick auf das Werte-Fakten-Verhältnis betrachten, die - gegenüber den epistemologischen Positionen, die Werte als Werturteile betrachten - niedrigstufiger angesiedelt sind, indem sie Werte z.B. als Wahrnehmungsprozesse betrachten und sie in das (dem Urteilen vorausgehende) Verhältnis von Subjekt und Welt eingliedern.

Solche ‚niedrigstufigeren‘ ontologischen Modelle des Wertens werden auch in der analytischen Metaethik vertreten, zu nennen wäre hier z.B. die Dispositionstheorie, wie sie etwa McDowell vertritt. Hier nimmt das Subjekt Werte in der

---

<sup>15</sup> Peter Railton: *Facts, Values and Norms. Essays toward a morality of consequence*. Cambridge 2003. S.3

<sup>16</sup> Ebd. S.15.

<sup>17</sup> R.T. Garner: *On the genuine Queerness of moral properties and facts*. In: *Arguing about Metaethics*. Hg. von Andrew Fisher und Simon Kirchin London 2006. S. 100.

Welt wahr, die zwar nicht ‚natürlich gegeben‘, aber im Rahmen dieses Bezugs ‚objektiv‘ (analog zur Farbwahrnehmung) sind. In diesem Konzept wird die Entgegensetzung von Werten und Fakten aufgehoben, indem Werten der Status von objektiven Entitäten zugeschrieben wird, die aber nur korrelativ, also in der Bezüglichkeit zur subjektiven Ebene existieren. Ontologische Modelle des Wertens wie McDowells sehen sich (besonders in der analytischen Metaethik) immer wieder dem Verdacht ausgesetzt, auf dem Boden einer fragwürdigen platonistischen Metaphysik zu argumentieren. In diesem Sinne würde von der Realität idealer oder abstrakter Entitäten ausgegangen - in diesem Falle der Werte/Moral - unabhängig von Zeit, Raum und physischer Welt, bzw. nicht kausal mit physischen Objekten interagierend.

Bezeichnend ist hier die Debatte zwischen McDowell und Blackburn. Letzterer unterstellt jedem ontologischen Konzept innerhalb der Metaethik einen inhärenten Platonismus und postuliert als einzig gangbaren Weg jenseits eines radikalen Subjektivismus sein eigenes Konzept, den so genannten ‚Projektivismus‘ oder ‚Quasi-Realismus‘. Diese Art ‚Realismus‘ erkennt ausschließlich die naturwissenschaftlich erkennbaren Fakten als real an, bzw. akzeptiert nur solche Fakten als Teil der Welt, die in Begriffen primärer Qualitäten beschreibbar sind.<sup>18</sup> Der gesamte Bereich der Werte und Moral erscheint darin als reine Projektion subjektiver Zustände. Ein solcher ‚methodischer Naturalismus‘ ist von einer scientismuskritischen Warte aus grundsätzlich fragwürdig, denn Objektivität bzw. Wahrheit wird darin allein nach naturwissenschaftlichen Maßstäben definiert. Was wirklich und objektiv ist, muss sich mit naturwissenschaftlichen Methoden beweisen lassen oder muss andernfalls als subjektiv (und damit nicht-faktisch) gelten. Diese Position wird u. a. von McDowell scharf kritisiert. Er hält Blackburn entgegen, es könne durchaus einen ontologischen Realismus geben, der Werte als Entitäten der objektiven Welt bzw. als Fakten begreift - dies allerdings

---

<sup>18</sup> Vgl. auch John Mackie, z.B. „Hume’s moral Theory“ London 1980.

gerade nicht platonistisch abgelöst von Raum, Zeit und physischer Welt, sondern in deren steter Wechselwirkung mit dem wahrnehmenden Subjekt: „the natural world is not constitutively independent of the structure of subjectivity. It is a mistake to conceive objectivity in terms of complete independence from subjectivity.”<sup>19</sup>

Mit seiner Aufweichung der Entgegensetzung von erster und zweiter Natur (zwischen ontologisch kausaler und epistemischer/reflexiver Ebene) versucht McDowell die Werte-Fakten-Dichotomie quasi ‚von unten‘ aufzulösen und zugleich den Platonismusvorwurf zu entkräften, indem die abstrakte Entität Moral nicht ontologisch autonom gedacht wird.

First nature matters not only like that, in helping to shape the space in which reflection must take place, but also in that first-natural facts can be part of what reflection takes into account.” (190)

Gegenüber Blackburns Platonismusverdacht kann McDowell in seiner Argumentation zeigen, wie ein ontologischer Realismus in der Metaethik vertreten werden kann ohne dabei dem naturwissenschaftlichen Dogma zu erliegen, gemäß dem die empirischen Wissenschaften als einzig adäquater Weg der Wahrheits- und Wirklichkeitserschließung erscheinen. Dies ist eine wichtige Essenz für die Diskussion des Werte-Fakten-Verhältnisses, das hier als Problemstellung im Hinblick auf die metaethische Perspektivierung von Merleau-Pontys Spätphilosophie skizziert werden soll. An anderen Stellen geht McDowells Ansatz in eine offensichtlich andere Richtung. So unterscheidet ihn sein Fokus auf die ‚zweite Natur‘ als wirklichkeitsmächtigere Ebene schon perspektivisch von der hier zu untersuchenden Konzeption Merleau-Pontys.<sup>20</sup> Doch seine Argu-

---

<sup>19</sup> John McDowell: Two Sorts of Naturalism. In: Ders.: Mind, Value, and Reality. Cambridge, London 1998. S.180.

<sup>20</sup> Mc Dowell selbst lehnt sogar seine Einordnung als ‚moralischen Realisten‘ ab und bezeichnet seinen zuvorderst kritischen Zugang als ‚Anti-Antirealismus.‘ („what I urge is more negative than positive; my stance in these essays is better described as ‘anti-anti-realism’ than as ‘realism’.” McDowell: Mind, Value, and Reality. S.VIII)

mentation gegen Blackburn legt noch eine andere wichtige Grundlage für diese Untersuchung offen, indem sie zeigt dass die Diskussion des Werte-Fakten-Verhältnisses vor allem davon abhängt, wie die Verbindung von Subjekt und Welt gedacht wird, bzw. dass die Auflösung der Werte-Fakten-Dichotomie mit der Reziprozität von wahrnehmendem Bewusstsein und wahrgenommener ‚Außen‘-Welt beginnt.

Die hier zu entwickelnde Perspektive wird ebenfalls an dieser Stelle ansetzen. Dem Begriff der Fakten soll jenseits von Tatsachenaussagen und Wahrheit ontologisch weitere Bedeutung zukommen, ebenso wie der Bereich der Werte hier nicht allein mit dem des Sollens bzw. der Normativität gleichgesetzt wird. Werte werden dabei nicht als Weisungen, Tugenden, Regeln oder Gesetze verstanden, sondern im obigen Sinne als dieser Normativität voraus liegend, indem deren Grundlage genetisch auf der Wahrnehmungsebene zwischen Subjekt und Welt verortet wird.

Um ein solches Wertmodell differenziert darzustellen, bietet es sich an, auch auf Untersuchungen der Axiologie (‚Wertontologie‘) einzugehen, der meist aus ‚kontinentaler‘ Perspektive betriebenen Werttheorie jenseits epistemologischer Argumentation. Innerhalb der Axiologie orientiert man sich zudem häufig am phänomenologischen Wertverständnis, in dem die Wertgenese als intersubjektiver Prozess aufgefasst wird.<sup>21</sup> Trotz dieses unterschiedlichen theoretischen Zugangs gegenüber dem oben dargestellten, schließt sich auch im phänomenologischen Verständnis die Kluft zwischen Werten und Fakten an genau der Stelle, an der Werte erst in der Reziprozität von wahrgenommener Welt und wahr-

---

<sup>21</sup> Vgl. etwa Husserls oder Schelers Konzeptionen des ‚Wertfühlers‘. In Kapitel 2.2.1. wird noch einmal kurz auf das phänomenologische Wertverständnis eingegangen, von dem auch Merleau-Ponty in seiner frühen Philosophie beeinflusst ist. Seine Spätphilosophie, die im Zentrum dieser Arbeit steht, grenzt sich jedoch in entscheidenden Punkten von der Phänomenologie zugunsten eines fundamentalontologischen Entwurfs ab, weshalb phänomenologische Werttheorien hier nur am Rande angesprochen werden.

nehmendem Subjekt als Faktizität verortet werden - und damit nicht als dem Faktischen genuin entgegengesetzt begriffen werden können.

### **2.1.2.2 Axiologie: Die Problematik einer Wertontologie**

Der Verdacht, mit einer ontologischen Werttheorie einer fragwürdigen platonistischen Metaphysik zu verfallen, ist einer der wiederkehrenden Einwände gegen ontologische Konzepte innerhalb der (Meta-)Ethik. Wie ihm entgegen getreten werden kann, wurde am Beispiel der Argumentation McDowells verdeutlicht. Der Kern dieser und auch einiger phänomenologischer Verteidigungen, dem sich das vorliegende Konzept grundsätzlich anschließt, ist gerade die Ein- und Anbindung des Bereichs der Werte in die Bezüglichkeit von Subjekt und Welt anstelle seiner Abkoppelung.

Der ‚klassischen‘ Axiologie als Ontologie der Werte stellen sich jedoch noch andere methodische Probleme: Zum einen gibt es in der Forschung oft keine klare Abgrenzung von normativer und Grundlagenebene, also der Fragen von Wertwirkung und Wertentstehung.<sup>22</sup> Die auf den ersten Blick interessante Position der Axiologie zwischen theoretischer und praktischer Philosophie wird dann problematisch, wenn Grundlagenforschung und Praxis in eins gesetzt werden bzw. diese Bereiche nicht mehr klar gekennzeichnet sind. Unter demselben Namen wird dann ex aequo etwa eine phänomenologische Wertgenese und die europäische Union als Wertgemeinschaft untersucht. Dazu tritt der problematische Anspruch, beinahe alle philosophischen Bereiche einzuschließen, also etwa Erkenntnistheorie, Rechtsphilosophie, Kulturphilosophie, Ökonomie oder Ästhetik gleichermaßen mit einer Werttheorie abdecken zu können.

---

<sup>22</sup> Wie bereits im Eingangskapitel dargestellt, wird innerhalb der Ethik häufig ohne eine solche klare Trennung operiert, was zu den genannten methodologischen und Konsistenzproblemen führen kann.



Wenn die Axiologie gemeinhin als ‚Wertontologie‘ verstanden wird, ist dies also nur zum Teil richtig. Die Öffnung auf den Bereich deskriptiver oder sogar normativer Ethik und die Abkehr von metaethischen bzw. fundamentalethischen Fragen könnte ganz grundsätzlich dem Unbehagen geschuldet sein, das sich in der gegenwärtigen Philosophie einstellt, wenn im Bereich der Werte auf Ursprungs- und Kausaltheorien rekurriert wird. Neben dem oben geschilderten Platonismusvorwurf scheint der Determinismus als Konsequenz über diesem Konnex zu schweben, welcher der Vorstellung von Willensfreiheit oder dem vom ‚linguistic turn‘ geprägten (post-) strukturalistischen Subjektverständnis entgegensteht. Umso wichtiger ist es, den ontologischen Ansatz genau zu fassen, der mitnichten in einen Determinismus münden muss. Ontologien befassen sich mit der Ebene der Möglichkeitsbedingung eines Phänomens bzw. schlicht mit der Frage danach, ‚was es gibt‘. Sowohl die epistemologische Frage danach, ‚wie es etwas für jemanden gibt‘, sowie die aktuelle Ausprägung und Wandelbarkeit des Phänomens durch z.B. kulturelle Faktoren lässt sie unberücksichtigt. Solcherlei Faktoren von Systemen ‚zweiter Ordnung‘ können dabei durchaus wirkmächtige eigene Kausalzusammenhänge haben. Der ontologischen Untersuchung geht es dabei nicht um eine Hierarchie der Wirkung, sondern vielmehr um die Offenlegung und den Rückgang auf die Art von Zusammenhängen, ‚hinter die man nicht mehr zurück kann‘. Solche Untersuchungen haben unter anderem auch den Sinn, die vielleicht wirkmächtigeren Kausalzusammenhänge der ‚sekundären‘ Systeme als solche sichtbar zu machen. Methodische Genauigkeit ist deshalb angezeigt, um den Gegenstandsbereich der Untersuchung und deren Grenzen klar zu fassen. So lässt sich vermeiden, normative Handlungsanweisungen mit einem ontologischen Konzept zu vermengen. Hier eine klare Trennung zum Bereich der normativen Ethik ziehen zu können, ist der Vorteil der Metaethik. Ihr Gegenstand ist die Ethik aus Perspektive der theoretischen Philosophie und nicht der praktischen Philosophie. Die Vermengung von prak-

tischer und theoretischer Philosophie erscheint in Bezug auf den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit nicht ratsam. Merleau-Pontys Spätwerk als fundamentalontologisches Konzept, lässt sich mit einer ebenso fundamentalethischen Perspektivierung adäquater ergründen als mit einer Ableitung moralischer Handlungsanweisung.<sup>23</sup> Trotz der angesprochenen Schwierigkeiten der Metaethik in anderen Fragen, ist ihr klarer Fokus auf die theoretischen Grundlagen der Ethik auch die Perspektive dieser Untersuchung, die mithin keine axiologische ist, sondern eine metaethische im fundamentalen Sinne. Überschneidungen mit verwandten Fragen der Axiologie nach etwa Empathiefähigkeit sind dabei methodisch unproblematisch und in erster Linie fruchtbar.

Für eine ontologische Untersuchung innerhalb der Metaethik, die sich immer mit dem Verhältnis von Werten und Fakten auseinandersetzt, gilt dabei das gleiche, was Ricoeur als Aufgabe der Axiologie formuliert hat, nämlich, „einen Weg zu suchen zwischen dem Apriorismus der Werte, der den enthüllenden und kreativen Charakter der Freiheit unterschätzt, und dem radikalen Aposteriorismus, der die Werte zu Projektionen der Wahl reduziert“<sup>24</sup>.

### **2.1.3 Verbindung von Subjekt und Welt**

Wie an der Werte-Fakten-Diskussion zu sehen ist, besteht der Kern eines ontologischen metaethischen Konzeptes aus der Bestimmung des Verhältnisses von subjektiver und objektiver Ebene. Wenn moralische Werte nicht als moralische Urteile betrachtet werden, wie es aus epistemologischer Warte geschieht, son-

---

<sup>23</sup> Wie die Verbindung von praktischer und theoretischer Philosophie in diesem Bereich gelingen bzw. gewinnbringend für die Forschungsdiskussion sein kann, zeigt etwa McDowells Ansatz. Dieser widmet sich jedoch sehr verschiedenen Modellen und nicht, wie es hier geschehen soll, einem spezifischen Konzept. Daher lässt sich ein solch übergreifender Ansatz schwer auf den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung übertragen und würde in diesem Falle auch nicht zwingend sinnvoll sein.

<sup>24</sup> Paul Ricoeur: Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris 1947. S. 248

dern als Entitäten, muss deshalb gefragt werden, wie diese Entität zu fassen ist: Als subjektive Entität, objektive Entität, intersubjektive Entität oder – im Rahmen einer korrelativen Theorie – als Entität, die auf beiden bzw. zwischen subjektiver und objektiver Ebene angelegt ist. Letztere Variante soll in dieser Untersuchung mittels Merleau-Pontys Verflechtungstheorem herausgearbeitet werden. Zuvor muss jedoch zumindest cursorisch der Problemhorizont aufgezeigt werden, auf den damit reagiert werden soll. Wir gelangen dabei unmittelbar in die Debatten um Realismus und Naturalismus, in denen sich innerhalb der Metaethik die zentralen Kontroversen vollziehen.

### Realismus und Antirealismus

Trotz eines verbreiteten Alltagsrealismus gilt der Realismus innerhalb der Philosophie als problematisch. Als fragwürdig erscheint dabei, wie wir uns in unserem Denken überhaupt auf eine von diesem Denken unabhängige Wirklichkeit beziehen können und Wissen über eine solche denkunabhängige Wirklichkeit erlangen können sollten. Dieses ‚Problem‘ des Realismus als Frage danach, wie wir von einer mentalen Innenwelt Zugang zu einer davon autarken äußeren Wirklichkeit gewinnen können, ist nicht zufällig erst mit der neuzeitlichen Philosophie des Geistes und Erkenntnistheorie entstanden. Dort nämlich wurden diese Bereiche in besonders folgenreicher Weise getrennt gedacht mit der bis heute einflussreichen Konsequenz einer Spaltung von Geist und Materie. Es ist bemerkenswert, wie hartnäckig an der Evidenz dieser Grundannahme innerhalb der Realismusdebatte festgehalten wird, die sich bis weit in die metaethische Diskussion fort trägt.

In der ontologisch ausgerichteten Realismus-Diskussion befinden sich die Positionen beim Zugangsproblem zur Wirklichkeit zwischen den Polen ‚subjektiv‘ (isoliert) und ‚objektiv‘ (determiniert). In diesen extremen Varianten ist es auf der einen Seite dem wahrnehmenden Bewusstsein unmöglich, zu irgendetwas

außerhalb seiner selbst unmittelbaren Zugang zu erlangen und der Verbindung mit einer äußeren Wirklichkeit in Form seiner Umwelt und dem Anderen versichert zu sein. Ein solcher ontologischer Antirealismus wäre ein radikaler Subjektivismus, der mit komplizierten Hilfskonstruktionen die Bezugsmöglichkeiten des Subjekts zur Welt erklären muss. Auf der anderen Seite handelt es sich um einen ontologischen Realismus als Objektivismus, der insofern problematisch ist, als er in einen Determinismus überführt, der die Realität des Objektiven quasi hierarchisch vor oder über den subjektiven Zugang zu dieser stellt und damit die Möglichkeitsbedingung von Freiheit und Verantwortung unterminiert.

Diese Trennung von Subjektivität und Objektivität der Wirklichkeit wird etwa in der phänomenologischen Auffassung des Bewusstseins als Bewusstsein *von etwas* abgeschwächt. Doch auch hier werden die Bereiche des Subjektiven und des Objektiven als grundsätzlich voneinander abgetrennte Ordnungen aufgefasst, die eine ‚künstliche‘ Überbrückung erfordern.<sup>25</sup> Die gleiche Problematik zeigt sich abgewandelt auch in der Internalismus-Externalismus-Debatte über die Motivation zum moralischen Handeln. In diese Diskussion über motivationale Aspekte (z.B. ‚praktische Gründe‘) spielen jedoch zu einem großen Teil Fragen der praktischen Philosophie bzw. der normativen Ethik mit hinein, weshalb an dieser Stelle nicht weiter darauf eingegangen wird.

Auch wenn die einzelnen Debatten hier nicht tiefer erörtert werden können, zeigt die Diskussion um die Möglichkeit des mentalen, subjektiven Zugangs zu einer objektiven Welt, wie bereits ‚vor‘ der Betrachtung von Moral und Werten ein Grundproblem der metaethischen Forschung angelegt ist, das sich allein aus

---

<sup>25</sup> So wie das phänomenologische ‚Apperzeptionsmodell‘: Phänomenologische Untersuchungen sind für die Beschreibung der Einfühlung zwischen Ich und Anderem auf Hilfskonstruktionen wie die Assoziationspaarung angewiesen, in der durch eine Analogiewahrnehmung das Innere des Anderen apperzipiert wird. Auch bei Husserl wird die Isolation des Bewusstseins selbst dort nicht aufgebrochen, wo emotionale Aspekte an die Existenz des Anderen geknüpft werden, weil dieser immer noch als äußeres ‚Dort‘ und Ziel einer nur von ‚hier‘ aus stattfindenden Intentionalität erscheint. Vgl. dazu genauer Kapitel 3.1.1.1 dieser Arbeit.

dem dichotomen Verständnis der Ordnungen ‚subjektiv‘ und ‚objektiv‘ ergibt. Auf dieses Grundproblem soll mit der metaethischen Perspektivierung von Merleau-Pontys Konzept der Zwischenleiblichkeit reagiert werden, das selbst kein ethisches ist, aber ebendiese Grundlagen des Subjekt-Welt-Verhältnisses insoweit neu justiert, dass es beträchtliche metaethische Konsequenzen eröffnet.

### 3. Rekonstruktion von Merleau-Pontys Spätphilosophie

#### 3.1 Von der Phänomenologie zur Ontologie: Frühwerk und Spätwerk

Um in die metaethische Grundlagendebatte über die Bedingungen der Moralfähigkeit ein fundamentalontologisches Konzept wie das des *Fleisches* von Merleau-Ponty einzubringen – das selbst nicht als ethisches Theorem angelegt ist – bedarf es einer sorgfältigen Begründung. Um die besondere Eignung gerade der Spätphilosophie Merleau-Pontys herauszuarbeiten bzw. die Konzeption des Fleisches adäquat begreifen und einordnen zu können, ist es notwendig, zu Beginn einen Blick auf das Leiblichkeitsverständnis und die zentralen Denkfiguren in Merleau-Pontys Hauptwerk, der *Phänomenologie der Wahrnehmung*<sup>26</sup> zu werfen. Die Grundgedanken auch für das Spätwerk finden sich hier bereits angelegt, doch wird zugleich auch von hier aus erst deutlich, an welchen Punkten die Spätschrift *Das Sichtbare und das Unsichtbare*<sup>27</sup> letztlich eine radikale Wendung vollzieht, die besonders für eine metaethische Nutzbarmachung eine maßgebliche Rolle spielt.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945. Deutsche Ausgabe: *Phänomenologie der Wahrnehmung* (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7). Berlin 1966. Im Fließtext wird zugunsten des Leseflusses programmatisch der deutsche Titel verwendet und aus der o.g. deutschen Übersetzung zitiert, wobei jedes Mal der französische Originaltext entweder direkt oder in der Fußnote angegeben wird. Als Siglen im Text verwendet werden ‚PhP‘ für die französische und ‚PhW‘ für die deutsche Ausgabe.

<sup>27</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Le Visible et l’Invisible, suivi de notes de travail* par Maurice Merleau-Ponty. Texte établi par Claude Lefort. Paris 1964. Deutsche Ausgabe: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, gefolgt von *Arbeitsnotizen*. Hg. von Claude Lefort. München 1986 [3. Auflage 2004] (= *Übergänge* 13). Zitation erfolgt wie in Fußnote 27 beschrieben. Als Siglen im Text verwendet werden ‚SU‘ für die deutsche und ‚VI‘ für die französische Ausgabe.

<sup>28</sup> Das Frühwerk Merleau-Pontys *La structure du comportement* wird hier nicht in die Betrachtungen einbezogen, da es noch stark empirisch orientiert ist und daher für die vorliegende Untersuchung von geringerem Interesse ist. Anhand der Skizzierung seines Ansatzes in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* lassen sich die wichtigsten Entwicklungslinien zum Spätwerk hin aufzeigen.

### 3.1.1 Grundmotive der Phänomenologie der Wahrnehmung

Bezeichnend ist bereits im Hauptwerk Merleau-Pontys die beständige methodische Reflexion und Befragung des wissenschaftlichen Blicks auf die Welt, in der sich die Suche nach einem adäquaten eigenen Zugang jenseits gängiger Traditionen als roter Faden seiner Philosophie ablesen lässt. So bildet den Ausgangspunkt der *Phänomenologie der Wahrnehmung* die Auseinandersetzung mit dem Verständnis bzw. der Aufgabe der Phänomenologie im Allgemeinen sowie dem Denken Husserls im Besonderen. Als dessen ehemaliger Schüler an der Sorbonne durchzieht die Beschäftigung mit Husserls Schriften das Hauptwerk Merleau-Pontys auf gleichermaßen intensive wie kritische Weise. Bereits im Vorwort zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* wird dies deutlich, wenn er hier schon zu Beginn auf Widersprüche in Husserls Verständnis der Phänomenologie verweist.

[Die Phänomenologie] ist der Versuch einer direkten Beschreibung aller Erfahrung, so wie sie ist, ohne Rücksicht auf Probleme genetischer Psychologie oder Kausalerklärungen, wie sie Naturwissenschaft, Geschichte und Soziologie zu bieten vermögen - und doch spricht Husserl in seinen letzten Werken von ‚genetischer Phänomenologie‘, ja ‚konstruktiver Phänomenologie‘. Sind solche Widersprüche aufzulösen, indem man zwischen Husserls und Heideggers Phänomenologie unterscheidet?<sup>29</sup>

Der Hinweis auf Heidegger ist bezeichnend, da dessen Philosophie besonders im Spätwerk Merleau-Pontys einen erheblichen Einfluss übt.<sup>30</sup> Die Auseinandersetzung mit den Aufgaben und Grenzen der Phänomenologie wird Merleau-Ponty letztendlich in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* zur Abkehr von der ‚klassischen‘ Phänomenologie und hin zu einer fundamentalontologischen Ausrichtung seiner Spätphilosophie führen. In der *Phänomenologie der Wahrnehmung*

---

<sup>29</sup> PhW, S.3

<sup>30</sup> Allerdings sind die geistigen Verwandtschaften hier mehrfach verflochten, da Heidegger bekanntermaßen ebenfalls Schüler Husserls war. Trotz seiner kritischen Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie, betont Merleau-Ponty, dass etwa *Sein und Zeit* letztlich aus einem Hinweis Husserls hervorgegangen sei. Vgl. PhW, S. 3.

dagegen verteidigt er gerade den deskriptiven Grundansatz der Phänomenologie im Sinne Husserls: „Es gilt zu beschreiben, nicht zu analysieren und zu erklären“ - so greift er dessen Losung auf, die sich klar gegen genetische oder kausalistische Modelle und Methoden der Philosophie wendet. In diesem Sinne zu verstehen ist auch die Wissenschaftskritik, die Merleau-Ponty bereits hier übt und die sich - wenn auch unter anderen methodischen Vorzeichen - im Spätwerk noch verschärfen wird. Hier nutzt er sie zur Verteidigung der phänomenologischen Methode: „zurückzugehen auf ‚die Sachen selbst‘, ist zunächst eine Absage an ‚die‘ Wissenschaft.“<sup>31</sup> Adressat der Kritik ist damit das objektivistische Denken der (disziplinär verstandenen) Wissenschaften selbst, das nach Merleau-Ponty die elementare Welterfahrung und -gegebenheit für ein Bewusstsein ausklammert.

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 Geographie gegenüber der Landschaft, in der wir allererst lernten, was dergleichen wie Wald, Wiese und Fluß überhaupt ist.<sup>32</sup>

Die Kritik an dem objektivistischen Denken als Doktrin der sowohl empirischen als auch analytischen Wissenschaften bedeutet bei Merleau-Ponty jedoch gerade nicht eine Hinwendung zum Subjektivismus. Gleichzeitig stellt er sich gegen die Prämissen des Idealismus, der zwar den Rückgang auf das wahrnehmende Bewusstsein vollzieht, aber zugleich „Subjekt und Bewußtsein von ihrem Weltbezug loszulösen“<sup>33</sup> versucht. Es ist dieser ‚dritte Weg‘ jenseits von Objektivismus und Subjektivismus, der Merleau-Pontys Denken bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bestimmt und der sich ebenso im Versuch der Auf-

---

<sup>31</sup> PhW, S. 4.

<sup>32</sup> PhW, S. 5.

<sup>33</sup> Ebd.



hebung wirkmächtiger philosophischer Dichotomien abzeichnet, wie zu zeigen sein wird.

### **3.1.1.1 Husserls Erbe**

Auch wenn sich Merleau-Ponty auf dem Weg zur Spätphilosophie sukzessive von dem Husserlschen Phänomenologieverständnis distanziert, lässt sich sein Hauptwerk und Grundansatz seiner Philosophie - gerade auch in der späteren Abgrenzung - nicht rekonstruieren ohne den Einfluss Husserls mit einzubeziehen. Vergewärtigen wir uns deshalb an dieser Stelle noch einmal in groben Zügen die Grundkoordinaten und innovativen Momente von Husserls Phänomenologie, die Merleau-Pontys Denken zum einen besonders prägen, und die er zum anderen auf entscheidende Weise im Spätwerk reformuliert und überwindet. Selbstverständlich kann es sich dabei hier nur um eine Skizze der für die hier gestellte Frage relevanten Punkte ohne den Anspruch auf systematische Rekonstruktion oder Vollständigkeit handeln.

Wesentlich ist, dass es sich bei der Husserlschen Phänomenologie um eine Bewusstseinsphilosophie handelt, deren Ausgangspunkt die universale Analyse der konstituierenden Leistungen transzendentaler Subjektivität bildet. Entgegen mancher Auffassung ist die phänomenologische Methode im Sinne Husserls somit nicht der Gegensatz einer idealistischen Subjektphilosophie, sondern vielmehr der Versuch ‚reinigende Vollendung‘ des Descartsschen Ansatzes zu sein: Grundlage und Zentrum der transzendentalen Phänomenologie bei Husserl ist somit zunächst einmal immer das Subjekt a priori.

Jedem empirischen Ich entspricht ein transzendentales Ich. Die Welt ist das All des konstituierten Seins und verlangt eine transzendente Deutung, durch die sie als konstituierte erkannt wird. Nicht alles Sein ist

Natur, ist seelisches Sein, ist personales, ist geistiges Sein. Aber alles objektive Sein dieser Art ist, was es ist, als Produkt sich entwickelnder und sich transzendental gestaltender absoluter Subjektivität: die man nicht mehr personal verstehen darf.<sup>34</sup>

Warum dieses Verständnis zwar eine grundlegende Egologie bedeutet, nicht aber in einen Solipsismus mündet, erklärt sich nun durch die Methode der transzendentalen oder eidetischen Reduktion: Dabei wird die Generalthese der ‚natürlichen Einstellung‘ als Gewissheit vom Sein der Welt außer Geltung gesetzt, um das A priori der konstituierenden Subjektivität freizulegen. Den Objekten der Erkenntnis wird damit der wahrnehmende Bewusstseinsakt ‚vorgesaltet‘ und erst dadurch Sinn verliehen. Zugleich bleiben Cogito und Cogitatum untrennbar verbunden, denn letzteres ist kein isoliertes Objekt, sondern in den Bewusstseinsakt als allumfassender Gesamthorizont eingebettet. Auf der anderen Seite ist auch das (transzendental reduzierte) Bewusstsein nicht abgelöst, sondern immer Bewusstsein *von* etwas. Es ist aber dieses Ich, reduziert als transzendente Subjektivität, das bei Husserl die Quelle aller Gewissheit und ‚Habens‘ von Welt ist. Die transzendente Reduktion ist also Reflexion des eigenen Bewusstseins auf sich selbst, Reflexion der ‚Selbsthabe‘ des Bewusstseinsgegenstandes als Evidenz.

Dies bedeutet nun insofern keinen Solipsismus, als durch die Ausschaltung jeder Seinsthese über die Welt in der eidetischen Reduktion auch das ‚Der-Einzige-Sein‘ nicht mehr gelten kann. An dieser Stelle ist nun das besondere intersubjektivitätsverständnis Husserls von Bedeutung. Wenn nämlich die Quelle der Weltgewissheit in der transzendentalen Subjektivität verortet wird, gilt dies genauso für den Anderen als sich selbst bewusstes Ich-Subjekt:

die Anderen erfahre ich, und als wirklich seiende [...] zwar einerseits als Weltobjekte; nicht als bloße Naturdinge [...] Sie sind ja auch erfahren als in den ihnen je zugehörigen Naturleibern psychisch waltende. So

---

<sup>34</sup> Edmund Husserl: Erste Philosophie. (= Husserliana 8, Nijhoff/Den Haag 1950ff.) S. 496.

mit Leibern eigenartig verflochten, als *psychophysische* Objekte, sind sie *in* der Welt. Andererseits erfahre ich sie zugleich als Subjekte für diese Welt, als diese Welt erfahrend, und diese selbe Welt, die ich selbst erfahre, und als dabei auch mich erfahrend, mich, als wie ich sie und darin die Anderen erfahre.<sup>35</sup>

Durch eine zusätzliche Reduktion auf die so genannte ‚Eigenheitssphäre‘ entpuppt sich der Tiefengrund des Ich als paradoxe Grundlage von Intersubjektivität: Die Eigenheitssphäre - verstanden als ‚primordiales Ego‘ - bildet die wesentlich fundierende Schicht für die Fremderfahrung, da in ihr als einziges Objekt der natürlichen Welt der eigene Leib bestehen bleibt, der zugleich von Empfindung ‚beseelt‘ ist (vgl. CM § 44). Das ist die ‚Paradoxie‘ der Eigenheitssphäre bei Husserl: Sie abstrahiert zwar vom Fremden, konstituiert aber letztlich durch den Weltbezug des Eigenleibes die objektive Welt als „Universum eines ihm fremden Seins und in erster Stufe das Fremde des Modus alter ego.“ (CM § 45) Hier wird deutlich, wie bei Husserl die transzendente Theorie der Fremderfahrung an eine transzendente Theorie der objektiven Welt geknüpft ist bzw. diese überhaupt fundiert. „Objektivität der Welt bedeutet grundsätzlich Intersubjektivität, korrelative Beziehung auf wirkliche und mögliche vergemeinschaftete Subjektivität.“<sup>36</sup>

das an sich erste Fremde (das erste *Nicht-Ich*) ist das andere Ich. Und das ermöglicht konstitutiv einen neuen unendlichen Bereich von Fremdem, eine objektive Natur und objektive Welt überhaupt, der die Anderen alle und ich selbst zugehören. Es liegt im Wesen dieser von den *puren* Anderen [...] aufsteigenden Konstitution, daß die für mich "*Anderen*" nicht vereinzelt bleiben, daß sich vielmehr [...] eine mich selbst einschließende Ich-Gemeinschaft als eine solche miteinander und füreinander seiender Ich konstituiert, letztlich eine Monadengemeinschaft (CM § 49)

---

<sup>35</sup> Edmund Husserl: Cartesianische Meditationen. (= Husserliana I, Nijhoff/Den Haag 1950ff.) Im Folgenden abgekürzt als CM. V. Meditation, §43.

<sup>36</sup> Historisches Wörterbuch der Philosophie: Phänomenologie. S. 26108 (Bd. 7, S. 493)

Die transzendente Intersubjektivität hat durch diese Vergemeinschaftung eine intersubjektive Eigenheitssphäre, in der sie die objektive Welt intersubjektiv konstituiert und so als das transzendente *Wir* Subjektivität für diese Welt ist und es auch für die Menschenwelt ist, in welcher Form sie sich selbst objektiv verwirklicht hat. (CM § 49)

Aufschlussreich - insbesondere in Bezug auf die spätere Auseinandersetzung Merleau-Pontys damit - ist die Rolle, die bei Husserl der Leib im Prozess der Fremdwahrnehmung und konstituierenden Intersubjektivität spielt. Das primordiale Ego - das, wie wir gesehen haben, als einziges Objekt den eigenen, zur Empfindung befähigten Leib kennt - ‚appräsentiert‘ nun genau die gleiche Fähigkeit des fremden Leibes.<sup>37</sup> Mittels der so genannten ‚Assoziationspaarung‘ mit dem eigenen Leib entsteht so in der anderen primordialen körperlichen Sphäre das andere Ich als subjektives und damit als ebenso transzendental-subjektives und also auch konstituierendes. „Er appräsentiert dabei zunächst dessen [des anderen Ich] Walten in diesem Körper dort und mittelbar dessen Walten in der ihm wahrnehmungsmäßig erscheinenden N a t u r — derselben, der dieser Körper dort angehört, derselben, die meine primordiale Natur ist.“<sup>38</sup> Diesem Punkt gebührt erhöhte Aufmerksamkeit, kondensiert sich doch in ihm dasjenige an Husserls Intersubjektivitätsverständnis, das Merleau-Ponty von ihm übernimmt und zugleich eine Prämisse, gegen die er sich wendet. Die Idee einer Appräsentation eines Inneren durch ein gemeinsames Äußeres, das in der Leiblichkeit beide Elemente vereint, findet sich in Grundzügen in Merleau-Pontys Denken in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wieder. Allerdings lehnt er die Idee eines *in* diesem Körper zu findenden Ich ab - und damit Husserls Grundannahme transzendentaler Subjektivität. Denn trotz dessen innovativen Intersubjektivitätsverständnis, das nicht nur an die Leiblichkeit gebunden, son-

---

<sup>37</sup> Appräsentation bei Husserl meint die Ergänzung von multiperspektivischen Dimensionen etwa eines Gegenstandes durch den Wahrnehmenden, d.h. auch die nicht aus seiner Perspektive sichtbaren Teile werden zur Identifikation des Objektes einbezogen.

<sup>38</sup> Husserl: CM § 53.

dern vielmehr nur durch sie ermöglicht wird und gleichsam die gesamte objektive Welt erst konstituiert, ist dieses Konstrukt abhängig von einem quasi absoluten Subjekt. Dass jedoch auch Merleau-Pontys Alternativmodell eines anders verorteten ‚Vor-Ich‘ vorerst, d. h. in seinem Hauptwerk, unbefriedigend bleibt, wird in diesem Kapitel zu zeigen sein. Festzuhalten bleibt an dieser Stelle zunächst, dass auch bei Husserl die Isolation des Bewusstseins selbst dort nicht aufgebrochen wird, wo Welt-konstituierende Aspekte an die Existenz des Anderen geknüpft werden, weil dieser immer noch als äußeres ‚Dort‘ und Ziel einer nur von ‚hier‘ aus stattfindenden Intentionalität erscheint. „Husserl manipuliert die Phänomene, indem er sie auf die Seite des Ich zurückführt.“<sup>39</sup>

Für das Verständnis der Phänomenologie bei Husserl gilt grundsätzlich, dass er diese als ‚strenge Wissenschaft‘ initiiert und als Gegenprogramm zu sowohl ‚Weltanschauungsphilosophie‘ als auch neuzeitlichen ‚Ismen‘ begreift.<sup>40</sup> Streng, weil die Analyse auf die Freilegung des A priori der konstituierenden transzendentalen Subjektivität zielt. Dabei erscheint gleichzeitig seine Wissenschaftskritik: Wie alle Seinthesen muss die phänomenologische Reduktion auch die neuzeitliche Sicht auf die Welt außer Geltung setzen bzw. als kontingent/geschichtlich begreifen. Stattdessen steht im Zentrum der Rückgang auf das Gemeinsame, Invariante jenseits historischer Relativitäten, das Husserl mit der ‚Lebenswelt‘ betitelt.

Die Analyse der ‚Lebenswelt‘ (als das ‚Gemeinsame‘ und Invariante jenseits historischer Relativitäten) und der Blick auf die psychophysische Einheit als Zentrum aller möglichen Erfahrungen ist Schwerpunkt von Husserls Spätphilosophie<sup>41</sup> Hier entwickelt sich die transzendente Phänomenologie zur genetischen

---

<sup>39</sup> Stefano Micali: Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl. Dordrecht 2008 (= *Phaenomenologica* 186).

<sup>40</sup> Vgl. Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft. In: *Husserliana* 25 (Nijhoff/Den Haag 1950ff.)

<sup>41</sup> Husserl: Analysen zur passiven Synthesis. (= *Husserliana* 11, Nijhoff/Den Haag 1950ff.) 117ff.

Phänomenologie, „sie sucht also in diejenige Dimension zurückzufragen, in der die Gegensätze von Rationalismus und Empirismus, sowie die Unterscheidung von apriori und empirisch ihre Wurzel haben.“<sup>42</sup> Es ist letztlich dieser Weg des Fragens, der als Husserls Erbe in Merleau-Pontys Werk am deutlichsten zu erkennen ist.

### 3.1.1.2 Leib und Intersubjektivität in Merleau-Pontys Phänomenologie

Trotz der Unterschiede in den angebotenen Antworten, ist Merleau-Pontys Phänomenologieverständnis und Denkgerüst seines Hauptwerks am besten nachzuzeichnen, indem man sich diesem zwar in Abgrenzung, aber zunächst auch im Aufbau auf Husserls Bewusstseinsphilosophie und Intersubjektivitätsverständnis nähert. So wendet er sich wie Husserl gegen die kantianische ‚analytisch-synthetisch‘-Unterscheidung, unterwandert mit seinem Ansatz darüber hinaus jedoch ebenso die phänomenologische Teilung von Noema und Noesis. In dieser grundlegenden Kritik Merleau-Pontys an der Trennung von Wahrnehmungsakt und Wahrnehmungsobjekt liegt das Fundament seiner Philosophie der Leiblichkeit, von dem aus nachfolgend auch die Entwicklung zum Spätwerk gut nachzuzeichnen ist.

Gegen die kantianische ‚Analytisch-synthetisch‘-Unterscheidung war Husserl mit seiner ‚eidetischen Reduktion‘ ins Feld gezogen. Diese ‚Wesensschau‘, die dem formalen a priori Kants ein quasi materiales a priori der Erfahrung entgegenhält, gibt den Objekten der Erkenntnis erst durch den wahrnehmenden Bewusstseinsakt ihren Sinn.

Insoweit geht Merleau-Ponty, zumindest in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, auch d'accord. Als methodischer Schritt ist bei ihm ebenfalls die Reduk-

---

<sup>42</sup> Historisches Wörterbuch der Philosophie: Phänomenologie. Bd. 7, S. 497-498.

tion notwendig, um, wie es bezeichnenderweise Levinas in seinem Aufsatz über Merleau-Pontys Intersubjektivitätsverständnis formuliert, „die Felder des Irreduziblen freizulegen (irreduzibel, weil sie dem noetischen Zusammenhang angehören, dem Stofflichen des Cogito (Der Leib des ‚Ich denke‘) Als ‚Urdoxa‘: eine Synthese vor jeder Synthese.“<sup>43</sup> In seinen Augen betreibt jedoch Merleau-Ponty im Gegensatz zu Husserl eine „Artikulation des Subjekts am Objekt, in der man die intentionale Struktur von Noesis und Noema nicht wiederfindet.“<sup>44</sup> Dies stellt in der Tat die grundlegende Abgrenzung von Husserls Phänomenologie dar, indem sich Merleau-Ponty trotz der fortwährenden Berufung auf Husserl faktisch gegen dessen Bewusstseinsphilosophie und ihre Prämisse einer transzendentalen Subjektivität wendet. Bei Merleau-Ponty findet sich so auch keine darauf fußende Form von Egologie wieder, etwa die einer ‚Eigenheitssphäre‘. Indes beschäftigt er sich bereits im Frühwerk mit einer wesentlich elementareren Verbindungsstruktur von Subjekt und Welt und formuliert sie zunächst unter weit gefassten Begriffen wie dem der ‚Ambiguität‘.<sup>45</sup>

Um diese Verbindungsstruktur, wie sie uns in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* begegnet, besser zu fassen, muss kurz Merleau-Pontys methodische Konzeption des Werkes und sein eigenes Verständnis der Phänomenologie (in Anlehnung und Abgrenzung zu Husserl) zur Sprache kommen. Denn obgleich sich die Schrift im Gegensatz zu *Das Sichtbare und das Unsichtbare* formal noch vergleichsweise konventionell ausnimmt, ist der methodische Ansatz ein besonderer. Zum einen sind weite Teile als indirekter Dialog zwischen Empirismus und Intellektualismus/Rationalismus gestaltet, so dass sich die Position des Au-

---

<sup>43</sup> Emmanuel Levinas: Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty. In: Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. Hg. von Alexandre Métraux und Bernhard Waldenfels. München 1986 (= Übergänge 15). S.48-55. S. 49f.

<sup>44</sup> ebd. 50f.

<sup>45</sup> verstanden als zwei Aspekte von Subjektivität, des ‚Für-sich-Seins‘ und des ‚Zur-Welt-Seins‘. Unter dem letzteren Stichwort wird diese Zweideutigkeit weiter unten eingehender behandelt. „je ne me connais que dans mon inhérence au temps et au monde, c'est-à-dire dans l'ambigüité“<sup>45</sup> (PhW 397) Auf die Ambiguität der Zeitlichkeit kann im Folgenden nicht weiter eingegangen werden.

tors oft erst nach seitenlanger Gegenüberstellung der konkurrierenden Theorien schließlich als Synthese einer dialektischen Argumentation darstellt. Zum anderen ist auch der Umgang mit Forschungsergebnissen anderer Disziplinen zumindest für die Entstehungszeit des Werkes ungewöhnlich: Im Grunde durchzieht die gesamte Schrift eine Auseinandersetzung mit empirischen Daten (vorwiegend der Psychologie<sup>46</sup>), welche die philosophischen Kerngedanken des Werks an ihren verschiedenen Ausformungen entlang deklinieren. Alexandre Métraux spricht in diesem Zusammenhang auch von der ‚Widerständigkeit‘ von Merleau-Pontys Wahrnehmungstheorie, die er dessen unzureichender theoretischen Bestimmung derselben zuschreibt.<sup>47</sup> Diese Kritik lässt sich jedoch nur schwer nachvollziehen angesichts der grundlegenden Skepsis Merleau-Pontys gegenüber dem objektivistischen Denken der Wissenschaft, die eine unreflektierte Übernahme einer bestimmten philosophischen Tradition oder Schule unsinnig bzw. inkonsequent erscheinen ließe. Im Übrigen bricht Merleau-Ponty auch erst im Spätwerk wirklich radikal mit jeglichen Traditionen, während er in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* durchaus dem Titel gemäß Phänomenologie betreibt - wenn auch in beständiger kritischer Auseinandersetzung und sicherlich in manchen Fragen diese überschreitend.

Bereits im Vorwort zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* beginnt Merleau-Pontys kritische Auseinandersetzung mit Sinn und Aufgabe der phänomenologischen Methodik im Zusammenhang mit der Einordnung seines eigenen phänomenologischen Ansatzes, der vor allem in der Abgrenzung zu bestimmten Denktraditionen, wie der Reflexionsphilosophie im Kantschen Sinne, bereits sehr deutlich sind und gleichzeitig die große Nähe zu Husserl implizieren:

---

<sup>46</sup> Hier insbesondere der Gestaltpsychologie, mit der sich Merleau-Ponty bereits bereits im Rahmen seiner Promotionsschrift über „Phänomenologie und Gestaltpsychologie“ intensiv auseinandergesetzt hatte. Außerdem hörte er selbst auch bei Gurwitsch, so dass die Beschäftigung mit dessen sowie Goldsteins u.a. Theorien schon im Frühwerk einsetzt.

<sup>47</sup> Vgl. Alexandre Métraux: Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys. In: Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. Hg. von Alexandre Métraux und Bernhard Waldenfels. München 1986 (= Übergänge 15). S.218-235.



Die Wirklichkeit ist ein solides Gewebe, sie wartet nicht unser Urteil ab [...] Wahrnehmung ist nicht Wissenschaft von der Welt, ist nicht einmal ein Akt, wohlervogene Stellungnahme, doch ist sie der Untergrund, von dem überhaupt erst Akte sich abzuheben vermögen und den sie beständig voraussetzen. Die Welt ist kein Gegenstand, dessen Konstitutionsgesetz sich zum voraus in meinem Besitz befände, jedoch das natürliche Feld und Milieu all meines Denkens und aller ausdrücklichen Wahrnehmung. Die Wahrheit ‚bewohnt‘ nicht bloß den ‚inneren Menschen‘, vielmehr gibt es keinen inneren Menschen: der Mensch ist zur Welt, er kennt sich allein in der Welt. Gehe ich, alle Dogmen des gemeinen Verstandes wie auch der Wissenschaft hinter mir lassend, zurück auf mich selbst, so ist, was ich finde, nicht eine Heimstätte innerer Wahrheit, sondern ein Subjekt, zugeeignet der Welt. (PhW 7)<sup>48</sup>

Interessant ist, dass Merleau-Pontys eigene Positionsbestimmung sich hier zwischen einer grundlegenden Kritik an den Prämissen des transzendentalen Idealismus und der Auseinandersetzung mit Husserls transzendentaler Reduktion bewegt. Auffällig ist nämlich, dass er in seiner ‚Verteidigung‘ der letzteren im Grunde bereits deren Schwächen aufdeckt, die eine dem Idealismus vergleichbare Weltabgewandtheit aufweist. In der Tat suchte Husserls phänomenologische Reduktion dem idealistischen Cogito eine konstitutive Verbindung zur Welt und zum Anderen wiederzugeben, setzte methodisch dafür aber zunächst einen Verlust der Weltgewissheit voraus. Es ist dieser Widerspruch, auf den nun Merleau-Ponty schon zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit der Phänomenologie aufmerksam macht, ihn jedoch nicht explizit als solchen, sondern letztlich als

---

<sup>48</sup> „Le réel est un tissu solide, il n’attend pas nos jugements [...] La perception n’est pas une science du monde, ce n’est pas même un acte, une prise de position délibérée, elle est le fond, sur lequel tous les actes se détachent et elle est présupposée par eux. Le monde n’est pas un objet dont je possède par devers moi la loi de constitution, il est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites. La vérité n’ ‚habite‘ pas seulement l’ ‚homme intérieur‘, ou plutôt il n’y a pas d’homme intérieur, l’homme est au monde, c’est dans le monde qu’il se connaît. Quand je reviens à moi à partir du dogmatisme de sens commun ou du dogmatisme de la science, je trouve non pas un foyer de vérité intrinsèque, mais un sujet voué au monde.“ (PhP V)

„Missverständnis“, geschuldet einigen unglücklichen Formulierungen Husserls, kennzeichnet.

Alles Mißverständnis zwischen Husserl und seinen Interpreten wie der ‚existenzphilosophischen‘ Dissidenz, auch alles Selbstmißverständnis Husserls kommt letztlich daher, daß ein Bruch in unserem Vertrautsein mit der Welt notwendig ist, soll die Welt erblickt und ihr Paradox erfaßt werden können [...] Die wichtigste Lehre der Reduktion ist so die der Unmöglichkeit einer vollständigen Reduktion. Wären wir absoluter Geist, so wäre die Reduktion kein Problem. Doch da wir zur Welt sind [...], gibt es kein Denken, das all unser Denken umfaßte. (PhW 11)<sup>49</sup>

In dieser Argumentation versucht Merleau-Ponty die Methode der phänomenologischen Reduktion insoweit neu zu justieren, als jede Reflexion immer „Bewusstsein der Abhängigkeit ihrer selbst von dem unreflektierten Leben, in dem sie erstlich, ständig und letztlich sich situiert“<sup>50</sup> (PhW11) ist. Es ist die *préreflexive* Verbindung von Subjekt und Welt, die Merleau-Ponty an erster Stelle interessiert und dies nicht zuvorderst aus erkenntnistheoretischer Warte, sondern von Beginn an mit Blick auf die intersubjektive Konstitution - auf die Möglichkeit des Zugangs zum Anderen, denn „reduziert mein Existieren sich auf mein Bewußtsein zu existieren, so bleibt der Andere ein leeres Wort; es muß aber dieses mein Existieren auch das Bewußtsein umfassen, das *man* von ihm haben kann, und damit seine Inkarnation in eine Natur“<sup>51</sup> (PhW9). In Sätzen wie diesen lässt sich erneut die subtile Kritik an Husserls radikaler Reduktion lesen, die

---

<sup>49</sup> „Tout les malentendu de Husserl avec ses interprètes, avec les ‘dissidents’ existentiel et finalement avec lui-même vient de ce que, justement pour voir le monde et le saisir comme paradoxe, il faut rompre notre familiarité avec lui [...] Le plus grand enseignement de la réduction est l’impossibilité d’une réduction complète. Voilà pourquoi Husserl s’interroge toujours de nouveau sur la possibilité de la réduction. Si nous étions l’esprit absolu, la réduction ne serait pas problématique. Mais puisque au contraire nous sommes au monde [...], il n’y a pas de pensées qui embrasse toute notre pensée.“ (PhP IX)

<sup>50</sup> „la réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l’égard d’une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale.“ (PhP IX)

<sup>51</sup> „Pour qu’autrui ne soit pas un vain mot, il faut que jamais mon existence ne se réduise a la conscience que j’ai d’exister, qu’elle enveloppe aussi la conscience qu’on peut en avoir et donc mon incarnation dans une nature.“ (PhP VII)

das transzendente Subjekt in ihrem wichtigsten Schritt isoliert. Rudolf Bernet sieht in dieser Abwendung von Husserl eine diesem grundsätzliche verschiedene Motivation bezüglich der Konstitution des Subjekts, nämlich folgende: „Merleau-Ponty’s cherished project of a *genesis* of the transcendental subject indeed calls into question the constitutive power of this subject and the splendour of its isolation and self-sufficiency that cuts the subject off from its roots in the perceptual faith of natural life.“<sup>52</sup> Auch wenn die Frage der Genese nach der in dieser Untersuchung vertretenen Auffassung erst im Spätwerk tatsächlich von Merleau-Ponty verfolgt wird, weist Bernet hier dennoch auf den springenden Punkt in der ‚Kritik‘ an Husserl hin. Denn es ist in der Tat das isolierte transzendente Bewusstsein (Subjekt), an dem sich Merleau-Pontys Überwindung des Husserlschen Idealismus kristallisiert, indem er diesem Subjekt als ‚Existenzgrundlage‘ seine originäre Weltbezogenheit ‚wiedergibt‘. Dies hat weitreichende Konsequenzen für Merleau-Pontys Intersubjektivitätskonzeption, auch bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Dem Fakt nämlich, dass wir ‚zur Welt sind‘ (s.o.) und das Subjekt ein ‚der Welt zugeeignetes‘ (s.o.) ist, kommt bei Merleau-Ponty von vornherein die Bedeutung für die Verbindung von Ich und Anderem zu. Damit verknüpft er die erkenntnistheoretische Frage des Realismus nach dem Zugang des Subjekts zu einer ‚äußeren‘ Wirklichkeit unablässig mit der Frage nach dem Zugang zum Anderen. Das ‚Zur-Welt-Sein‘ impliziert damit immer ein ‚Zum-Anderen-Sein‘. Auf dieser Folie ist nun Merleau-Pontys Beschäftigung mit der Leiblichkeit zu lesen, die von ihrem Grundinteresse her an das ‚Problem des Anderen‘ gekoppelt bleibt.

Ist der Andere, über sein Für-mich-sein hinaus, wahrhaft ein Sein-für-sich, und sind wir wirklich einer für den anderen [...], muß er und muß

---

<sup>52</sup> Rudolf Bernet: *The Subject in Nature: Reflections on Merleau-Ponty’s Phenomenology of Perception*. In: Patrick Burke/ Jan Van der Veken (Hg.): *Merleau-Ponty in contemporary perspective*. Dordrecht 1993 (= *Phaenomenologica* 129). S.53-68. S. 54.

ich ein Äußeres haben, muß es außer der Perspektive des Für-sich - meines Blickes auf mich und des Anderen Blickes auf sich - eine Perspektive des Für-Andere geben - die meines Blickes auf den Anderen und des Blickes des Anderen auf mich. Beide Perspektiven können nicht einfach in einem jeden von uns sich nebeneinanderstellen [...] Ich muß mein Äußeres *sein*, und der Leib des Anderen muß er selbst sein.<sup>53</sup> (PhW 9)

So befindet sich bereits am Ausgangspunkt von Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit der Leiblichkeit die Frage nach einer genuinen Verbundenheit von Ich und Anderem, die anstelle einer erst zu überbrückenden Fremdheitserfahrung eine tatsächliche Gemeinsamkeit in der leiblichen Verfasstheit der wahrnehmenden Subjekte darstellt. Dieser von Beginn an deutliche Bezug zum Anderen in der Konzeption der Leiblichkeit sollte bei der hier geführten Diskussion der Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys im Auge behalten werden. Denn bevor sich der Frage der Intersubjektivität in dieser Konzeption eingehender gewidmet werden kann, bedarf das ‚Zur-Welt-Sein‘ einer genaueren Erläuterung, besonders in seiner Funktion als ‚Entgegnung‘ auf Husserls Entwurf der Phänomenologie als transzendente und (quasi) idealistische Bewusstseinsphilosophie.

„Wäre ein universal konstituierendes Bewußtsein möglich, so verschwände die Undurchsichtigkeit des Faktums“<sup>54</sup> (PhW 85) schreibt Merleau-Ponty und verweist damit auf einen der grundlegenden Denkfiguren in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, den der ‚Opazität‘. Diese Konzeption einer nie vollständig zu durchdringenden Erscheinung des Gegebenen kennzeichnet Merleau-Ponty in seinem Hauptwerk trotz aller kritischen Auseinandersetzung als Phänomenologen. Zumindest wendet er sich damit entschieden gegen eine letzte Ergründung

---

<sup>53</sup> „Si autrui est vraiment pour soi, au-delà de son être pour moi, et si nous sommes l'un pour l'autre [...], il faut que nous apparaissions l'un à l'autre, il faut qu'il ait et que j'aie un extérieur, et qu'il y ait, outre la perspective du Pour Soi, - ma vue sur moi et la vue d'autrui sur lui-même, - une perspective du Pour Autrui, - ma vue sur Autrui et la vue d'autrui sur moi. Bien entendu, ces deux perspectives, en chacun de nous, ne peuvent pas être simplement juxtaposées [...] Il faut que je sois mon extérieur, et que le corps d'autrui soit lui-même.“ (PhP VII)

<sup>54</sup> „Si une conscience constituante universelle était possible, l'opacité du fait disparaîtrait.“ (PhP 74)

von Möglichkeitsbedingungen oder Kausalzusammenhängen und setzt anstelle der transzendentalen Bedingungen (wie Husserl) das ‚transzendente Feld‘ der Phänomenologie, da die Reflexion „stets nur über einen beschränkten Gesichtskreis und ein beschränktes Vermögen verfügt. Und eben darum auch ist die Phänomenologie Phänomenologie, nämlich Betrachtung des *Erscheinens* von Sein für das Bewußtsein, ohne zum voraus dessen Möglichkeit als gegeben zu unterstellen.“<sup>55</sup> (PhW 85) In der Herausarbeitung seines phänomenologischen Ansatzes wendet sich Merleau-Ponty eben nicht nur gegen die idealistische Bewusstseinsphilosophie, sondern genauso gegen einen ontologischen Realismus.

Es war Bergsons Irrtum zu glauben, das meditierende Subjekt vermöge mit seinem Gegenstand zu verschmelzen, das Wissen sich zu erweitern, indem es sich ins Sein selbst auflöse; der Irrtum der Reflexionsphilosophie ist der Glaube, das meditierende Subjekt vermöge seinerseits den Gegenstand seiner Meditation gänzlich zu absorbieren und restlos zu erfassen, unser Sein also sich in unser Wissen aufzulösen“ (PhW 87) <sup>56</sup>

Die Kritik an Konzeptionen eines ‚Seins, in das sich das Wissen auflöst‘ ist für den Ansatz Merleau-Pontys in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bezeichnend. Wir werden sehen, dass diese Sichtweise im Spätwerk zwar nicht umgestoßen, doch in entscheidender Weise revidiert wird. Merleau-Ponty positioniert sich hier gleichwohl erneut gegen Epistemologien, die den Urteilsakt, die Reflexion oder gar die Vernunft VOR das Wahrgenommene setzen bzw. dieses erst durch solche Ordnung stiftenden Akte des Geistes hervorgebracht sehen

---

<sup>55</sup> „[la réflexion] ne dispose jamais que d’une vue partielle et d’une puissance limitée. C’est aussi pourquoi la phénoménologie est une phénoménologie, c’est-à-dire étudie l’*apparition* de l’être à la conscience, au lieu d’en supposer la possibilité donnée d’avance.“ (PhP 74)

<sup>56</sup> „L’erreur de Bergson est de croire que le sujet méditant puisse se fondre avec l’objet sur lequel il médite, le savoir se dilater en se confondant avec l’être ; l’erreur des philosophies réflexives est de croire que le sujet méditant puisse absorber dans sa méditation ou saisir sans reste l’objet sur lequel il médite, notre être se ramener à notre savoir.“ (PhP 76)

Zum ambivalenten Verhältnis von Merleau-Ponty und Bergson vgl. Elizabeth Grosz: Merleau-Ponty, Bergson and the Question of Ontology. In: *Intertwinings. Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty*. Hg. von Gail Weiss. Albany 2008. S. 13-30.

wollen, „als ob das Wissen, das über die Welt erlangt wird, sich aus sich heraus und aus der Ordnung, die es in die als chaotisch angesehene Sinnlichkeit bringt, rechtfertige.“<sup>57</sup>

Es gilt jedoch klarzustellen, dass Merleau-Pontys Beschäftigung mit der Leiblichkeit nun gerade nicht einer Rehabilitierung des Sinnlichen als Gegenstück zur Reflexion dient, sondern vielmehr auf das Problem des (isolierten) Bewusstseins reagiert, die das Subjekt von der Welt und dem Anderen abtrennt.

Die Geste der Hand, die sich auf einen Gegenstand zu bewegt, impliziert einen Verweis auf den Gegenstand nicht als solchen der Vorstellung, sondern als dieses sehr bestimmte Ding, auf das hin wir uns entwerfen, bei dem wir vorgreifend schon sind und das wir gleichsam umgeistern. Bewußtsein ist Sein beim Ding durch das Mittel des Leibes.<sup>58</sup> (PhW 167)

Das Zur-Welt-Sein verschiebt also nicht die Vormachtsstellung des Bewusstseins in die sinnliche Materie des Körpers, es erfüllt vielmehr eine Art Brückenfunktion, Erkenntnis über die Welt und Zugang zum Anderen fundiert zu sehen in der Reziprozität und Ambiguität von Wahrnehmendem und Wahrgenommenem. Erst in der wechselseitigen Teilhabe beider Momente am jeweils anderen, die sich im Leib manifestiert, vollzieht sich das Subjekt als eines, das zur Erkenntnis über die Welt befähigt und offen zum Anderen ist.

Die ihm eigene präobjektive Sicht unterscheidet das Zur-Welt-sein von jedem Prozeß dritter Person, von jederlei Modus der *res extensa*, wie auch von jederlei *cogitatio*, jeder Erkenntnis in erster Person: so ver-

---

<sup>57</sup> Alexandre Métraux: Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys. In: Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. Hg. von Alexandre Métraux und Bernhard Waldenfels. München 1986 (= Übergänge 15). S.218-235.

<sup>58</sup> „Dans le geste de la main qui lève vers un objet est enfermée une référence à l’objet non pas comme objet représenté, mais comme cette chose très déterminée vers laquelle nous nous nous projetons. auprès de laquelle nous sommes par anticipation, que nous hantons.“ (PhP 160f.)

möchte es zwischen ‚Psychischem‘ und ‚Physiologischem‘ eine Brücke zu schlagen.<sup>59</sup> (PhW 104)

Kerngedanke der hier benannten ‚Präobjektivität‘ ist folglich die Infragestellung sowohl eines transzendentalen Subjekts, als auch einer äußeren Wirklichkeit, die vom wahrnehmenden Bewusstsein bloß noch ‚erkannt‘ werden muss. Merleau-Ponty verortet sie vielmehr *vor* diesen Prozessen in der Wahrnehmung „insofern sie jeder erkenntnismäßigen Gegenstandssetzung zuvor eine Intention unseres ganzen Seins verkörpert“<sup>60</sup>. (PhW 104) Das bedeutet, es gibt zwar eine intentionale Bezugnahme des Subjekts auf die Dinge der Welt, doch nur *weil* sein Leib eines davon ist und damit für jede Weltwahrnehmung (-erkenntnis) konstitutiv. Im Vergleich zu Husserl setzt diese Konzeption des Zur-Welt-Seins die leibliche Verfasstheit als Bedingung für die Intentionalität des Bewusstseins.

Auch Merleau-Pontys frühe Konzeption der Leiblichkeit entspringt somit - trotz aller Erörterung konkret körperlicher Phänomene - der Frage nach der grundlegenden Beziehung zwischen wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt (bzw. der Beziehung von Subjekt und Welt). Damit ist entgegen einiger kulturwissenschaftlicher Auffassungen<sup>61</sup> der Leib hier nicht ‚Untersuchungsobjekt‘ *ex situ*, sondern dient vielmehr als Untersuchungsmittel einer umfassenden Struktur der Wahrnehmung, in der sich die Dichotomie von Subjekt und Objekt nicht mehr aufrechterhalten lässt. So wird auch als Konsequenz der Auseinandersetzung mit Empirismus und Intellektualismus und der generellen Kritik am objektivistischen Denken deutlich, welche methodologische Funktion dem Leib in der Phänomenologie Merleau-Pontys zukommt.

---

<sup>59</sup> „C'est parce qu'il est une vue préobjective que l'être au monde peut se distinguer de tout processus en troisième personne, de toute modalité de la *res extensa*, somme de tout *cogitatio*, de toute connaissance en première personne, - et qu'il pourra réaliser la jonction du 'psychique' et du 'physiologique'.“ (PhP 95)

<sup>60</sup> „tant qu'elle ne pose pas d'abord un objet de connaissance et qu'elle est une intention de notre être total“ (PhP 94)

<sup>61</sup> Vgl. etwa: Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften. Hg. von Regula Giuliani. München 2000 (= Übergänge 37).

Wie müssen die Alternative, nichts vom Subjekt, oder aber nichts vom Objekt verstehen zu können, zu durchbrechen suchen. Wir müssen den Ursprungsort des Gegenstandes im Innersten unserer Erfahrung selbst aufsuchen, das Erscheinen des Seins zu beschreiben und das Paradox zu verstehen suchen, wie *für uns etwas an sich* zu sein vermag.<sup>62</sup> (PhW 96)

Hier wird zum einen das Forschungsmotiv deutlich, das überhaupt erst zur Beschäftigung mit der Leiblichkeit (als für das Problem von subjektiver Weltwahrnehmung und -zugang relevantes) führt, zum anderen zeigt die Textstelle zwei methodische Charakteristika der *Phänomenologie der Wahrnehmung* auf, die m. E. letztlich dem Erreichen dieses Ziels hinderlich sind und auf die Merleau-Ponty bezeichnenderweise in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* verzichtet: Erstens die phänomenologische Grundproblematik, ‚das Erscheinen des Seins zu beschreiben‘, zweitens die Rolle der ‚Erfahrung‘ als anthropologisch ganzheitlich angelegte Kategorie, die präreflexive Empfindungen bis hin zu personalen Handlungen umfasst und hier nicht klar zwischen den Ebenen unterscheidet.

Trotz dieser Probleme, die im Hinblick auf die Spätphilosophie im Auge behalten werden müssen, gelingt die Einführung des Leibes als Subjekt der Wahrnehmung als die von Merleau-Ponty intendierte Entgegnung auf das so genannte objektive Denken, bzw. auf dessen Funktion „alle die Union des Subjekts und der Welt bezeugenden Phänomene einer Reduktion verfallen zu lassen und ihnen die klare Idee des Objekts als An-sich und des Subjekts als reinen Bewußtseins zu substituieren.“<sup>63</sup> (PhW 370) Die Grundstruktur der Wahrnehmung, die so herausgearbeitet wird, vollzieht sich als „Paarung unseres Leibes mit den Din-

---

<sup>62</sup> „Nous ne pouvons demeurer dans cette alternative de ne rien comprendre au sujet ou de ne rien comprendre à l’objet. Il ne faut que nous retrouvions l’origine de l’objet au coeur même de notre expérience, que nous décrivions l’apparition de l’être et que nous comprenions comment paradoxalement il y a *pour nous* de *l’en soi*.“ (PhP 86)

<sup>63</sup> „reduire tous les phénomènes, qui attestent l’union du sujet et du monde et de leur substituer l’idée claire de l’objet comme en soi et du sujet comme pure conscience.“ (PhP 370)



gen“<sup>64</sup> (ebd.), durch welche erst Räumlichkeit, Perspektivität etc. der Welt *für uns* erscheinen können, die doch eigentlich den Bereich des An-sich kennzeichnen. Dabei geht es nicht um eine Koinzidenz von Subjekt und Objekt. „Um Dinge wahrnehmen zu können, müssen wir sie erleben [...] Ein Ding erleben, heißt weder mit ihm koinzidieren noch es denkend gänzlich durchdringen.“<sup>65</sup> (376) Ebenso wenig geht es hier um eine bloße Ähnlichkeitsfeststellung zwischen materiell-räumlichem Körper und Ding, sondern vielmehr um eine geteilte (gemeinsame) Struktur von Subjekt und Objekt, die sich in der Wahrnehmung realisiert:

Einen Leib haben, heißt über ein umfassendes Gefüge verfügen, das die Typik sämtlicher perzeptiver Entfaltungen und sämtlicher intersensorischer Entsprechungen über das wirklich je wahrgenommene Weltstück hinaus umfaßt und ausmacht. Ein Ding ist also in der Wahrnehmung nicht wirklich *gegeben*, sondern von uns innerlich übernommen, rekonstruiert und erlebt, insofern es einer Welt zugehört, deren Grundstrukturen wir in uns selbst tragen<sup>66</sup> (377)

Diese Art der Synergie zwischen Subjekt und Objekt erhellt nun noch einmal deutlicher das oben erörterte ‚Zur-Welt-Sein‘. Indem das Subjekt der Wahrnehmung ein leibliches ist, zeigt sich das wahrgenommene Außen nicht als ‚Gegenstand‘, sondern als selbst konstitutiv für die die Wahrnehmungsmöglichkeit eines so verstandenen Subjekts - und damit auch für dessen Selbstkonstitution, „weil es seine Selbstheit nur verwirklicht als wirklich Leib seiendes und durch

---

<sup>64</sup> „accouplement de notre corps avec les choses“ (PhP 370)

<sup>65</sup> „Pour que nous percevions les choses, il faut que nous les vivions. [...] Vivre une chose, ce n'est ni coïncider avec elle, ni la penser de part en part.“ (PhP 376)

<sup>66</sup> „Avoir un corps, c'est posséder un montage universel, une typique de tous les développements perceptifs et de toutes les correspondances intersensorielles par-delà le segment du monde que nous percevons effectivement. Une chose n'est donc pas effectivement donnée dans la perception, elle est reprise intérieurement par nous, reconstituée et vécue par nous en tant qu'elle est liée à un monde dont nous portons avec nous les structures fondamentales.“ (PhP 377)

diesen Leib in die Welt eingehendes.“(PhW 464)<sup>67</sup> Die leibliche Wahrnehmung ist also nicht die bloße Möglichkeit des Subjekts ‚zur Welt zu sein‘, sondern vielmehr erst das Bewusstsein von der Welt und von sich selbst *ermöglichende* Moment, welches das Subjekt auf diese Welt hin situiert, „weil meine Existenz als Subjektivität eins ist mit meiner Existenz als Leib und mit der Existenz der Welt und letztlich das Subjekt, das ich bin, konkret genommen untrennbar ist von diesem Leib hier und dieser Welt hier.“(ebd.)<sup>68</sup>

Die Konzeption der Leiblichkeit in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* zeigt so als wichtigste Essenz die Untrennbarkeit von Subjekt und Welt auf, deren Beziehung im Grundriss dieses Denkmodells als Reziprozität verstanden wird. Wichtig im Hinblick auf die spätere Arbeit Merleau-Pontys ist es, dabei zu vergegenwärtigen, dass diese Reziprozität als wechselseitige Abhängigkeit von Wahrnehmendem und Wahrgenommenem im Prozess der leiblichen Wahrnehmung gedacht wird und weitgehend keine Aussagen zu einer (ontologischen) Grundlage des Verständnisses von ‚Subjekt‘ und ‚Welt‘ getroffen werden. In dieser Hinsicht ist Merleau-Pontys Hauptwerk tatsächlich streng phänomenologisch, da es sich auf die Frage des ‚Erscheinens des Seins‘ fokussiert und nicht auf die Frage nach diesem Sein selbst.

Bevor man sich dieser Frage mit Blick auf *Das Sichtbare und das Unsichtbare* nähert, bleibt noch ein Aspekt der Phänomenologie Merleau-Pontys zu klären, der für die spätere metaethische Perspektivierung entscheidend ist und auf den oben bereits hingewiesen wurde. Zu Beginn der Erörterung von Merleau-Pontys Konzeption der leiblichen Wahrnehmung haben wir gesagt, dass diese stets verflochten ist mit dem Problem des Anderen und der Frage nach der intersubjektiven Konstitution.

---

<sup>67</sup> „il [le sujet] ne réalise son ipsité qu’en étant effectivement corps et entrant par ce corps dans le monde.“ (PhP 467)

<sup>68</sup> „mon existence comme subjectivité ne fait qu’un avec mon existence comme corps et avec l’existence du monde et que finalement le sujet que je suis, concrètement pris, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci.“ (PhP 467)

Alles Für-sich-sein - ich für mich selbst wie der Andere für sich selbst - muß sich abheben von einem Untergrunde des Seins-für-Andere - meiner für den Anderen und des Anderen für mich selbst. Mein Leben muß einen Sinn haben, den ich nicht konstituiere, es muß in strengem Sinne Intersubjektivität sein, ein jeder von uns muß in eins anonym im Sinne absoluter Individualität und anonym im Sinne absoluter Generalität sein. Konkreter Träger dieser absoluten Anonymität ist unser Sein-zur-Welt. (PhW 509)<sup>69</sup>

Das Sein-für-Andere ist somit primäre Funktion des Zur-Welt-Seins und ergibt sich wesentlich aus der oben beschriebenen Konzeption des Subjekts als durch die leibliche Wahrnehmung von seinem ‚Außen‘ und der Welt abhängig, um überhaupt Bewusstsein von sich selbst und der Welt zu erlangen. In der Konsequenz bedeutet das für die Möglichkeit des Zugangs zum Anderen: „habe ich selbst kein Außer-mir, so haben die Anderen kein In-sich.“ (PhW 425)<sup>70</sup> Damit wendet sich Merleau-Ponty auch mit diesem Argument gegen eine idealistische Subjektkonzeption, die den Zugang zum Anderen verunmöglicht.<sup>71</sup> Mein Leib als das erste mir selbst zugehörige Äußere, das ich kenne, befähigt mich somit mir meiner selbst bewusst zu werden, der Welt bewusst zu werden und der Möglichkeit anderer Subjekte bewusst zu werden, für welche die Welt sich ebenfalls in leiblicher Synergie darbietet und für die ich selbst dadurch wiederum als anderes Subjekt erkennbar bin.

Bezeichnend für den phänomenologischen Zugang Merleau-Pontys zum Problem der Intersubjektivität ist die für einen solchen kennzeichnende Ebene, von der aus die intersubjektive Konstitution angelegt wird und die mit dem oben beschriebenen mangelnden ontologischen ‚Gerüst‘ für das Verhältnis von Sub-

---

<sup>69</sup> „Il faut que les Pour-Soi, - moi pour moi-même et autrui pour lui-même, -se détachent sur un fond de Pour Autrui, - moi pour autrui et autrui pour moi-même. Il faut que ma vie ait un sens que je ne constitue pas, qu’il y ait à la rigueur une intersubjectivité, que chacun de nous soit à la fois un anonyme au sens de l’individualité absolue et un anonyme au sens de la généralité absolue. Notre être au monde est le porteur concret de ce double anonymat.“ (PhP 512)

<sup>70</sup> „si je n’ai pas de dehors les autres n’ont pas de dedans.“ (PhP 428)

<sup>71</sup> Dies gilt explizit auch für Husserls ‚Monadenall‘, vgl. PhW 426.

jekt und Welt zusammenhängt. Denn in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wird diese intersubjektive Konstitution gedacht als „einen meine Individualität umgebenden ‚Hof‘ von Allgemeinheit, eine Atmosphäre der ‚Sozialität‘“ (PhW 509)<sup>72</sup>. Die Begriffe der Individualität und Sozialität geben Hinweis darauf, wie in der phänomenologischen Konzeption von Intersubjektivität bereits Kategorien der Handlungs- bzw. Kulturwelt in die Wahrnehmungstheorie hineinspielen - das Sein ‚erscheint‘ auf verschiedenen Ebenen. Die Frage „warum das denkende Subjekt oder das Bewußtsein sich als Mensch, als inkarniertes Subjekt oder als geschichtliches Subjekt apperzipiert“ (PhW 512) ist hier für Merleau-Ponty nicht relevant, denn „diese Apperzeption ist keine sekundäre Operation, die es im Ausgang von seiner absoluten Existenz vollzöge: der absolute Fluß profiliert sich unter seinem eigenen Blick [...], weil er ein Gegenwartsfeld - der Gegenwart bei sich selbst, bei Anderen und bei der Welt - ist und diese Gegenwart ihn der Natur- und Kulturwelt zuwirft, von der her er sich allein versteht.“ (ebd.)<sup>73</sup> Jenseits der Bedeutung für das Zeitbewusstsein<sup>74</sup> wird hier deutlich, wie stark die phänomenologische Vorstellung der Apperzeption als einem Bewusstseinsvermögen auch das Intersubjektivitätsverständnis (durchaus im Husserlschen Sinne) prägt. Dieses ist so in gewissem Sinne widersprüchlich, denn es ist zwar einerseits qua leiblicher Wahrnehmung präreflexiv, aber andererseits in Form der ‚Apperzeption‘ erst *für* ein Bewusstsein in einem phänomenologischen ‚Feld‘, dem auch Bezüge der Handlungs- und Kulturwelt zugehören. Die Vorstellung eines intersubjektiven ‚Hofes‘, der das subjektive Be-

---

<sup>72</sup> „[Il faut donc que déjà dans la reflexion la plus radicale je saisisse] autour de mon individualité absolue comme un halo de généralité ou comme une atmosphère de ‘socialité’.“ (PhP 511)

<sup>73</sup> „[Nous n’avons donc pas à nous demander] pourquoi le sujet pensant ou la conscience s’aperçoit comme homme ou comme sujet incarné ou comme sujet historique, et nous nede-  
vons pas traiter cette aperception comme une opération seconde qu’il effectuerait à partir de son existence absolue : le flux absolu se profile sous son propre regard [...], parce qu’il est un champ de présance, - présance à soi, à autrui et au monde, - et que cette présence le jette au monde naturel et culturel à partir duquel il se comprend.“ (PhP 515)

<sup>74</sup> Trotz der zentralen Rolle, die das Zeitbewusstsein in der Phänomenologie der Wahrnehmung spielt, kann hier aus Gründen der thematischen Fokussierung nicht näher darauf eingegangen werden.

wusstsein umgibt und es der Möglichkeit des Anderen gewahr werden lässt, verdeutlicht dies: Der Versuch, der sich in dem Satz andeutet „ich bin ein intersubjektives Feld“ („je suis un champ intersubjectif“) (PhW 513/ PhP 515) - spricht die Intersubjektivität *vor* die Subjektivität zu setzen bzw. diese zu konstituieren - muss letztlich scheitern, wenn im Zentrum einer so konzipierten Intersubjektivität ein immer noch quasi isoliertes Bewusstsein steht. Darüber hinaus ist die Vermengung der Ebenen von Subjekt, Individuum, Person, bzw. ‚natürlicher‘ und ‚kultureller‘ Welt im phänomenologischen ‚Feld‘ diesem Versuch nicht zuträglich, da diese Frage sich dem Bereich der reinen Beschreibung entzieht und auf eine Ontologie angewiesen ist.

### 3.1.2 Der Weg zur (Fundamental-) Ontologie

Weder die Idee des Subjekts noch die des Objekts ist reale Einheit, sondern beide sind präsumtive Einheiten am Horizont der Erfahrung; diesseits der Idee des Objekts wie der des Subjekts gilt es, das Faktum meiner Subjektivität und das Objekt *in statu nascendi* wiederzufinden, die Urschicht, der Ideen wie Dinge allererst entspringen. (PhW 257)<sup>75</sup>

In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* öffnet sich wiederholt eine bezeichnende ‚ontologische Lücke‘, wie oben im Hinblick auf das Zur-Welt-Sein und das Intersubjektivitätsverständnis festgestellt wurde. Diese erscheint jedoch nicht als unreflektierte Auslassung, sondern vielmehr als eine nicht eingelöste Antwort einer Frage, die im Werk selbst beständig aufgeworfen wird und sich besonders

---

<sup>75</sup> „L’unité du sujet ou celle de l’objet n’est pas une unité réelle, mais une unité présomptive à l’horizon de l’expérience, il faut retrouver, en deçà de l’idée du sujet et de l’idée de l’objet, le fait de ma subjectivité et l’objet à l’état naissant, la couche primordial où naissent les idées comme les choses.“ (PhP 254)

in Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit Husserl bzw. der Aufgabe der Phänomenologie kristallisiert.

Innerhalb der Forschung wird an vielen Stellen auf eine solche ‚Zielsetzung‘ Merleau-Pontys Früh- und Hauptwerk hingewiesen, etwa von Alexandre Métraux, der feststellt, Merleau-Ponty verfolge „konsequent das Ziel der Herausarbeitung einer Matrix, die in allen Bereichen menschlicher Tätigkeit zu finden ist - einer Matrix, die sich weder ausschließlich auf die Setzungen des Bewußtseins noch ausschließlich auf die Welt *partes extra partes* zurückführen läßt.“<sup>76</sup> Umso erstaunlicher ist es, dass trotz dieser vielerorts festgestellten Perspektive die Auseinandersetzung mit Merleau-Pontys Spätwerk, in dem diese Frage oder Zielsetzung ihre Behandlung erfährt, in großen Teilen der Forschung ausgeblieben ist.<sup>77</sup>

Auch in der Vorrede zur Phänomenologie der Wahrnehmung des Übersetzers Rudolf Boehm<sup>78</sup> weist dieser darauf hin, dass in Merleau-Pontys phänomenologischer Philosophie „eine Grundfrage der Metaphysik offen“ bleibt: „Sie ist in der ‚Phänomenologie der Wahrnehmung nur gestellt, so sehr sie beständig im Blick steht. Eine Beantwortung findet sie in den Fragmenten des Nachlaßwerkes“ (PhW XVII). Boehm weist außerdem darauf hin, dass Merleau-Ponty „nach einer Epoche der Vorherrschaft selbstgenügsamer Transzendentalphilosophie als einer der ersten wiederum eine metaphysische Frage über diese hinaus stellt.“<sup>79</sup> (ebd.) In diesem Sinne begreift Boehm auch die mancherorts proklamierte ‚Überwindung‘ der Metaphysik durch Merleau-Ponty eher als Reformulierung: „Sie vermöchte auf keinen Ursprung, sondern allein auf ein Fundament,

---

<sup>76</sup> Alexandre Métraux: Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys. S. 228.

<sup>77</sup> Es ist allerdings die Tendenz zu beobachten, dass sich Forschungsbeiträge jüngerer Datums zunehmend intensiv mit der Spätphilosophie Merleau-Pontys auseinandersetzen, die in dieser Arbeit auch diskutiert werden. Vgl. etwa: Gail Weiss (Hg): Intertwinings. Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty. Albany (NY) 2008.

<sup>78</sup> Zitiert wird aus der Einzelpublikation von Rudolf Boehm: Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Band 2. Studien zur Phänomenologie der Epoché. Den Haag u.a. 1981.

<sup>79</sup> Boehm: Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. S. 186f.

auf notwendige Bedingungen der Möglichkeit von allem zurückzugehen.“<sup>80</sup> (ebd. XVIII) An diesem Punkt sieht Boehm richtigerweise die quasi ‚erzwungene‘ Auseinandersetzung Merleau-Pontys mit Heidegger, auch wenn er den Eindruck als ‚irrig‘ bestreitet, dieser sei hier auf dem Wege gewesen, Heidegger nachzufolgen.<sup>81</sup> (Vgl. ebd.) Hier lässt sich der Lesart Paul Ricoërs zustimmen, der Merleau-Ponty in seinem gleichlautenden Aufsatz „jenseits von Husserl und Heidegger“ sieht und zwar als „Schritt *über* Husserl und Heidegger *hinaus*.“<sup>82</sup> Ricoër verdeutlicht dies anhand der Analyse des Zeitbewusstseins, die im Rahmen dieser Untersuchung jedoch von geringerem Interesse ist. Vielmehr geht es darum, eine Bewegung nachzuvollziehen, die sich aufspannt zwischen einer durch Husserl geprägten Vorstellung von Intentionalität und dem Heideggerischen ‚In-der-Welt-Sein‘, das seine Modifikation durch Merleau-Ponty schon im Begriff des ‚Zur-Welt-Seins‘ erfährt. Es ist das Abrücken vom ‚Primat der Wahrnehmung‘ hin zu einer Befragung des Seins, das ins Visier genommen werden muss, wenn man den Übergang zu Merleau-Pontys Spätphilosophie erhellen will.

Was im Eingangszitat als ‚Urschicht‘ (‚couche primordial‘) benannt wird, ist in der Tat keine Kategorie der Wahrnehmung und wenngleich der *Phänomenologie der Wahrnehmung* entnommen zeigt der Begriff nur erneut, was oben bereits festgestellt wurde: Eine im Frühwerk uneingelöste Zielsetzung der Philosophie Merleau-Pontys, welche diese nicht nur in Richtung einer ontologischen Fragestellung führt, sondern im Grunde in den Bereich einer ‚Fundamentalontologie‘<sup>83</sup>. Jener durch Heidegger geprägte Begriff, den Merleau-Ponty selbst im

---

<sup>80</sup> Boehm: Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. S.187.

<sup>81</sup> Vgl. Boehm: Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. S.187.

<sup>82</sup> Paul Ricoër: Jenseits von Husserl und Heidegger. In: Alexandre Métraux, Bernhard Waldenfels (Hg.): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München 1986 (= Übergänge 15). Übersetzt von Bernhard Waldenfels. S. 56-63.

<sup>83</sup> Der Begriff der Fundamentalontologie wird gemeinhin nur für den frühen Heidegger (Sein und Zeit) verwendet, in dem das ‚Dasein‘ (als Menschsein) den Schlüsselpunkt allen Seins bildet. Mit der ‚Kehre‘ Heideggers in seinem Spätwerk, wendet er sich weniger anthropozentri-

Übrigen nicht verwendet, verdeutlicht jedoch sehr treffend auch die Absicht seines Projekts, nämlich den Rückgang auf die grundlegenden Strukturen des Seins, die noch jeder folgenden Ontologie ihr Fundament bereiten. Mit Heidegger hat Merleau-Ponty tatsächlich die Hinwendung zu dieser Art Strukturen gemein, obgleich er dessen frühen Fokus auf das ‚Dasein‘, das als Sein des Menschen im Fokus der (frühen) Heideggerschen Fundamentalontologie steht, in seiner eigenen Ontologie nun genau nicht mehr teilt. Wenn schon Einflüsse geltend gemacht werden sollen, dann ist es der späte Heidegger, der von einer anthropozentrischen Perspektive abrückt und das ‚Sein als Sein‘ untersucht – im Gegensatz zur ‚klassischen Ontologie‘, die das ‚Sein als Seiendes‘ betrachtet.

Die deutlichste Abgrenzung zum früheren phänomenologischen Ansatz Merleau-Pontys zeigt sich in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* in der veränderten Betrachtung des Subjekts – weniger hinsichtlich dessen Rolle im Wahrnehmungsprozess als hinsichtlich seiner genetischen Lokalisierung. Wie hier der ‚Ort‘ des Subjekts in Merleau-Pontys Spätphilosophie neu gedacht wird, kann anhand der Auseinandersetzung mit den Begriffen des ‚Fleisches‘ und des ‚Chiasmus‘ in den folgenden Kapiteln genau herausgearbeitet werden. Im Hinblick auf die Entwicklung der spätphilosophischen Fundamentalontologie ist zunächst vor allem herauszustellen, dass dabei die zentrale Stellung des Wahrnehmungssubjekts verabschiedet wird, denn auch wenn dieses sich schon in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* nur in der Bindung an die Welt und den Anderen konstituiert, bleibt es der zentrale oder letzte Bezugspunkt. Das Projekt, das nun in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* verfolgt wird, besteht in diesem wichtigen Punkte darin, ‚hinter‘ oder ‚unter‘ die Ebene des Subjekts zu blicken und anstelle dessen die Struktur eines Seins herauszuarbeiten, in der Subjekt und Objekt als aktuelle Ausformungen einer Ebene ‚unterhalb‘ dieser Pole er-

---

schen Formen des Seins zu, womit jedoch m.E. nicht auch eine Abkehr von der Fundamentalontologie (als Theorie/Methode) gleichzusetzen ist, da sich vielmehr der Blickpunkt oder Untersuchungsgegenstand verändert.



scheinen. Wie sich gezeigt hat, finden sich bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* Hinweise auf die Ontologie der Spätschrift – deutlich etwa in diesem Satz, dessen Inhalt in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* figurativ wieder auftauchen wird: „Ich bin also nicht, mit Hegel zu reden, ein ‚Loch im Sein‘, sondern eine Höhlung, eine Falte, die sich im Sein gebildet hat und auch wieder verschwinden kann.“ (PhW 252)<sup>84</sup> Der Begriff der ‚Falte im Sein‘ deutet neben der für die späte Schrift typischen Denkfigur auch in seinem Fokus auf die Eingebettetheit des Subjekts bereits auf die Fundamentalontologie des Spätwerks hin und verweist auf die essentielle Richtungsänderung, die Merleau-Ponty dort vornimmt. Diese Änderung besteht im Wesentlichen in einer Veränderung des Blickes auf denselben Untersuchungsgegenstand, ohne diesen selbst vollkommen anders zu fassen.

Mit dieser Verschiebung des theoretischen Ansatzes ist der Übergang zu einer Fundamentalontologie markiert, die sich sowohl gegen das phänomenologische Deskriptionsparadigma wendet, als auch – und auch das ist durchaus hervorzuheben – gegen die poststrukturalistischen Tendenzen der Zeit. Die ‚radikalen‘ Formen einer poststrukturalistischen Subjektnegation, wie sie aus Teilen der französischen Philosophie der Neunzehnhundertsechziger Jahre entstanden, bezeichnet Merleau-Ponty in einer Nebenbemerkung auch als das „perverse Gegenstück des modernen Objektivismus“<sup>85</sup> Eine solche ‚Verabschiedung‘ des Subjekts lässt sich tatsächlich in keiner Weise in Merleau-Pontys Spätphilosophie finden – im Gegenteil, in dem Versuch einer ontologischen Fundierung der Beziehung von Subjekt und Objekt lässt sich durchaus eine Stärkung dieser Kategorien herauslesen, deren dichotome Ordnung aufgelöst wird, jedoch nicht ihre Wirkmächtigkeit. *Das Sichtbare und das Unsichtbare* widmet sich im Grunde einem (onto)genetischen Projekt, wie im folgenden Kapitel am Theorem des

---

<sup>84</sup> „Je ne suis donc pas, selon le mot de Hegel, un ‘trou dans l’être’, mais un creux, un pli qui s’est fait et qui peut se défaire.“ (PhP 249)

<sup>85</sup> Merleau-Ponty: Vorlesungen I. Berlin 1975 (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 9) S.110.

Fleisches gezeigt wird, und klammert dabei die Ebene des historisch-kulturellen Standortes des Subjekts in seiner konkreten Umwelt aus. Diese Ausklammerung wird an späterer Stelle im Zusammenhang mit den soziokulturellen Bedingungen der Moralfähigkeit noch einmal konkret thematisiert, hier sei sie zunächst zur Verdeutlichung von Merleau-Pontys Weg zur Fundamentalontologie richtungsweisend aufgezeigt. Tatsächlich steht in diesem Zusammenhang eine zentrale Kritik aus der Forschung, die etwa Cornelius Castoriadis umfassend in seinem Aufsatz *Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes*<sup>86</sup> formuliert. Sie ist insofern hier von Interesse, als sie einen grundlegenden Zweifel an der (fundamental)ontologischen Orientierung bzw. Stringenz der Spätschrift Merleau-Pontys ausdrückt. Castoriadis verweist dabei auf verschiedene Stellen aus *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, an denen Merleau-Ponty selbst mit Begriffen des ‚Kulturell-Historischen‘ operiert, vermeintlich ohne diese Ebene immer klar von der ontologischen bzw. ontogenetischen zu differenzieren. Eine dieser Stellen ist etwa eine Arbeitsnotiz vom Mai 1960<sup>87</sup>, in der Merleau-Ponty schreibt: „Alles in uns ist kulturell [...] (unsere Wahrnehmung ist kulturell-historisch) und alles in uns ist natürlich“(SU 319)<sup>88</sup> Castoriadis formuliert seine Kritik daran folgendermaßen: „Wenn unsere Wahrnehmung tatsächlich kulturell-historisch ist, so geht es nicht mehr an, ihr irgendeinen ontologischen Vorrang oder den Status eines ‚Archetypus‘ zuzusprechen. [...] Ist unsere Wahrnehmung kulturell-historisch, so bedeutet dies, daß sie zu einem Teil und nach genau zu erforschenden Modalitäten in der Institution ihren Ursprung nimmt. [...] Man kann

---

<sup>86</sup> Cornelius Castoriadis: *Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes*. In: Alexandre Métraux, Bernhard Waldenfels (Hg.): *Leibhaftige Vernunft*. S. 111-143.

<sup>87</sup> Auf den besonderen Charakter der Arbeitsnotizen aus dem Nachlass, die als Teil des Werkes veröffentlicht sind, wird im nächsten Kapitel eingegangen und dafür argumentiert, diese trotz ihrer z.T. elliptischen Form mit unvollständigen oder sehr knappen Sätzen in dieser Untersuchung gleichwertig mit einzubeziehen, da die dort verhandelten Inhalte in ihrer gedanklichen Schärfe nicht wesentlich gegenüber den ausformulierten Teilen abfallen. Darüber hinaus hat sich diese Praxis auch innerhalb der Forschung etabliert, wie u.a. an dem oben genannten Beispiel ersichtlich wird.

<sup>88</sup> „tout est culturel en nous [...] (notre perception est culturel-historique) et tout est naturel en nous.“ (VI 307)

kein ‚Wirkliches an sich‘ noch ein ‚Vernünftiges an sich‘ angeben, von dem diese Institution sich ableiten ließe“.<sup>89</sup> Von der eigenen Positionierung des Autors hier einmal abgesehen, zeigt diese Kritik eine generelle Schwierigkeit, die in weiten Teilen der Forschung mit *Das Sichtbare und das Unsichtbare* zu bestehen scheint. Warum operiert Merleau-Ponty dort wiederholt mit kulturell-historischen Kontexten, wenn sich sein Interesse doch auf den Rückgang auf das buchstäblich ‚Wesentliche‘ als ontologischen Boden dieser Kontexte richtet? Die Antwort findet sich bei genauer Lektüre im Text selbst, und zwar schon in den nächsten, auf das kritisierte Zitat folgenden Sätzen, in denen Merleau-Ponty schreibt:

(selbst das Kulturelle beruht auf dem Polymorphismus des wilden Seins).

Der zu enthüllende Seinssinn: Es geht um den Aufweis, daß die Ontik, [...] der ganze Trödel dieser vorgelblich *positiven* psychischen Realitäten (die ‚lückenhaft‘ und ‚insular‘ sind, ohne eigene *Weltlichkeit*) in Wirklichkeit abstrakte Zuschnitte aus dem ontologischen Stoff, dem ‚Leib des Geistes‘ sind (SU 319)<sup>90</sup>.

Was hier entgegen Castoriadis' Kritik deutlich wird, ist gerade die von ihm in Frage gestellte Konzeption einer ontologischen Struktur erster Ordnung, in die sich auch der Bereich des Kulturellen einbettet. Gleichwohl wird dabei kein schroffer Dualismus Kultur-Natur eröffnet, sondern ein das gesamte Werk durchziehendes Prinzip der Einschließung und Verflechtung auch für diesen Bereich reklamiert. Will man die fundamentalontologische Wende der Spätschrift Merleau-Pontys markieren, muss genau der hier zutage tretende Angelpunkt betrachtet werden: Die *ontisch-ontologische Differenz*. Dieser Kerngedanke Heideggers aus *Sein und Zeit* - als Kennzeichnung der Unterscheidung von Sei-

---

<sup>89</sup> Castoriadis: Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes. In: Alexandre Métraux, Bernhard Waldenfels (Hg.): *Leibhaftige Vernunft*. S. 111-143.

<sup>90</sup> „(même le culturel repose sur le polymorphisme de l'Être sauvage).

Le sens d'être à dévoiler : Il s'agit de montrer que l'ontique [...] tout le bric à brac de ces prétendues 'réalités' psychiques *positives*, (et lacunaires, 'insulaires', sans *Weltlichkeit* propre) est en réalité decoupé abstrait dans l'étoffe ontologique, dans le 'corps de l'esprit'." (VI 307)

endem und Sein - wird zwar nicht unter diesem Begriff von Merleau-Ponty verwendet<sup>91</sup>, liegt jedoch bei genauem Betrachten seinem theoretischen Zugang im Spätwerk gleichermaßen zugrunde. Dies zeigt sich nicht nur in den expliziten Referenzen zu Heidegger (z.B. SU 221/ VI 223f.), sondern in der – etwa im vorangestellten Zitat sehr deutlichen – affirmativen Haltung der Spätschrift zu einer Unterscheidung der Bereiche des Ontischen und des Ontologischen. Wie ist diese Differenz nun in Bezug auf Merleau-Pontys Spätphilosophie konkret zu verstehen und weshalb spielt sie für die fundamentalontologische Wende eine so zentrale Rolle? Ohne an dieser Stelle eine dezidierte Heidegger-Lektüre einzuflechten, genügt eine kurze Revision der von ihm vorgenommenen Bereichsunterscheidung, die bereits auch auf den theoretischen Grundansatz Merleau-Pontys verweist.

Nach Heidegger ist das Sein Ursprung und Fundament alles Seienden und verfügt im Gegensatz zum Seienden über keine Gegenständlichkeit - es ist *unthematisch*. Das Seiende (wie Tiere, Bäume, Tische) kann in den Weisen seiner Gegebenheit - man könnte auch sagen auf der phänomenalen Ebene - nur *ontisch* betrachtet werden, wohingegen eine *ontologische* Untersuchung auf die Ebene des Seins (dieses Seienden) zielt.<sup>92</sup> Das Sein ist somit dem Seienden ‚vorgelagert‘, es ist a priori und damit Grundvoraussetzung dafür, dass Seiendes überhaupt *ist*.

---

<sup>91</sup> Merleau-Ponty verwendet den Begriff der ontologischen Differenz zwar stellenweise (etwa in seiner Kandidaturschrift für das Collège de France in Entgegnung auf einen entsprechenden Vorwurf Guillaumes, vgl. Vorlesungen I, S. 214), jedoch nicht, um damit seinen eigenen methodischen Zugang im Spätwerk zu kennzeichnen.

<sup>92</sup> Eine Besonderheit des Seienden bildet das ‚Dasein‘ als menschliches Seiendes oder Sein des Menschen, das sowohl ontisch, als auch ontologisch ist, da es ein Welt- und Selbstverständnis einschließt - im Gegensatz zu Seiendem, das dieses Verständnis nicht hat und nicht ‚da‘, sondern bloß ‚vorhanden‘ ist (etwa Steine). „Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist.“ Martin Heidegger: Sein und Zeit. Gesamtausgabe Bd.1, Frankfurt a. M. 1977. [Zuerst erschienen 1927]. S. 12. Inwiefern diese Sonderrolle des Daseins zirkuläre Probleme birgt, hat z.B. Gisbert Hoffmann dargestellt (vgl. Gisbert Hoffmann: Heideggers Phänomenologie. Würzburg 2005). Bemerkenswert ist in jedem Falle, dass der frühe Heidegger das Dasein in das Zentrum seiner Fundamentalontologie stellt, wohingegen er nach der ‚Kehre‘ diese Position als zu anthropozentrisch zurückweist und den Menschen vom Sein her denkt, anstatt umgekehrt.

Da das Sein immer das Sein *des Seienden* ist und gleichwohl das Seiende immer ein Sein ‚hat‘, sind beide Ebenen unauflöslich miteinander verwoben. Die Unterscheidung, die Heidegger hier stark macht, ist also vielmehr die einer Perspektive. Der Metaphysik und ‚klassischen‘ Ontologie wirft er eine ‚Seinsvergessenheit‘ vor, wenn sie das Seiende zum Letzthorizont erennt und dabei das Sein selbst aus den Augen verliert. Zielsetzung seiner Fundamentalontologie ist es, ebendiesen philosophischen ‚Fehler‘ zu korrigieren.

Von hier aus zeigt sich bereits die deutliche Parallele im spätphilosophischen Ansatz Merleau-Pontys. Wenn er in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* schreibt „Die ‚amorphe‘ Wahrnehmungswelt, [...] die zwar keinerlei Ausdrucksweise enthält, jedoch alle insgesamt hervorruft und herausfordert [...] - diese Wahrnehmungswelt ist im Grunde das Sein im Sinne von Heidegger“ (SU 221)<sup>93</sup>, dann ist dies nicht nur eine explizite Bezugnahme auf Heidegger, sondern verdeutlicht die Wendung von seiner phänomenologischen Wahrnehmungstheorie hin zu der eigenen Fundamentalontologie der Spätschrift sehr klar. Während in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* die Untersuchung der Leiblichkeit gewissermaßen auf ontischer – phänomenaler – Ebene stattfindet, tritt in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* den entscheidenden Perspektivwechsel zutage, der den nun ontologischen Blickwinkel auf den gleichen Untersuchungsbereich kennzeichnet. In diesem Sinne ist auch das oben diskutierte Zitat zu verstehen: Merleau-Ponty spricht hier davon, dass die Ontik ‚insular‘ sei, ‚ohne eigene *Weltlichkeit*‘ – das Wort ‚Weltlichkeit‘ ist dabei bezeichnenderweise deutsch und bekanntermaßen Heidegger entlehnt – und tatsächlich einen ‚abstrakten Zuschnitt‘ aus einem ‚ontologischen Stoff‘ darstelle. Genau dieser ‚Stoff‘ steht im Zentrum der Spätschrift Merleau-Pontys, ohne dass dabei dessen ontische Ausformungen oder ‚abstrakte Zuschnitte‘ ihrer diskursiven Wirkmächtigkeit be-

---

<sup>93</sup> „Le monde perceptif ‘amorphe’ [...] qui ne contient aucun mode d’expression et qui pourtant les appelle et les exige tous [...] - ce monde perceptif est au fond l’Être au sens de Heidegger“ (VI 223).

raubt würden. Gleiches gilt für die historisch-kulturellen Vermittlungskontexte: Sie bilden nicht den Gegenpol der (fundamental)ontologischen Betrachtungsebene, sondern sind vielmehr Fragen oder Aspekte des ‚Seienden‘ *innerhalb* dieses Stoffes. Um Cordelius' Beispiel aufzugreifen, lässt sich in diesem Sinne sehr wohl ‚hinter die Institution‘ des Kulturellen zurückgehen, ohne dabei die historisch-kulturelle Ausprägung der Wahrnehmung in Frage zu stellen. Es ist nicht zuletzt genau dieser Quasi-Dualismus von ontologischer Fragestellung und Bedeutsamkeit des Kulturellen, den Merleau-Ponty mit seiner Form der Fundamentalontologie unterminiert und mit ebendieser Überwindung einen der Kernaspekte seiner Spätphilosophie offenbart, der in dieser Arbeit für die Begründungsproblematik der Ethik nutzbar gemacht werden soll.

Dazu soll als nächster Schritt ein präziserer Blick auf die Fundamentalontologie in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* geworfen werden und gezeigt werden, worin genau die methodische Überbrückungsleistung des hier entworfenen ‚ontologischen Stoffes‘ besteht.

### 3.2 Spezifik des Spätwerks *Das Sichtbare und das Unsichtbare*

Die Spätschrift Merleau-Pontys hebt sich nicht allein durch ihren neuen theoretischen Ansatz und ihre ungewöhnlich metaphorischen Sprache von den früheren Werken des Autors ab, sondern in diesem Falle nicht unwesentlich durch ihre Publikationsumstände.<sup>94</sup> Merleau-Ponty hinterließ nach seinem Tod am 3. Mai 1961 das Manuskript mit dem Titel *Le Visible et L'Invisible* sowie eine Fülle von Arbeitsnotizen, die sich augenscheinlich auf dasselbe Projekt beziehen und die von den Herausgebern zu einem Großteil dem Text angehängt sind. Darüber, dass es sich bei den fertig gestellten Kapiteln im Grunde erst um eine Einführung in das beabsichtigte Werk handelt und dieses weitaus umfänglicher ausgefallen wäre, herrscht unter den Herausgebern Einigkeit.<sup>95</sup> Der Fragmentcharakter des Textes mindert jedoch nicht dessen philosophisches Gewicht, wie auch Claude Lefort in seinem Nachwort zur vorliegenden Ausgabe betont:

So trifft es zwar zu, daß die hundertundfünfzig Seiten des Manuskriptes [...] einen Anfang bilden sollten und sich uns noch als eine Einführung darbieten, - zugleich sind diese Seiten aber auch mehr als das, denn sie enthalten schon den ganzen Sinn des Werkes und fordern uns dazu auf, diesem nachzuspüren; ebenso trifft es zwar zu, daß der Fortgang des Werkes etwas ganz anderes gewesen wäre als nur eine Illustration oder ein Kommentar zu jenen Gedanken des ersten Teiles, und doch antizipiert dieser erste Teil die Fortsetzung und erlaubt es uns, sich diese vorzustellen.<sup>96</sup>

Der Umgang mit der fragmentarischen Spätschrift Merleau-Pontys hat im Rahmen der vorliegenden Untersuchung keineswegs zum Ziel, Spekulationen

---

<sup>94</sup> Zum genauen editorischen Vorgehen und textkritischen Verfahren vgl. das Vorwort der Herausgeber der deutschen Ausgabe Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels sowie das Nachwort von Claude Lefort.

<sup>95</sup> Vgl. ebd. S. 8 und S. 360f.

<sup>96</sup> Claude Lefort: Nachwort zu *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. S. 366.

über den möglichen Fortgang des Textes anzustellen. Vielmehr soll hier das Werk in seiner gegebenen Textlage ernst genommen und seine Kernideen als Grundlage für eine fundamentalethische Perspektivierung dieses Ansatzes genutzt werden, ohne weitreichende Mutmaßungen über potentielle Intentionen des Autors zur Abfassung weiterer Textteile anzustellen. Mit dem Fokus auf eine solche Perspektivierung ist das exegetische Interesse dieser Arbeit begrenzt, so dass die Arbeitsnotizen Merleau-Pontys zwar als solche gekennzeichnet werden, aber gleichwertig in die Untersuchung mit einbezogen werden, sofern sie wichtige Aspekte für die Diskussion bergen. Trotz ihrer zum Teil elliptischen Form sind die dort versammelten Gedanken im Grunde nicht weniger klar und schlüssig als die der fertig gestellten Kapitel. Die gesamte Schrift durchzieht in der Tat ein ungewöhnlich metaphorischer Duktus, der unter anderem für die spärliche Beschäftigung der Forschung mit Merleau-Pontys Spätwerk verantwortlich gemacht wird. Wie man jedoch bei näherer Auseinandersetzung mit dem dort entwickelten theoretischen Ansatz sehen wird – dessen Fundament eine durchgängige Kritik des objektivistischen wissenschaftlichen Denkens bildet – erscheint die beinahe poetische Sprache in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* letztlich als durchaus konsequenter Gegenentwurf.

Die Distanz der Merleau-Ponty-Forschung zu dessen Spätwerk ist womöglich vielmehr mit seiner inhaltlich schweren Zugänglichkeit erklärbar, für die sein Duktus bloß eine Entsprechung ist. Es zwingt dem Leser einen intellektuellen Bruch mit den westlichen philosophischen Traditionen auf, um jenseits gewohnter Lesarten einen Zugang zu den komplexen Theoremen zu finden – hierfür ist ein sehr geduldiges Vorgehen erforderlich, das sich gerade kürzere Abhandlungen vielleicht nicht leisten können. So konzentrieren sich die Beiträge der Forschung in weiten Teilen auf das Hauptwerk, die *Phänomenologie der Wahrnehmung*, das, wie sich oben gezeigt hat, sein Sujet recht stringent und methodisch konformer behandelt, oder auch auf die essayistischen und ästhetischen



Schriften Merleau-Pontys, wie *Das Auge und der Geist*, die insbesondere in den kulturwissenschaftlichen Forschungen eine gewisse Konjunktur erlebt haben.<sup>97</sup> Häufig werden auch vereinzelte Passagen aus *Das Sichtbare und das Unsichtbare* in eine Gesamtinterpretation von Merleau-Pontys Philosophie einbezogen, deren Vermengung jedoch angesichts der oben erläuterten Neuartigkeit seines späten Ansatzes für eine gründliche Auseinandersetzung nicht sinnvoll erscheint. Aus diesem Grunde wurde hier der Weg gewählt, die Entwicklung von Merleau-Pontys Spätphilosophie in ihren Grundzügen nachzuzeichnen, um die besondere Eignung der Spätschrift *Das Sichtbare und das Unsichtbare* als Grundlage für eine fundamentalethische Perspektivierung darzulegen und die Alleinstellungsmerkmale des dort entworfenen Ansatzes herauszuarbeiten. Dementsprechend wird in diesem Rahmen vorwiegend diejenige Forschungsliteratur diskutiert, die sich ebenfalls dezidiert mit dem Spätwerk beschäftigt - hier gab es insbesondere in den letzten Jahren einige Arbeiten, die auf eine dahingehend verstärkte Aufmerksamkeit der Forschung hoffen lassen.<sup>98</sup>

### **3.2.1 Ausgangsproblem: Subjektivismus und Objektivismus**

Die Wendung von Merleau-Pontys Phänomenologie zur Fundamentalontologie in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* wurde hier soweit nachgezeichnet, wie sich daraus die Entwicklungslinie zum Spätwerk aus dem eigenen Denken Merleau-Pontys nachvollziehen lässt. Zur näheren Diagnose des Ausgangsproblems, auf das seine späte Fundamentalontologie nun zu antworten sucht, und zum adäquaten Verständnis seines eigenen ‚Lösungsvorschlags‘ wird als nächster Schritt kursorisch der Auseinandersetzung mit denjenigen Positionen gefolgt, gegenüber

---

<sup>97</sup> Vgl. etwa: Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften. Hg. von Regula Giuliani. München 2000 (= Übergänge 37).

<sup>98</sup> Vgl. etwa: Gail Weiss (Hg): *Intertwinings. Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty*. Albany (NY) 2008.

welchen Merleau-Ponty seinen Ansatz abgrenzt und sukzessive formt – namentlich den antagonistischen Strömungen der klassischen Ontologie und der Reflexionsphilosophie.

Auch wenn erst das vierte Kapitel von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* ‚Die Verflechtung – der Chiasmus‘ (L’entrelacs – le chiasme) den zentralen, Theorie bildenden Teil des Werkes darstellt, so kann dieser doch nicht losgelöst von den vorangestellten Kapiteln (‚1. Reflexion und Fragen‘, ‚2. Fragen und Dialektik‘, ‚3. Fragen und Anschauung‘)<sup>99</sup> betrachtet werden. In diesen nämlich wird die theoretische Grundierung von Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches vorgenommen, welche selbst oftmals als diffus und unzugänglich wahrgenommen wird. Bei eingehender Lektüre der genannten vorangehenden Kapitel lässt sich dieser Vorwurf zu einem großen Teil entkräften. Was dort tatsächlich geschieht, ist eine sorgfältige Herleitung des fundamentalontologischen Ansatzes aus den Grundproblemen der philosophischen bzw. wissenschaftlichen Traditionen, die zwischen Subjektivismus und Objektivismus festgefahren scheinen und die in der harten Abgrenzung und Unvereinbarkeit ihrer Positionen in Merleau-Pontys Sicht eine Art Stillstand in der Befragung des Seins verursachen. In diesem Antagonismus wieder eine ‚Bewegung‘ zu bringen, lässt sich als das Anliegen seiner Spätschrift formulieren. Merleau-Pontys Herangehensweise besteht dabei in der Hinwendung zu einer radikalen Befragung des Seins, die über eine Betrachtung von Bewusstsein und Wahrnehmung weit hinaus geht.

Bereits im Eingangskapitel *Der Wahrnehmungsglaube und seine Dunkelheit* zeigt sich im Vokabular und den programmatischen Ankündigungen dieser neue Fokus auf das ‚alte‘ Problem:

Uns interessieren nicht die Gründe, mit denen man die Existenz der Welt für ‚ungewiß‘ halten kann, - so als ob man schon wüßte, was existieren heißt, und als ob es nur darum ginge, das ganze Problem zu die-

---

<sup>99</sup> ‚Réflexion et interrogation‘, ‚Interrogation et dialectique‘, ‚Interrogation et intuition‘ (VI)

sem Begriff in ein Verhältnis zu setzen. Uns kommt es vielmehr darauf an, den Seinssinn der Welt zu erfassen; im Hinblick auf diesen Sinn dürfen wir nichts voraussetzen, weder die naive Vorstellung des Seins an sich, noch die entsprechende Idee eines Seins der Vorstellung, eines Seins für das Bewußtsein, eines Seins für den Menschen: wir müssen diese Begriffe allesamt im Hinblick auf unsere Erfahrung der Welt und im gleichen Hinblick auf das Sein der Welt neu überdenken. (SU 21)<sup>100</sup>

Hier zeigt sich die *fundamentalontologische* gegenüber einer ontologischen Perspektive deutlich, da Merleau-Ponty darauf insistiert, nicht irgendein Sein *für* oder *von* etwas – das *Seiende* – befragen zu wollen, sondern das *Sein* selbst. Wenn es hier heißt, eine solche Untersuchung müsse ‚unsere Erfahrung der Welt‘ und gleichzeitig ‚das Sein der Welt‘ einschließen, deutet sich darin bereits das Selbstverständnis von Merleau-Pontys Fundamentalontologie als Ergründung (Beobachtung) jenseits der Trennung von subjektiver und objektiver Ordnung an. Warum der Fokus auf jeweils eine dieser Ordnungen unzureichend bleibt für einen Zugang zum Sein der Welt, das gleichzeitig für uns erfahrbar ist, diskutiert Merleau-Ponty in den ersten Kapiteln in Gegenüberstellung des Objektivismus der klassischen Ontologie und des Subjektivismus der Reflexionsphilosophie.

Bezüglich der ersteren konstatiert er ‚der Wissenschaft‘<sup>101</sup> eine Konstruktion des Objektiven „aufgrund von *Operationen*, welche durch die von mir definierten Variablen oder Entitäten für eine bestimmte Tatsachenordnung zugelassen

---

<sup>100</sup> „Ce qui nous intéresse, ce ne sont pas les raisons qu'on peut avoir tenir pour 'incertaine' l'existence du monde, - comme si l'on savait déjà ce que c'est qu'exister et comme si toute la question était d'appliquer à propos ce concept. Ce qui nous importe, c'est précisément de savoir le sens d'être du monde ; nous ne devons là-dessus rien présupposer, ni donc l'idée naïve de l'être en soi, ni l'idée, corrélatrice, d'un être de représentation, d'un être pour la conscience, d'un être pour l'homme : ce sont toutes ces notions que nous avons à repenser à propos de notre expérience du monde, en même temps que l'être du monde.“ (VI 21)

<sup>101</sup> Merleau-Pontys Wissenschaftsbegriff bezieht sich vor allem auf die Naturwissenschaften, die Philosophie ist für ihn ausdrücklich keine ‚Wissenschaft‘ (vgl. SU 47: „Die Philosophie ist nicht Wissenschaft, denn die Wissenschaft glaubt ihr Objekt überschauen zu können“).

sind.“ (SU 31)<sup>102</sup> Genau dieser wissenschaftliche Objektivismus klammere aber die Möglichkeit eines unmittelbaren Weltbezug des Subjekts aus, denn „solche Bestimmungen verdanken unserem *Kontakt* zu den Dingen überhaupt nichts: sie sind Ausdruck eines Annäherungsversuchs, der in bezug auf das Erleben keinen Sinn hat [...] Auf diese Weise hat die Wissenschaft alle Prädikate eliminiert, die den Dingen aufgrund unserer Begegnung mit ihnen zukommen.“ (ebd.)<sup>103</sup> Am Beispiel der Beobachterabhängigkeit des Messverhaltens in der Physik, zeigt Merleau-Ponty den in der Konsequenz problematischen Realismusbegriff der Naturwissenschaft auf, die „selbst noch solche Aussagen zu den Wahrheiten an sich zählt, in denen die wechselseitige Abhängigkeit einer jeden Beobachtung von einem situierten und inkarnierten Physiker sich ausdrückt.“ (SU 32)<sup>104</sup> Die in der klassischen Ontologie auf diese Weise vorgenommene strikte Trennung der Bereiche des Subjektiven und des Objektiven, kann demnach nie einen adäquaten Zugang zum Sein im umfassenden Sinne ermöglichen - im Gegenteil: dieser wird gerade durch ihren Absolutheitsanspruch in Bezug auf das Seiende (als ‚isoliertes‘ Objekt) verunmöglicht.

Sie [die Wissenschaft] hat jene Erkenntnisse, die ihre Vorstellung vom Sein nicht hätten unberührt lassen dürfen, um den Preis großer Sprach- und Denkschwierigkeiten in die Sprache der traditionellen Ontologie zurückübersetzt - [...] so als ob die Blindheit für das Sein der Preis wäre, den sie für ihre erfolgreiche Bestimmung des Seienden bezahlen muß. (SU 33)<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> „par les *opérations* qu’autorisent les variables ou les entités par moi définies à propos d’un ordre de faits.“ (VI 31)

<sup>103</sup> „De telles déterminations ne doivent rien à notre *contact* avec les choses : elles expriment un effort d’approximation qui n’aurait aucun sens à l’égard du vécu [...] Ainsi la science a commencé par l’exclure tous les prédicats qui viennent aux choses de notre rencontre avec elles.“ (VI 31)

<sup>104</sup> „mettre en nombre des vérités en soi les énoncés mêmes qui expriment la solidarité de tout l’observable avec un physicien situé et incarné.“ (VI 32)

<sup>105</sup> „Des vérités qui ne devraient pas laisser sans changements son idée de l’Être sont - au prix de grandes difficultés d’expression et de pensée - retraduites dans le langage de l’ontologie traditionnelle [...], comme si la cécité pour l’Être était le prix dont elle doit payer son succès dans la détermination des êtres.“ (VI 33)

Der Realismus einer abgeschlossenen Objektivität (im Sinne des klassischen Realismus einer denk-/subjektunabhängigen Wirklichkeit) ist somit gerade nicht das Ziel von Merleau-Pontys eigenem fundamentalontologischen Entwurf. Dass es sich bei diesem jedoch ebensowenig um einen antirealistischen Ansatz handelt, wird schon an gleicher Stelle deutlich, weit vor den programmatisch explizierenden Kapiteln: In seinem Vorschlag eines neuen Realismusbegriffs, bei dem „die Beziehung zwischen Beobachter und Beobachtetem in die Definition des ‚Realen‘ aufgenommen werden“ müsste (SU 33).<sup>106</sup> Die klassische Ontologie mit ihrem problematischen Realismusbegriff begreift Merleau-Ponty daher als rein operationale Erkenntnispraxis, die über keine Berechtigung verfüge, „über die Frage nach dem *was es gibt* zu befinden oder einen möglichen *Kontakt* zur Welt abzulehnen.“ (SU 35)<sup>107</sup> Wollte sie sich wieder der Frage nach dem *was ist* zuwenden, habe sie „keinerlei Grund mehr, das Sein durch das Objekt-Sein zu definieren oder das Erleben unterzubringen in der Ordnung unserer ‚Vorstellungen‘ [franz.: ‚représentations‘, s. Fußnote]“ (ebd.)<sup>108</sup> In Entsprechung zu einem solchen Objektivismus wenden nach Merleau-Ponty Wissenschaften wie etwa die Psychologie die gleiche hermetische Struktur auf den Bereich des Subjektiven an – mit dem gleichen Resultat, unserer unmittelbaren *Erfahrung* der Welt nicht gerecht zu werden.

Die Spaltung zwischen dem ‚Subjektiven‘ und dem ‚Objektiven‘ [...] verhindert nicht, nein bewirkt geradezu, daß beide Bereiche auf derselben grundlegenden Struktur beruhen: es sind schließlich zwei Gegenstandsbereiche, deren innere Eigenschaften durch ein reines Denken erkannt werden, das diese in ihrem An-sich-sein bestimmt. [...] Das ‚Objektive‘ und das ‚Subjektive‘ erweisen sich nun als zwei Ordnungen, die

<sup>106</sup> „faire entrer dans la définition du ‘réel’ le contact entre l’observateur et l’observé.“ (VI 33)

<sup>107</sup> „de trancher en leur nom la question *ce qu’il y a* ni de récuser un éventuel *contact* avec le monde.“ (VI 35)

<sup>108</sup> „elle n’est plus fondée aujourd’hui à définir l’Être par l’Être-objet, ni à cantonner le vécu dans l’ordre de nos ‘représentations’“. (VI 35)

im Rahmen eines Erfahrungsganzen auf überstürzte Weise konstruiert wurden und deren Kontext man erst wieder in voller Klarheit zurückgewinnen muß. (SU 37f.)<sup>109</sup>

Der Reflexionsphilosophie auf der anderen Seite bescheinigt Merleau-Ponty zumindest eine sinnvolle Motivation, „weil sie wahr ist in dem, was sie negiert“ (SU 53) und bekräftigt deren ersten Schritt – der ursprünglichen Verbundenheit mit der Welt auf den Grund zu gehen, indem man diese reflexiv ‚aufknüpft‘ und die Idee einer ‚äußerlichen‘ Beziehung zwischen der Welt an sich und dem Wahrnehmenden zurückzuweisen.<sup>110</sup> Die daraus gezogene antithetische Schlussfolgerung des Idealismus, für den der Wahrnehmende ein Denken und die wahrgenommene Welt ein gedachtes Ding ist, stellt für Merleau-Ponty dagegen den problematischen zweiten Schritt der Reflexionsphilosophie dar, den er als naiv beschreibt. Seine Argumentation besteht darin, aufzuzeigen, dass gerade die Reflexionsphilosophie genuin von der *präreflexiven* Anerkennung der Welt abhängig ist, denn „in ihrem Versuch, die existierende Welt auf ein *Denken* der Welt zu gründen, nährt sich die Reflexion in jedem Augenblick von der vorgängigen Gegenwart der Welt“ (SU 55)<sup>111</sup>. In Auseinandersetzung mit Kants ‚Möglichkeit der Welt‘ zeigt er, dass „die Notwendigkeit der Reflexionsschritte von der Hypothese ‚Welt‘ abhängig ist und daß der Gedanke der Welt, den die Analytik enthüllen soll, nicht so sehr das Fundament, sondern vielmehr sekundärer

---

<sup>109</sup> „Le clivage du ‘subjectif’ et de l’ ‘objectif’ [...] n’empêche pas, exige au contraire, qu’ils soient conçus selon la même structure fondamentale : ce sont finalement deux ordres d’objets, à connaître dans leur propriétés intrinsèques, par une pensée pure qui détermine ce qu’ils sont en soi. [...] ‘objectif’ et ‘subjectif’ sont reconnus comme deux ordres construits hâtivement à l’intérieur d’une expérience totale dont il faudrait, en toute clarté, restituer le contexte.“ (VI 37f.)

<sup>110</sup> Vgl. SU 53.

<sup>111</sup> „En tant qu’effort pour fonder le monde existant sur une *pensée* du monde, la réflexion s’inspire à chaque instant de la présence préalable du monde“ (VI 55)

Ausdruck der Tatsache ist, daß ich die Erfahrung der Welt gemacht habe“ (ebd.)<sup>112</sup>

In der Auseinandersetzung mit dem Realismusbegriff und der Reflexionsphilosophie schärft sich nun die programmatische Zielführung von Merleau-Pontys fundamentalontologischem Ansatz, indem er bereits den Ausgangspunkt für die Frage nach dem Subjekt-Welt-Verhältnis neu verortet, nämlich jenseits der dichotomen Pole in einem Bereich der *Präreflexivität*, ausgehend davon „daß die Beziehung eines Denkens zu seinem Gegenstand, des *Cogito* zum *Cogitatum* weder das Ganze noch das Wesentliche unseres Austausches mit der Welt enthält und daß wir diese Beziehung zurückversetzen müssen in eine verschwiegene Beziehung zur Welt [...], die wir fortan Öffnung zur Welt nennen“ (SU 57). Es ist dies die entscheidende Ausrichtung in *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, die letztlich die konsequente Weiterführung dessen bedeutet, was unter dem Begriff des ‚Zur-Welt-Seins‘ in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bereits formuliert wurde, dort jedoch in der bewusstseinsphilosophischen Grundorientierung der Phänomenologie schon systematisch nicht tiefer verfolgt werden konnte.

In der Diskussion des Ausgangsproblems von Subjektivismus und Objektivismus wird von Merleau-Ponty zugleich die ‚Gefahr‘ eines deterministischen Welt- und Menschenbildes reflektiert, die ein solcher fundamentalontologischer Entwurf bergen kann. Tatsächlich scheint diese Befürchtung zunächst nicht ungerechtfertigt, wenn hier das Konzept einer präreflexiven, unhintergehbaren Beziehungsstruktur zur Welt formuliert werden soll. Dabei handelt es sich jedoch nicht, wie Merleau-Ponty betont, um eine „Finalität, deren Gesetzen ich unterworfen bin auf die Weise, wie ich der Finalität aller meiner Organe unterworfen bin, und wenn sich diese Finalität einmal bei mir eingeschmuggelt hat, so wird sie dort alles verderben, sobald ich, wie nicht zu vermeiden, zur Ordnung des

---

<sup>112</sup> „la nécessité des démarches réflexives est suspendue à l’hypothèse ‘monde’ et que la pensée du monde que l’Analytique est chargée de dévoiler n’est pas tant le fondement que l’expression seconde du fait qu’il y a eu pour moi expérience d’un monde“ (VI 56)

Denkens übergehe“ (SU 65). Merleau-Pontys Lösungsweg aus dem Determinismus liegt nun genau in der bereits angesprochenen Neuverortung von Subjektivität und Objektivität, die den Kern seiner Fundamentalontologie bildet: In dieser werden die Realität und Wirkmächtigkeit der Bereiche des Subjektiven und des Objektiven nicht negiert, sondern auf einen gemeinsamen Boden zurückgeführt:

Wir aber setzen hier nicht einem inneren Verstandeslicht eine Ordnung der Dinge an sich entgegen, in die sie nie eindringen könnte. Es kann nicht darum gehen, die Passivität auf ein Transzendentes und eine immanente Denktätigkeit abzustimmen. Vielmehr geht es darum, die eng zusammenhängenden Begriffe des Aktiven und des Passiven neu zu fassen, und zwar derart, daß sie uns nicht in die Antinomie führen (SU 66).

Hinsichtlich dieser Art der Neuverortung von Subjektivität und Objektivität muss noch einmal betont werden, dass sie sich zwar von der bewusstseinsphilosophischen Ausrichtung der *Phänomenologie der Wahrnehmung* abwendet, dabei aber in keiner Weise in eine Negation des Subjekts mündet. Dass Merleau-Ponty sich deutlich von den poststrukturalistischen Strömungen seiner Zeit abgrenzt, wurde hier bereits angemerkt. In der Forschung charakterisiert etwa Françoise Dastur Merleau-Pontys Denken als „Thinking from Within“ als Kontrast zu dem poststrukturalistischen Denken eines „Thinking from Without“ (speziell bei Michel Foucault).<sup>113</sup> Der negativistische Blick des Poststrukturalismus auf das Subjekt ist für Merleau-Ponty ebensowenig ein Ausweg aus dem Problem der Reflexionsphilosophie und der klassischen Ontologie wie es Sartres existentialistische Negativität des Subjekts ist.

---

<sup>113</sup> Françoise Dastur: Merleau-Ponty and Thinking from Within. In: Merleau-Ponty in Contemporary Perspective. Hg. von Patrick Burke und Jan van der Veken. Dordrecht 1993 (= *Phaenomenologica* 129). S. 25-35.



Welchen eigenen konzeptionellen Weg Merleau-Ponty in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* als Gegenentwurf wählt, wird im folgenden Kapitel anhand seiner Konzeption des ‚Fleisches‘ dargestellt. Wie gezeigt wurde, entsteht dieses Denkmodell nicht im luftleeren Raum, vielmehr stellt sie eine klare Reaktion auf ein genau expliziertes Grundproblem der Wissenschaften und der Philosophie dar. So werden im Rahmen der Diskussion des Ausgangsproblems in den ersten Kapiteln von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* bereits die Schaltstellen für eine Fundamentalontologie gesetzt, die sich sowohl gegen die Dichotomie von Idealismus und Determinismus wendet, als auch gegen die negativistischen ‚Moden‘ der Zeit. Den Impetus der Konzeption des *Fleisches* bildet somit der Versuch, dem Grundproblem von Reflexionsphilosophie und klassischer Ontologie - die Trennung von subjektiver und objektiver Ebene - nicht einfach eine weitere Position hinzuzufügen, sondern diese Trennung vielmehr ‚von unten‘ aufzulösen.

### 3.2.2 Die Konzeption des ‚Fleisches‘

Die Reversibilität des Sichtbaren und des Berührbaren öffnet uns zwar noch nicht dem Unkörperlichen, aber doch einem zwischenleiblichen Sein, einem präsumptiven Bereich des Sichtbaren und des Berührbaren, der sich weiter ausdehnt als die Dinge, die ich gegenwärtig berühre und sehe. (SU 187)<sup>114</sup>

Um sich der komplexen Konzeption des Fleisches zu nähern ist es sinnvoll, nicht erst mit dem Kapitel ‚Die Verflechtung – der Chiasmus‘ (L’entrelacs – le chiasme) zu beginnen, in dem sich die konkretere Form der Darstellung findet und das Denkmodell des Chiasmus expliziert wird. Zum einen taucht der Begriff des Fleisches bereits einige Male in vorangehenden Textstellen auf, zum anderen widerliefe eine isolierte Betrachtung des entsprechenden Kapitels der sehr speziellen Heranführung und Aufbau des Denkmodells. Dessen Konzeptionierung beginnt weit vor den explizierenden Teilen des Werkes und ist ohne die methodische Herleitung nicht adäquat nachzuvollziehen. Genau genommen lassen sich einige der zentralen Missverständnisse innerhalb der Forschung zu Merleau-Pontys Begriff des Fleisches ohne Schwierigkeiten beseitigen, bezieht man die Kapitel I bis III in dessen ‚Definition‘ mit ein.

Schon die erste Verwendung im zweiten Teil ‚Fragen und Dialektik‘ verweist durch die genetivische Verbindung ‚Fleisch *der Welt*‘ – ‚chair *du monde*‘ (SU/VI 116, Hervorhebung L.G.) auf die deutliche Abhebung des Begriffs von der Leiblichkeit oder gar konkreten Körperlichkeit. Auch wenn sich an dieser Stelle noch keine explizite Begriffsbestimmung findet, liest sie sich wie eine Einführung in die später folgende Konzeption des Fleisches, dessen Grundstruktur hier bereits benannt wird, wenn Merleau-Ponty zur Frage stellt, „ob jede Beziehung von mir

---

<sup>114</sup> „Avec la réversibilité du visible et du tangible, ce qui nous est ouvert, c’est donc, sinon encore l’incorporel, du moins un être intercorporel, un domaine présomptif du visible et du tangible, qui s’étend plus loin que les choses que je touche et vois actuellement.“ (VI 188)

zum Sein bis hin zum Sehen und Sprechen, nicht ein eingefleischter Bezug ist, ein Bezug zum Fleisch der Welt, in dem das ‚reine‘ Sein nur am Horizont aufscheint und in einer Distanz [...], die zwischen dem ‚reinen‘ Sein und mir die Dichte seines Seins für mich und seines Seins für die Anderen ausmacht“.

(ebd.)<sup>115</sup> An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass der Entwurf des Fleisches fundamentalontologisch auf einem korrelativen Verständnis des Seins fußt, sprich der Konnex von Subjekt und Welt primär für dieses Seinsverständnis ist. Für Merleau-Ponty führt jene oben beschriebene ‚Dichte‘ des Seins somit in der Konsequenz dazu, „daß das, was den Namen Sein verdient, nicht der Horizont eines ‚reinen‘ Seins ist, sondern das System von Perspektiven, das in es einführt, - daß das vollständige Sein nicht vor mir liegt, sondern im Schnittpunkt meiner eigenen Ansichten und jener der Anderen“ (ebd.)<sup>116</sup> Bereits diese ersten Verwendungen des Begriffs des Fleisches verweisen somit einige Kapitel vor dessen Ausformulierung<sup>117</sup> auf eine Seinsstruktur, dem eine ontologischen Verflechtung von Subjekt und Objekt sowie weiterführend von Ich und Anderem (siehe dazu Teil Vier dieser Untersuchung) die Grundlage bietet. Folgt man Merleau-Pontys konzeptionellem Aufbau des Theorems des Fleisches in *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, wird deutlich erkennbar, dass der Anspruch daran nicht weniger ist als ein neues, umfassendes Seinsverständnis zu entwickeln, das einen Bruch nicht nur mit bestimmten Philosophietraditionen, sondern auch mit deren etablierten Vorgehensweisen und Methoden erforderlich macht.

---

<sup>115</sup> „si tout rapport de moi à l’Être jusque dans la vision, jusque dans la parole, n’est pas un rapport charnel, avec la chair du monde, ou l’être ‘pur’ ne transparait qu’à l’horizon, dans une distance [...] qui est, entre l’être ‘pur’ et moi, l’épaisseur de son être pour moi, de son être pour les autres“ (VI 116).

<sup>116</sup> „que ce qui mérite le nom d’être ce n’est pas l’horizon d’être ‘pur’, mais le système des perspectives qui y introduit, que l’être intégral est non devant moi, mais à l’intersection des mes vues et à l’intersection de mes vues et de celles des autres“ (VI 116).

<sup>117</sup> Bedacht werden muss dabei natürlich stets die nachträgliche Anordnung der Kapitel durch die Herausgeber.

### 3.2.2.1 Das fragende Denken oder Radikale Philosophie

In den ersten drei Kapiteln von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* findet somit bereits eine Hinführung auf das später erst explizit entworfene Konzept des Fleisches statt. In diesen Kapiteln wird das Aufgabenfeld des Philosophen, ja gewissermaßen imperativisch eine neue Art philosophischer Beobachtung beschrieben, die letztendlich in der Fundamentalontologie des Fleisches münden wird. Nur auf den ersten Blick geht es daher etwa in der Auseinandersetzung mit Sartres Negativismus um eine Diskreditierung des Existentialismus, sondern vielmehr um das schrittweise Heranführen an ein Denken, das sich jeglichen fundamentalen Dualismen des Seins entzieht. Merleau-Ponty spricht hier zum zweiten Mal vom ‚Fleisch‘, wenn er betont, dass „wir dazu aufgefordert sind, hinter dem Sehen, als unmittelbarer Gegenwart zum Sein, das Fleisch des Seins und das des Sehenden wiederzuentdecken [...] Unser Ausgangspunkt wird nicht sein: *das Sein ist, das Nichts ist nicht* [...], sondern: es gibt Seiendes<sup>[118]</sup>, es gibt Welt, es gibt *etwas*; im starken Sinne [...]: es gibt Zusammenhang, es gibt Sinn. Wir lassen das Sein nicht *ex nihilo* aus dem Nichts auftauchen, sondern gehen von einem ontologischen Relief aus, von dem man niemals behaupten könnte, sein Hintergrund sei nichts.“ (121)<sup>119</sup>

In Merleau-Pontys Annäherung an einen Seinsbegriff jenseits des existentialistischen Dualismus von Sein und Nichts, zeigt die Figur des ‚Reliefs‘ bereits deutlich die Ausrichtung der Konzeption des Fleisches auf. Sie weist darauf hin, dass hier weder eine Ontologie des Materiellen entworfen werden soll, noch ein Rea-

---

<sup>118</sup> Hier ist die Übersetzung insofern problematisch als das französische ‚être‘ hier mit ‚Seiendem‘ und nicht mit ‚Sein‘ übersetzt wird (vgl. den französischen Originaltext unten), wie es m. E. angebrachter gewesen wäre, da es hier gerade um die Ontologie des Seins und nicht die Ontik des Seienden geht.

<sup>119</sup> „nous sommes invités à retrouver derrière la vision, comme présence immédiate à l'être, la chair de l'être et celle du voyant [...] Notre point de départ ne sera pas : *l'être est, le néant n'est pas* [...], mais : il y a être, il y a monde, il y a *quelque chose* ; au sens fort [...] : il y a cohésion, il y a sens. On ne fait pas surgir l'être à partir du néant, *ex nihilo*, on part d'un relief ontologique où l'on ne peut jamais dire que le fond ne soit rien.“ (VI 121)

lismus im ‚klassischen‘ (objektivistischen) Sinne, sondern vielmehr eine fundamentale Struktur des Seins, welche die Momente des Subjektiven und des Objektiven gleich konvexen und konkaven Stellen der selben Schicht, „wie Ausbuchtungen und Verschlingungen derselben ontologischen Schwingung“ (155) hervorbringt. Diese so modifizierte Version eines Realismus, der eine subjektive Perspektive oder Perspektivität im Objektiven integrieren will, beschreibt Merleau-Ponty so:

Wenn ich zurückfinde zur wirklichen Welt, so wie sie unter meinen Händen, vor meinen Augen und um meinen Leib herum existiert, so finde ich mehr als nur ein Objekt: ein Sein nämlich, an dem mein Sehen teilhat, eine Sichtbarkeit, die älter ist als meine Operationen oder meine Akte. Aber das bedeutet nicht, daß ich mit ihm verschmelzen oder koinzidieren würde: im Gegenteil, es liegt daran, daß mein Leib sich durch eine Art Aufklaffen ins Zwiegeteilte öffnet und es zwischen ihm als gesehenem und sehendem, zwischen ihm als berührten und berührendem zu einer Überlappung oder einem Übergreifen kommt und man schließlich sagen muß, daß die Dinge in uns eingehen, so wie wir auf die Dinge eingehen. (164)<sup>120</sup>

Hier dient der Leib zwar als Sinnbild dieser Verbindung von Subjekt und Ding oder Welt, doch ist er nicht mehr ‚wörtlich‘ zu nehmen - vielmehr beschreibt er bereits eine über ihn hinausgehende Figur der Verknüpfung von Perspektiven, die in der Konzeption des Fleisches zentral wird. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass in den ersten Kapiteln von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* einige wiederkehrende Missverständnisse der Merleau-Ponty-Forschung beseitigt werden können. Dazu zählt neben der Abgrenzung von Leib und Fleisch (siehe dazu näher 3. 2. 2. 2.) insbesondere die Ablehnung eines ‚klassischen‘ Realismus

---

<sup>120</sup> „Quand je retrouve le monde actuel, tel qu’il est, sous mes mains, sous mes yeux, contre mon corps, je retrouve beaucoup plus qu’un objet : un Être dont ma vision fait partie, une visibilité plus vieille que mes opérations ou mes actes. Mais cela ne veut pas dire qu’il y ait, de moi à lui, fusion, coïncidence : au contraire, cela se fait parce qu’une sorte de déhiscence ouvre en deux mon corps, et qu’entre lui regardé et lui regardant, lui touché et lui touchant, il y a recouvrement ou empiétement, de sorte qu’il faut dire que les choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses.“ (VI 164f.)

(im Sinne einer subjektunabhängigen, rein objektiven Wirklichkeit), die hier deutlich gemacht wird.

Solche Missverständnisse und Zugangsprobleme der Forschung hinsichtlich der Spätschrift Merleau-Pontys sind in gewisser Weise bezeichnend für die philosophischen Denktraditionen, denen sie entspringen: Der Bereich der Ambiguität und Uneindeutigkeit – der Bereich des ‚Dazwischen‘, der die Überschneidung von Subjektivität und Objektivität in Merleau-Pontys Konzeption kennzeichnet – lässt sich in diesen Denktraditionen philosophisch nur schwer behandeln, die nach festen, oftmals polaren Antworten und Ordnungen suchen. Dieser Problematik widmet sich Merleau-Ponty in seiner Hinführung an die Konzeption des Fleisches genauer im Unterkapitel zu 2. ‚Wahrnehmungsglaube und Fragen‘. Isoliert betrachtet mag die dort aufgeworfene „Frage nach dem Seinssinn der Welt“ (131)<sup>121</sup> sehr global erscheinen – was hier aber tatsächlich eingefordert wird, ist ein notwendiger Blickwechsel und ein Einlassen auf eine Art des Fragens jenseits des ‚wissenschaftlichen Denkens‘, das eine grundlegende Trennung von Beobachter und Untersuchungsobjekt vornimmt.

überall bezieht man sich in Anbetracht der Welt und der Dinge, die dunkel sind, auf das Feld der Bewusstseinstätigkeiten und der konstruierten Bedeutungen, indem man unterstellt, daß die Welt und die Dinge deren Endprodukt sind, - und doch muß der Philosoph dieses Feld [...] daraufhin befragen, ob es in sich geschlossen ist, ob es sich selbst genügt, ob es sich als *Artefakt* nicht einer ursprünglichen Perspektive des natürlichen Seins öffnet, ob es nicht [...] umgeben ist von einem Horizont des rohen Seins und des rohen Geistes, aus dem die konstruierten Gegenstände und Bedeutungen auftauchen und das sie unerklärt lassen. (133)

Manchem Leser mag der Umgang mit Begriffen wie ‚ursprüngliche Perspektive‘ oder ‚natürliches Sein‘ an dieser Stelle leichtfertig erscheinen, doch gilt es zu beachten, dass es sich hier zuallererst um eine Aufforderung *zu befragen* han-

---

<sup>121</sup> „la question sur le sens d’être du monde“ (VI 131)

delt.<sup>122</sup> Formulierungen wie die eines ‚Horizonts des rohen Seins‘ verweisen auf die Konzeption des Fleisches, zunächst jedoch in Form einer *Frage* nach der Möglichkeit eines solchen Horizonts. Methodisch entwickelt Merleau-Ponty die Konzeption des Fleisches quasi nahtlos aus dem ‚fragenden Denken‘, das nicht Theorien ‚über‘ etwas aufstellt, sondern sich mittels Fragen gewissermaßen ‚von unten‘ an die Bezüge annähert, die den Fragenden und das Fragen selbst umfassen.

der ‚Gegenstand‘ der Philosophie wird das philosophische Fragen niemals füllen, denn dieser Abschluß beraubte sie ihrer Tiefe und ihrer Distanz, die essentiell zu ihr gehören. Das wirkliche, gegenwärtige, das letzte und erste Sein, das Ding selbst, kommt zu durchsichtiger Klarheit nur durch seine Perspektivität hindurch, es zeigt sich infolgedessen nur demjenigen, der es nicht haben, sondern sehen will, der nicht darauf aus ist, es gleichsam mit der Pinzette zu greifen [...], der seiner Eigenbewegung folgt, der somit kein Nichts ist, welches das volle Sein zustopfen würde, sondern eine Frage, abgestimmt auf das poröse Sein, das er befragt, von dem er aber keine *Antwort* erhält, sondern lediglich eine Bekräftigung seines Staunens. (137f.)

Dieses ‚fragende Denkens‘ als methodischer Zugang Merleau-Pontys ist für das Verständnis der Konzeption des Fleisches zentral. Viele der genannten Missverständnisse in den Lesarten der Spätschrift lassen sich unter anderem auch auf eine Nichtberücksichtigung dieser methodischen Besonderheit zurückführen. Mit der Fortentwicklung der Frage und der Hinführung zur Konzeption des Fleisches in Teil II von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* geht zugleich eine sehr sorgfältige Einordnung und Abgrenzung gegenüber philosophischen Traditio-

---

<sup>122</sup> Darin steckt ebenfalls eine deutliche Ablehnung der ‚klassischen‘ analytischen (Sprach-)Philosophie: „Philosophieren bedeutet nicht, die Dinge im Namen von Worten zu bezweifeln, als wäre das Universum der gesagten Dinge klarer als das der rohen Dinge, als wäre die wirkliche Welt ein Teilbezirk der Sprache, als wäre die Wahrnehmung nur eine verworrene und verstümmelte Sprache und die Wortbedeutung eine vollständig gesicherte Sprache der Positivität.“ (132) Merleau-Ponty selbst entwirft selbst eine ‚Sprachtheorie‘ in *La Prose du monde*, in welcher der gesprochenen Sprache eine gehobene Rolle zukommt. Maurice Merleau-Ponty: *La prose du monde*. Paris 1969.

nen einher, wie zuvor schon in Bezug zu Reflexionsphilosophie und klassischer Ontologie geschehen (vgl. 2. 2.) In diesem weiteren Abgrenzungsschritt werden nun Idealismus und Realismus einer Befragung unterzogen, die zugleich immer auch eine Andeutung des ‚Fleisches‘ birgt.<sup>123</sup> Das fragende Denken, das sukzessive zur Konzeption des Fleisches führt, ist auf diese Weise philosophisch nicht weniger gründlich in der Einordnung und Abgrenzung von entgegengesetzten und vermeintlich benachbarten Denktraditionen. Es handelt sich jedoch nicht um eine objektivistische Darstellung der jeweiligen Zugänge, sondern um eine universelle Auseinandersetzung mit den zugrunde liegenden Fragen, denn „jede Frage, selbst noch die simple Wissensfrage, hat teil an der zentralen Frage, die wir selbst verkörpern, hat teil an jenem Appell an die Totalität, auf den kein objektives Sein antwortet“. (141)<sup>124</sup>

Ein solcher ‚Appell an die Totalität‘ führt konsequent zu Merleau-Pontys fundamentalontologischem Ansatz im Spätwerk. Das fragende Denken lenkt den Blick scheinbar zwangsläufig auf das Fundamentale: „Wird die allgemeine Frage auf das Ganze ausgedehnt, verändert sich ihr Sinn.“ (144)<sup>125</sup> Man kann hier erneut die bereits deutlich gemachte Differenzierung von Ontik und Ontologie beobachten, die in der klaren Hinwendung zu letzterer im Sinne eines fundamentalen Seinsbegriffes die Spätschrift kennzeichnet. „Um sich dem Sein insgesamt zu entziehen, sucht sich die Philosophie gewisse Seiende aus [...] Wollte sie ihren eigenen Wunsch nach Radikalität erfüllen, so müßte sie gerade die Nabel-

---

<sup>123</sup> So wird dem Idealismus eine ‚Offenheit für die Welt‘ entgegnet, die aber niemals eine unbegrenzte ist, woraus letztlich der Gedanke einer Horizonthaftigkeit entsteht, wie sie für das Fleisch bezeichnend (vgl. 135f.) ist. Der Realismus wird seines Objektivismus entledigt, indem der Gedanke der Perspektivität eingeführt wird, der ebenfalls eine zentrale Grundlage in der Konzeption des Fleisches spielt: „das Ding selbst, kommt zu durchsichtiger Klarheit grundsätzlich nur durch seine Perspektivität hindurch, es zeigt sich infolgedessen nur demjenigen, der es nicht haben, sondern sehen will“ (137).

<sup>124</sup> „Toute question, même celle de la simple connaissance, fait partie de la question centrale qui est nous-mêmes, de cet appel à la totalité auquel aucun être objectif ne donne réponse“ (VI 141)

<sup>125</sup> „En s'étendant à tout, la question commune change de sens.“ (VI 144)



schnur, durch die sie schon immer mit dem Sein verbunden ist [...] zum Thema machen“ (144).<sup>126</sup>

In diesem Zusammenhang gilt es ein weiteres Missverständnis auszuräumen: Die vermeintliche Analogie der fundamentalontologischen Konzeption des Fleisches mit der Vorstellung einer ursprünglichen abgeschlossenen Wesenheit oder Integrität. Zwar bestehe das Feld des Seins im fundamentalen Sinne aus Bedeutungen und Wesenheiten, „aber diese sind nicht selbstgenügsam“ sondern sind „einem rohen Sein abgewonnen“ (148)<sup>127</sup>. Dieses ‚rohe Sein‘ ist gerade nicht als eine Art objektive Wesenheit zu verstehen, „weil das Sein nun nicht mehr *vor mir* liegt, sondern mich umgibt und mich in gewissem Sinne durchdringt, weil meine Sicht auf das Sein nicht anderswoher entsteht, sondern aus der Mitte des Seins selbst“ (153)<sup>128</sup>. Diese Verflechtung wird in den ersten Schritten der Konzeption des Fleisches bereits sehr deutlich herausgearbeitet, auch im Sinne einer Abgrenzung gegenüber jenen Seinsvorstellungen, die mit hermetischen Begriffen wie dem Wesen (als invariantes) eine noch größere Kluft zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem entstehen lassen.

Der Vorstellung einer solchen abgeschlossenen Wesenheit setzt Merleau-Ponty im Kapitel 3 ‚Fragen und Anschauung‘ bereits die Figur der ‚Verdopplung‘ und ‚Einrollung‘ des Wahrnehmenden in die wahrgenommene Welt entgegen, die den Kern der Konzeption des *Fleisches* bildet:

Das Sichtbare kann mich somit nur deshalb erfüllen und besetzen, weil ich als derjenige, der es sieht, es nicht aus der Tiefe des Nichts heraus sehe, sondern aus der Mitte seiner selbst, denn als Sehender bin ich ebenfalls sichtbar; das Gewicht, die Dichte, das Fleisch jeder Farbe, jedes Tones, jedes tastbaren Gewebes, der Gegenwart und der Welt

---

<sup>126</sup> „Pour se retrancher de tout être, la philosophie élit certains êtres [...] Justement pour accomplir son vœu de radicalisme, il lui faudrait prendre pour thème ce lien ombilical qui la relie toujours à l’Être“ (VI 144).

<sup>127</sup> „qui ne se suffisent pas [...] et sont prélevées par eux sur un être brut“ (VI 149)

<sup>128</sup> „parce que l’Être n’étant plus devant moi, mais m’entourant et, en un sens, me traversant, ma vision de l’Être, ne se faisant pas d’ailleurs, mais du milieu de l’Être“ (VI 154).

kommt dadurch zustande, daß derjenige, der sie erfaßt, sich wie durch eine Art Einrollung oder Verdopplung aus ihnen auftauchen fühlt, von Grund auf gleicher Art wie sie, daß er das zu sich selbst kommende Sinnliche ist und daß das Sinnliche hinwiederum vor seinen Augen liegt wie seine Doublette oder eine Erweiterung seines Fleisches. (152)<sup>129</sup>

Diese grundlegende Verflechtungsstruktur kann in Merleau-Pontys Verständnis weder mittels Wesenschau noch existenzphilosophisch herausgearbeitet werden, sondern erfordert jenen ‚radikaleren‘ Seinsbegriff „jenseits des klassischen Wesens und der klassischen Existenz“ (157)<sup>130</sup>, dem er sich hier sukzessive nähert und der sich weniger auf bestimmte Positionen des Innen oder Außen bezieht, sondern genau deren Verbindungsmoment als Beständigkeit aufzeigt, die „weder oberhalb noch unterhalb der Erscheinungen zu finden, sondern in deren Gefüge“ (155)<sup>131</sup> zu verorten ist.

Diese Form der Verbundenheit ist somit kein Zusammenfallen von Subjekt und Welt, keine Verschmelzung oder Fusion, sondern Verflechtung zweier stets unterscheidbarer Momente, die aufeinander angewiesen sind. „Was wir hier vorschlagen und einer Suche nach dem Wesen entgegensetzen, ist nicht die Rückkehr zum Unmittelbaren, die Koinzidenz, die tatsächliche Verschmelzung mit dem, was existiert, die Suche nach einer ursprünglichen Integrität“ (162).<sup>132</sup> In den folgenden Kapiteln dieser Untersuchung wird es darum gehen, die Art dieser Verflechtung genauer auszuformulieren und als Gegenentwurf zu verdeutlichen. Zu Beginn muss dabei noch einmal auf das größte Missverständnis in der

---

<sup>129</sup> „Le visible ne peut ainsi me remplir et m’occuper que parce que, moi qui le vois, je ne le vois pas du fond du néant, mais du milieu de lui-même, moi le voyant, je suis aussi visible ; ce qui fait le poids, l’épaisseur, la chair de chaque couleur, de chaque son, de chaque texture tactile, du présent et du monde, c’est que celui qui les saisit se sent émerger d’eux par une sorte d’enroulement ou de redoublement, foncièrement homogène à eux, qu’il est le sensible même venant à soi, et qu’en retour le sensible est à ses yeux comme son double ou un extension de sa chair.“ (VI 152f.)

<sup>130</sup> „par-delà l’essence et l’existence classiques“ (VI 157)

<sup>131</sup> „elle n’est ni au-dessus, ni au-dessous des apparences, mais à leur jointure“ (VI 155)

<sup>132</sup> „Ce que nous proposons là et opposons à la recherche de l’essence n’est pas le retour à l’immédiat, la coïncidence, la fusion effective avec l’existant, la recherche d’une intégrité originelle“ (VI 162).

Lesart des Fleisches eingegangen werden, auf das bereits im Rahmen der Abgrenzung von Merleau-Pontys früher Phänomenologie und später Ontologie eingegangen wurde: Die fälschliche Gleichsetzung von Fleisch und Leiblichkeit.

### 3.2.2.2 Jenseits von Leib und Geist – die präreflexive Textur

Die komplexe Konzeption des Fleisches wird nun in folgenden Schritten weiter erörtert: Erstens in der Abgrenzung von Fleisch und Leiblichkeit und damit von anthropologischen Lesarten, zweitens in der Herausstellung des präreflexiven Seinsverständnisses und drittens durch Erläuterung der Reversibilität des Fleisches.

Auch in Merleau-Pontys Spätphilosophie stellt der Leib den Ausgangspunkt der Verflechtung von Sehen und Sichtbarkeit dar.<sup>133</sup> In der Erfahrung der leiblichen Wahrnehmung überschneiden sich die Perspektiven von Subjekt und Objekt der Wahrnehmung, denn „meine sehenden Augen und meine tastenden Hände können ebenfalls gesehen und getastet werden, und in diesem Sinne sehen und berühren sie das Sichtbare und das Berührbare von innen her [...] deshalb sind die Welt und ich ineinander“ (163f.).<sup>134</sup> Die tastende Hand, die etwa den Stift greift, kann im (subjektiven/aktiven) Akt des Greifens selbst berührt oder auch

---

<sup>133</sup> Inwiefern dieser Entwurf entscheidend über ein leibliches Phänomen hinausgeht, wurde in der theoretischen Herleitung bereits grundlegend gezeigt und wird hier nun noch einmal konkretisiert. Merleau-Ponty benutzt an einigen Stellen selbst missverständliche Formulierungen, etwa wenn er den Leib beschreibt als „ein *exemplarisches* Empfindbares, das dem, der es bewohnt und empfindet, die Mittel bietet, um all das zu empfinden, was ihm außerhalb seiner selbst gleicht, sodaß es, eingefangen ins Gewebe der Dinge, dieses ganz an sich heranzieht, es sich einverleibt“ (178f.) („un [...] *sensible exemplaire*, qui offre à celui qui l’habite et le sent de quoi sentir tout ce qui au-dehors lui ressemble, de sorte que, pris dans le tissu des choses, il le tire tout à lui, l’incorpore“ (VI 179).) Die Formulierung eines subjektiven Bewohners in einem dinglichen Körper ähnelt dabei denjenigen Theorien, gegen die sich Merleau-Pontys eigene Konzeption dezidiert wendet.

<sup>134</sup> „mes yeux qui voient, mes mains qui touchent, peuvent être aussi vus et touchés, parce que, donc, en ce sens, il voit et touche le visible, le tangible, du dedans [...], le monde et moi sommes l’un dans l’autre“ (VI 164).

„nur“ betrachtet werden und verwandelt sich in diesem Moment in das Objekt der Wahrnehmung. Das berühmte Beispiel der ineinander greifenden Hände, bei dem eine Oszillation von Berühren und Berührtwerden, von Subjekt und Objekt stattfindet, verdeutlicht dieses hier wörtliche Übergreifen wie bei einem Vexierbild als Ambiguität des Sichtbaren und beständige Möglichkeit des Perspektivwechsels, die das subjektive Potenzial im wahrgenommenen Objekt aufdeckt oder wie Merleau-Ponty schreibt, „dem Sichtbaren sein Inneres öffnet“ (157).<sup>135</sup>

Es ist diese Überkreuzung von subjektiver und objektiver Perspektive, die das ontologische Grundgerüst des *Fleisches* bildet. Die doppelte Perspektivität des Leibes als Subjekt-Objekt bietet dafür den Ausgangspunkt, ist aber nicht damit gleichzusetzen. Indem „das ‚berührende Subjekt‘ zum berührten wird und sich unter die Dinge mischt, sodaß das Berühren sich inmitten der Welt und wie zwischen den Dingen abspielt“ (176)<sup>136</sup>, zeigt sich keine rein körperliche Disposition, sondern das subjektive Moment auf einer vermeintlichen Objektebene (‚zwischen den Dingen‘). Die besondere Rolle des Leibes in Merleau-Pontys Konzeption ist also die der Einführung oder Verbildlichung einer grundlegenden Struktur, welche die Ebene des konkreten Körpers übersteigt. Aus diesem Grunde muss die Differenz von Leiblichkeit und Fleisch sorgfältig beachtet werden und ist eine synonyme Verwendung ausgeschlossen, denn die leibliche Disposition des Wahrnehmenden ist trotz ihrer Schlüsselfunktion lediglich ein Teil der umfassenderen Dimension des *Fleisches*.

Wenn wir vom Fleisch des Sichtbaren sprechen, so haben wir damit keine Anthropologie im Auge [...] wir meinen damit: das fleischliche Sein als Sein der Tiefen, mit mehreren Blattseiten oder mehreren Gesichtern, als Sein im Verborgenen und als Anwesen einer gewissen Abwesenheit, ist ein Prototyp des Seins, von dem unser empfindend-

---

<sup>135</sup> „[lumière naturelle] ouvrant au visible son intérieur“ (VI 157).

<sup>136</sup> „le ‚sujet touchant‘ passe au rang de touché, descend dans le choses, de sort que le toucher se fait du milieu du monde et comme en elles.“ (VI 176)

empfindbarer Leib eine bemerkenswerte Spielart darstellt, dessen konstitutives Paradox jedoch schon in allem Sichtbaren zu finden ist (179).<sup>137</sup>

Die besondere Konstitution des Leibes deckt einen generellen Bezug auf, der von einer Mehr-Dimensionalität oder Doppelseitigkeit des Leibes ausgeht. Als phänomenaler Leib empfindend und objektiver Körper empfindbar zeigt er die Verknüpfungsweise der beiden ‚Blattseiten‘ (s.u.) auf. Der Leib ist gerade nicht bloß Objekt unter Objekten, sondern „vereinigt uns durch seine Ontogenese direkt mit den Dingen, indem er beide Skizzen, aus denen er besteht, seine beiden Lippen verschweißt [...], weil er ein Sein mit zwei Dimensionen ist“ (179) Indem subjektive und die objektive Ordnung im Leib ineinander ragen, offenbart sich deren gegenseitige Bedingtheit.

Wir behaupten also, daß unser Leib ein zweiblättriges Wesen ist [...] und daß seine doppelte Zugehörigkeit zur Ordnung des ‚Objekts‘ und des ‚Subjekts‘ uns zur Entdeckung ganz unerwarteter Beziehungen zwischen diesen beiden Ordnungen führt. [...] [Der Leib] lehrt uns, daß ein Bezug den anderen hervorruft. (180)

Die Ambiguität der leiblichen Wahrnehmung eröffnet den Zugang zum Fleisch als einem Interdependenzgeflecht ‚unterhalb‘ der Subjekt-Objekt-Trennung. Diese Ebene, aus der Bewusstsein erst evolviert, ist uns qua Leiblichkeit zugänglich: Das Fleisch ist ein *präreflexives* Netz zwischen Subjekt und Welt, zu dem der Leib unser nächstes Verbindungsglied darstellt. „Die Dichte des Fleisches zwischen dem Sehenden und dem Ding ist konstitutiv für die Sichtbarkeit des einen wie für die Leiblichkeit des anderen; sie ist kein Hindernis zwischen bei-

---

<sup>137</sup> „Quand nous parlons de la chair du visible, nous n’entendons pas faire de l’anthropologie [...] Nous voulons dire, au contraire, que l’être charnel, comme être de profondeurs, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces, être de latence, et présentation d’une certaine absence, est un prototype de l’Être, dont notre corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable, mais dont le paradoxe constitutif est déjà dans tout visible“ (VI 179).

den, sondern deren Kommunikationsmittel.“ (178)<sup>138</sup> Der Begriff der Kommunikation ist dabei sehr niederschwellig anzusetzen, wenn man einen *präreflexiven* Austausch annimmt. Eine solche Verbindung bildet erst die Voraussetzung für die reflektierte Bezugnahme des Subjekts zu einer nicht bloß ‚umgebenden‘, sondern an ihm teilhabenden Welt. Die präreflexive Verbindung des Fleisches fungiert als gemeinsames Substrat von Subjekt und Welt, das sich in der Leiblichkeit manifestiert.

Die Dichte des Leibes wetteifert nicht mit der Dichte der Welt, sondern ist im Gegenteil das einzige Mittel, das ich habe, um mitten unter die Dinge zu gelangen, indem ich mich Welt und sie Fleisch werden lasse. (178)

Bei aller wichtigen Systematisierung lässt sich jedoch aus Merleau-Pontys Konzeption kein aufeinander aufbauendes Stufenmodell zwischen Leib, Fleisch und Welt ableiten, in dem diese immer klar von einander zu trennen wären. Es muss beachtet werden, dass es sich bei der Konzeption des Fleisches in erster Linie um ein neues Denkmodell der *Verflechtung* handelt und gerade nicht um ein untergliederndes Ordnungsschema, bei dem es darum ginge, die kleinere in die größere Ordnung zu ‚packen wie in eine Schachtel‘ (vgl. 182). Was hier mit der prinzipiellen Abgrenzung des Fleisches von der Leiblichkeit intendiert wird, ist eine weitere wichtige Annäherung an die ‚ontologische Rolle‘ des Fleisches und damit an den vielmehr zirkulären Prozess, der mit den hierarchischen Vorstellungen des Bezugs von Subjekt, Leib und Welt (gleichgültig in welcher Richtung) bricht. „Die gesehene Welt ist nicht ‚in‘ meinem Leib, und mein Leib ist letztlich nicht ‚in‘ der sichtbaren Welt: als Fleisch, das es mit einem Fleisch zu tun hat, umgibt ihn weder die Welt, noch ist sie von ihm umgeben. [...] Es gibt ein wechselseitiges Eingelassensein und Verflochtensein des einen ins andere.“

---

<sup>138</sup> „C’est que l’épaisseur de chair entre le voyant et la chose est constitutive de sa visibilité à elle comme de sa corporéité à lui ; ce n’est pas un obstacle entre lui et elle, c’est leur moyen de communication.“ (VI 178).

(182)<sup>139</sup> Letztlich ist genau die Unmöglichkeit einer Grenzziehung konstitutives Moment des Fleisches: „Wo sollen wir die Grenze zwischen Leib und Welt ansetzen, wenn die Welt Fleisch ist?“ (ebd.)<sup>140</sup>

Die Abgrenzung von der Leiblichkeit und damit auch von phänomenologischen und anthropologischen Lesarten der Konzeption stellt dennoch einen wichtigen Schritt in der Klärung der fundamentalontologischen Funktion des Fleisches dar. Diese besteht weder in einer rein materiellen Unterfütterung des Geistes, noch einer Implementierung von Bewusstsein in die Objektwelt, sondern in der elementaren Bezüglichkeit von subjektiver und objektiver Ordnung.

Das Fleisch ist nicht Materie, es ist nicht Geist, nicht Substanz. Um es zu bezeichnen bedürfte es des alten Begriffes ‚Element‘ in dem Sinne, wie man ihn früher benutzt hat [...] d.h. im Sinne eines *generellen Dinges*, auf halbem Wege zwischen dem raum-zeitlichen Individuum und der Idee, als eine Art inkarniertes Prinzip (183f.)<sup>141</sup>

Dieses Verbindungsprinzip von Subjekt und Objekt bedeutet weder eine Auslöschung des Subjekts noch eine Gleichschaltung von Individuen oder eine Negation ihrer aktuellen Differenzen (siehe dazu auch Kap. 5. 2.). Vielmehr muss das Fleisch als „formendes Milieu für Subjekt und Objekt“ (193)<sup>142</sup> gelten, in welchem diese sich erst wechselseitig als Pole herausbilden. Dieses Prinzip ist insofern *präreflexiv*, als es Bewusstsein hervorbringt und nicht etwa vollständig davon abgetrennt wäre. Wie genau diese ‚Ausstülpung‘ von Bewusstsein im Fleisch bei Merleau-Ponty gedacht ist, wird noch zu zeigen sein – zunächst gilt es festzuhalten, dass die Präreflexivität im fundamentalontologischen Sinne und nicht

---

<sup>139</sup> „Le monde vu n’est pas ‘dans’ mon corps, et mon corps n’est pas ‘dans’ le monde visible à titre ultime : chair appliquée à une chair, le monde ne l’entoure ni n’est entouré par elle. [...] Il y a insertion réciproque et l’entrelacs de l’un dans l’autre.“ (VI 182)

<sup>140</sup> „Où mettre la limite du corps et du monde, puisque le monde est chair?“ (VI 182)

<sup>141</sup> „Le chair n’est pas matière, n’est pas esprit, n’est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d’‘élément’ [...] c’est-à-dire au sens d’une chose générale, à mi-chemin de l’individu spatio-temporel et de l’idée, sorte de principe incarné“ (VI 184).

<sup>142</sup> „Milieu formateur de l’objet et du sujet“ (VI 193)

etwa genetisch im Sinne einer (frühkindlichen) Bewusstseinsentwicklung zu verstehen ist.<sup>143</sup> Ebenso wenig ist das Fleisch naturalistisch auf eine körperlich-materialistische Bedingtheit von Bewusstsein, etwa durch neuronale Prozesse, reduzierbar.

Man darf sich das Fleisch nicht von den Substanzen Körper und Geist aus denken, denn dann wäre es eine Einheit von Gegensätzen, sondern man muß es, wie gesagt, als Element und als konkretes Emblem einer allgemeinen Seinsart denken. (193)<sup>144</sup>

An dieser Stelle zeigt sich erneut der Einfluss Heideggers auf Merleau-Pontys eigene fundamentalontologische Konzeption, der explizit auch in diesem Zusammenhang benannt wird, wenn Merleau-Ponty „Das Fleisch als SICHTIGKEIT [orig. auf Deutsch] und Generalität“ (173)<sup>145</sup> bezeichnet. Diese im Bezug zu Heidegger betonte fundamentalontologische Beschreibung des Fleisches kann als Hilfestellung zur besseren Einordnung der präreflexiven Konzeption dienen. Doch diese selbst ist, wie in Kapitel 3. 1. 2. ausführlich dargelegt, deutlich von Heideggers Zugang zu unterscheiden und stellt im Verständnis Merleau-Pontys einen eigenständigen und neuartigen Ansatz dar: „Was wir Fleisch nennen, diese von innen her bearbeitete Masse, hat in keiner Philosophie einen Namen.“ (193)<sup>146</sup>, auch wenn „ungeklärte Fetzen dieser Ontologie des Sichtbaren [...] all unseren Erkenntnistheorien beigemischt sind“ (184).<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup> Tatsächlich beschreibt Merleau-Ponty diese Form der Genese als „Kontrapunkt der embryonalen Entwicklung“ (192), worauf an anderer Stelle noch einmal gesondert einzugehen sein wird (vgl. Kapitel 4.3.)

<sup>144</sup> „Il faut penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l'union de contradictoires, mais, disions-nous, comme élément, emblème concret d'une manière d'être générale.“ (VI 193f.)

<sup>145</sup> „La chair comme SICHTIGKEIT et généralité.“ (VI 173)

<sup>146</sup> „Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie.“ (VI 193)

<sup>147</sup> „non-éclaircis, des lambeaux de cette ontologie du visible mêlés à toutes nos théories de la connaissance“ (VI 185).

Diese Feststellung gilt ohne Frage für die westliche Philosophie, jedoch finden sich interessante Parallelen in der fernöstlichen Philosophie, etwa des Buddhismus, die in jüngeren Beiträgen



Merleau-Pontys Verweis auf das für sein Spätwerk einflussreiche Denken Heideggers bietet jedoch einen Wegweiser für das Verständnis des Fleisches. Auch auf Husserl, dessen Einfluss im Spätwerk geringer ist als in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, bezieht sich Merleau-Ponty in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* noch an einigen wenigen, jedoch prägnanten Stellen, um seine eigene Konzeption zu präzisieren. So bildet Husserls Begriff des ‚Innenhorizonts‘ der Dinge für Merleau-Ponty einen Ausgangspunkt für die wichtige Charakteristik des Fleisches als ‚Horizonthaftigkeit‘, die er weiter denkt.

der Horizont ist ebensowenig wie der Himmel oder die Erde eine Ansammlung fester Dinge, eine Klassenbezeichnung, eine logische Möglichkeit des Begreifens oder ein System der ‚Potentialität des Bewusstseins‘: er ist ein neuer Seinstypus, ein Sein der Durchlässigkeit, der Trächtigkeit [prégnance] oder der Generalität; und derjenige, vor dem der Horizont sich öffnet, ist in ihn einbezogen und eingeschlossen. (195)<sup>148</sup>

Mit der Benennung dieses ‚neuen Seinstypus‘ und der Abgrenzung von der Anthropologie lässt sich einen weiteren Schritt an die fundamentalontologische Konzeption des Fleisches annähern. Fokussiert man dabei die entscheidende Bewegung der Perspektivüberkreuzung und kreislaufartigen Reziprozität von subjektiver und objektiver Ordnung erscheint Merleau-Pontys gewählte Sprache, seine Ausdrücke und Begriffe, die oft als unscharf kritisiert wurden, vielmehr als sehr präzise Heranführungen an diese Grundstruktur der Verflechtung. So verhält es sich mit dem oben genannten Begriff der ‚Trächtigkeit‘ [prégnance], der uns wiederum dem wichtigen Begriff der Textur nähert. „Das sogenannte Sichtbare ist, wie wir sagten eine Qualität, die einer Textur trüchtig

---

der Forschung untersucht werden (vgl. die Aufsatzsammlung: Merleau-Ponty and Buddhism. Hg. von Jin Y. Park und Gereon Kopf. Plymouth 2009.).

<sup>148</sup> „l’horizon n’est pas plus que le ciel ou la terre une collection de choses ténues, ou un titre de classe, ou une possibilité logique de conception, ou un système de ‘potentialité de la conscience’ : c’est un nouveau type d’être, un être de porosité, de prégnance ou de généralité, et celui devant qui s’ouvre l’horizon y est pris, englobé.“ (VI 195)

ist, die Oberfläche einer Tiefe, eine Abhebung von einem massiven Sein“ (179f.)<sup>149</sup> Merleau-Ponty wählt den Begriff der Textur wiederholt für die Beschaffenheit und Funktion des Fleisches, „einer gewissen wolligen, metallenen oder porösen Konfiguration oder Textur“ (174)<sup>150</sup>. Diese bildliche Sprache der ‚explizierenden‘ Adjektive mag im philosophischen Duktus ungewöhnlich sein, veranschaulicht die Funktionsweise und Verortung des Fleisches jedoch besonders deutlich: Die *Wolle* verbildlicht die Verwobenheit und eine Art Stoff aus ineinander verschlungenen Fäden, eine Gitterstruktur wie bei *Metallen*, ein Relief aus durchlässigen, konvexen und konkaven Stellen gleich einer *porösen Textur*. Wie bereits bemerkt wurde, kommt dem Gebrauch von Metaphorik im Text somit eine tatsächlich konzeptionelle Funktion zu, indem er wie hier über den Texturbegriff die ontologische Beschaffenheit des Fleisches verbildlicht und den Unterschied kennzeichnet gegenüber etwa linearen oder hierarchischen Strukturmodellen.

Die komplexe Konzeption des Fleisches konnte durch die Abgrenzung von der Leiblichkeit und die Herausarbeitung der fundamentalontologischen Struktur bereits enger gefasst werden. Noch ist jedoch nichts über den Aufbau dieser Textur und die *Weise*, in welcher sich Subjekt und Objekt in ihr verbinden, gesagt. Folgt die Reversibilität tatsächlich keinerlei Ordnung und müssen wir uns eine Art ontologisches Gewölle vorstellen? Für Merleau-Ponty ist das Fehlen einer klassischen (logisch-positivistischen) Ordnung nicht gleichbedeutend mit chaotischer Beliebigkeit. Das Fleisch ist „nicht Kontingenz oder Chaos, sondern Textur, die zu sich kommt und mit sich selbst übereinkommt.“ (192)<sup>151</sup> Der Begriff der Textur dient zunächst folglich selbst zur Begründung einer ‚Ordnung‘ des Fleisches, die sich auch verstehen lässt im Sinne des Unterschieds von System

---

<sup>149</sup> „Ce qu’on appelle un visible, c’est, disions-nous, une qualité prégnante d’une texture, la surface d’une profondeur, une coupe sur un être massif“ (VI 180).

<sup>150</sup> „une certaine configuration ou texture laineuse, métallique ou poreuse [ ?]“ (VI 174)

<sup>151</sup> „[La chair] n’est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même.“ (VI 192)

und Prinzip. Das Fleisch ist nicht abhängiges System, sondern unabhängiges Prinzip, das seine Ordnung selbst hervorbringt. Tatsächlich stößt aber die Frage nach der Ordnung oder Strukturiertheit des Fleisches an den ‚schwierigsten Punkt‘ der Konzeption, wie es Merleau-Ponty selbst formuliert, „nämlich auf das Band zwischen Fleisch und Idee, zwischen dem Sichtbaren und der inneren Armatur“ (195)<sup>152</sup>. Auf welche Weise subjektive und objektive Ebene in der Textur des Fleisches verflochten sind, wird deshalb im Fortgang der Schrift einer immer schärferen Beobachtung unterzogen und mit dem Begriff der ‚Reversibilität‘ sowie schließlich im zentralen Kapitel *Die Verflechtung – Der Chiasmus* dem Begriff der ‚Überkreuzung‘ als Antwort formuliert.

Der Begriff der Textur zeigt sich auf diesem Argumentationsweg auch deshalb als so passgenau und zentral für die Konzeption des Fleisches, weil sich in ihm sowohl die grundlegende ontologische Struktur findet, als auch in der Denkweise dieser Verflechtung die globale Bedeutung der Konzeption gegenüber dualistischen Vorstellungen zutage tritt.

wenn das Sehen und der Leib wechselseitig ineinander verflochten sind, – wenn in Entsprechung dazu die dünne Haut des *quale*, die Oberfläche des Sichtbaren in seinem ganzen Umfang mit einer unsichtbaren Rücklage ausgefüllt ist, – und wenn das aktuelle empirische, ontische Sichtbare schließlich, in unserem Fleisch wie in dem der Dinge, aufgrund einer Art Einfaltung, Einstülpung oder Polsterung eine Sichtbarkeit und eine Möglichkeit erkennen lässt, die nicht bloß den Schatten des Wirklichen, sondern sein Prinzip ausmacht, die nicht durch den Eigenbeitrag eines ‚Denkens‘ zustande kommt, sondern dessen Bedingung ist, [...] – damit ist die unmittelbare und dualistische Unterscheidung von Sichtbarem und Unsichtbarem, von Ausdehnung und Denken zurückgewiesen. (199)<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> „c’est-à-dire au lien de la chair et de l’idée, du visible et de l’armature intérieure“ (VI 195).

<sup>153</sup> „si la vision et le corps sont enchevêtrés l’un à l’autre, - si, corrélativement, la mince pellicule du *quale*, la surface du visible, est, sur toute son étendue, doublée d’une réserve invisible -, et si finalement, dans notre chair comme dans celle de choses, le visible actuel, empirique, ontique, par une sorte de repliement, d’invagination, ou de capitonnage, exhibe une visibilité, une possibilité qui n’est pas l’ombre de l’actuel, qui en est le principe, qui n’est pas l’apport propre d’une

Die konzeptionell entscheidende Bedeutung der gewählten, im Wissenschaftsduktus ungewöhnlich anmutenden Ausdrücke im Text wird hier erneut deutlich. Sie stellen mehr als eine bloß originelle ‚Umschreibung‘ tradierten Vokabulars dar, sondern bilden zentrale Bausteine der Konzeption und werden deshalb auch in dieser Untersuchung eingehend beleuchtet. Der Begriff der *Textur* des Fleisches zeigt sowohl die fundamentale Ordnung (als ‚Ausfütterung‘ oder ‚Polsterung‘ des Sichtbaren) an, als auch die Verbundenheit und Verflechtung, aus der sich subjektive und objektive Ordnung erst entfalten. Die in diesem Zusammenhang wiederholten Beschreibungen der ‚Einfaltung‘ oder ‚Ausstülpung‘ dienen demselben Ziel, indem sie die besondere Interdependenzbeziehung von Subjekt und Objekt aufzeigen, die sich im Fleisch bildet als ein „Aufklaffen des Sehenden im Sichtbaren und des Sichtbaren im Sehenden“ (201)<sup>154</sup>. Dieses Bild des Einfaltens und Aufklaffens einer in sich zusammenhängenden Textur verdeutlicht, dass Reversibilität bei Merleau-Ponty nicht nur eine Wechselwirkung gegenüber liegender Pole bezeichnet. Mit dem Bild der Textur lässt sich die inhärente Ambiguität am besten vor Augen führen, in der eine Ausstülpung einer eingestülpten Rückseite bedarf, die kein Hohlraum ist, sondern Futter/Bedingung der Erhebung auf der anderen Seite. Es ist „diese Falte, diese zentrale Höhlung im Sichtbaren, die mein Sehen ausmacht“ (191)<sup>155</sup> – und demnach kein vom Wahrnehmungsobjekt abgetrennter Akt der Aneignung. Durch die Verortung des subjektiven und objektiven Momentes in der gemeinsamen Textur des Fleisches wird ein Sehen aus dem Sichtbaren heraus entwickelt. Diese Sichtbarkeit wiederum erfordert ein Sehen von irgendwoher, es ist Teil seines fleischlichen Seins. Es muss erinnert werden, dass es sich hierbei um

---

‘pensée’, qui en est la condition, [...] la distinction immédiate et dualiste du visible et de l’invisible, celle de l’étendue et de la pensée étant récusées“ (VI 199f.).

<sup>154</sup> „la déhiscence du voyant en visible et du visible en voyant“ (VI 201)

<sup>155</sup> „ce pli, cette cavité centrale du visible qui est ma vision“ (VI 192)

einen Prozess auf präreflexiver Ebene handelt, dass also das ‚Sehen‘ als bewusster Akt sich erst aus diesem heraus entwickelt.

All unseren substantialistischen Vorstellungen zum Trotz ersinnt der Sehende sich selbst im Kontrapunkt der embryonalen Entwicklung, bereitet der sichtbare Körper durch Arbeit an sich selbst den Hohlraum vor, von wo aus sich ein Sehen ereignen wird, löst der den langwierigen Reifeprozess aus, an dessen Abschluß er plötzlich sehen, d.h. sich selbst sichtbar sein, und er die unbegrenzte Gravitation, die unermüdliche Metamorphose des Sehenden und des Sichtbaren stiften wird (193).<sup>156</sup>

Diese ‚unermüdliche Metamorphose‘ von Subjekt und Objekt bezeichnet Merleau-Ponty als „Grundphänomen der Reversibilität“ (202)<sup>157</sup>, welche die Verflechtungsweise des Fleisches darstellt, als *Potential* der Umkehrbarkeit der Perspektiven, die jedoch nie zu deren Koinzidenz führt, sondern „immerzu bevorstehende und niemals tatsächlich verwirklichte Reversibilität“ (193)<sup>158</sup> ist. Die ‚Reversibilität als letzte Wahrheit‘ (vgl. 203) ist das ‚Potential der Umkehrbarkeit‘ zwischen Subjekt und Objekt. Die Bewegung der Reversibilität formt sich dabei in einer zentralen Figur von Merleau-Pontys Spätschrift: der Überkreuzung, als *Chiasmus*.

### 3.2.2.3 Der doppelte Chiasmus

Der Figur des *Chiasmus* nähert sich Merleau-Ponty vor der Verwendung des Begriffs bereits über illustrative Beschreibungen dieser besonderen Überkreuzungsbewegung, wenn etwa die Rede ist von „zwei Segmenten eines einzigen

---

<sup>156</sup> „Malgré toutes nos idées substantialistes, le voyant se prémédite dans le contrepoint du développement embryonnaire, le corps visible, par un travail sur lui-même, aménage le creux d’où se fera une vision, déclenche la longue maturation au bout de laquelle soudain il verra, c’est-à-dire sera visible pour lui-même, il instituera l’interminable gravitation, l’infatigable métamorphose du voyant et du visible“ (VI 193).

<sup>157</sup> „phénomène fondamental de réversibilité“ (VI 203)

<sup>158</sup> „une réversibilité toujours imminente et jamais réalisé en fait“ (194)

Kreislaufs, [...] der aber in beiden Phasen nur eine einzige Bewegung ausmacht“ (181)<sup>159</sup> oder „zwei Kreise, zwei Wirbel oder Sphären [...] leicht gegeneinander verschoben“ (182)<sup>160</sup> als Bild genutzt werden. Der aus der Rhetorik stammende Begriff des Chiasmus (von gr. Chiasmós ‚Überkreuzen‘ bzw. Chiasma ‚Kreuzung‘) ließe sich durchaus passend mit letzterer Beschreibung veranschaulichen: Er bezeichnet eine Verbindung zweier antithetisch gesetzter Bereiche durch eine Überkreuzung in ihrer Satzstruktur.<sup>161</sup> Merleau-Ponty referiert mit seiner Verwendung des Chiasmus überdies auf die Überkreuzung der Augennerven, worauf er bereits in *Das Auge und der Geist* eingeht.<sup>162</sup> Beide Hintergründe des Begriffs ähneln einander auch insofern, als sie die Überkreuzung als Bewegung der *Umkehrung* begreifen und damit auf die beschriebene *reversible* Grundkonstitution des Fleisches hinweisen.

Besonders explizite Ausführungen zur Figur des Chiasmus finden sich in Merleau-Pontys Arbeitsnotizen. Im vierten Kapitel, das den Begriff immerhin im Titel trägt, steht in erster Linie die allgemeine Verflechtungsstruktur des Fleisches im Vordergrund, das mit dem Verweis auf die letztbegründende Reversibilität endet.<sup>163</sup> Zu fragen ist deshalb, inwiefern die Reversibilität und der Chiasmus das gleiche Phänomen bezeichnen oder ob der Figur des Chiasmus eine über die festgestellte Grundbewegung der Reversibilität hinausgehende Funkti-

---

<sup>159</sup> „deux segments d’un seul parcours circulaire, [...] qui n’est qu’un seul mouvement dans ses deux phases“ (VI 182).

<sup>160</sup> „deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères [...] faiblement décentrés l’un par rapport à l’autre“ (VI 182).

<sup>161</sup> Dabei werden die Satzglieder nach dem Schema Subjekt-Prädikat-Objekt/Objekt-Prädikat-Subjekt einander entgegen gesetzt und damit in einer Art Schleife aneinander gekoppelt. Ein prominentes Beispiel aus Goethes *Faust* lautet etwa: „Die Kunst ist lang, / Und kurz ist unser Leben.“ (J.W. v. Goethe: *Faust I. V.* 558f.)

<sup>162</sup> Vgl. Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist*. S. 123/ Signes. S. 294. In der deutschsprachigen Ausgabe von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* weist Bernhard Waldenfels im Kommentar zu den nachgelassenen Arbeitsnotizen darauf hin, dass diese übertragene Verwendung des Terminus auf Paul Valéry zurückgeht (SU 274).

<sup>163</sup> Ein großer Teil der Verständnisprobleme, die in der Rezeption in Bezug auf das Fleisch und den Chiasmus bestehen, scheint tatsächlich der Tatsache geschuldet, dass viele erklärenden und differenzierenden Passagen dazu in den Arbeitsnotizen im Anhang ‚versteckt‘ sind.

on zukommt. Dies ist insofern der Fall, als es mit der spezifischen Überkreuzungsfigur des Chiasmus gelingt, einen Übergang von der allgemeinen Reversibilität des Fleisches zu den konkreten Manifestationen dieses Phänomens zu finden, und zwar im Hinblick auf das Verhältnis Subjekt-Welt sowie das intersubjektive Verhältnis. Diese Funktion wird deutlich durch eine Differenzierung, die Merleau-Ponty in einer Arbeitsnotiz vom 1. November 1959 als das „doppelte ‚Chiasma‘“ („ce double ‚chiasma‘“) einführt (274/268), um die Überkreuzungsbewegung von subjektiver und objektiver Ebene letztlich zu unterteilen in den ‚Chiasmus Ich-Welt‘ und den ‚Chiasmus Ich-Anderer‘ (331)<sup>164</sup>. Auch wenn es sich dabei um ‚eine‘ Bewegung handelt, ist diese Differenzierung systematisch sinnvoll und wird hier aufgegriffen, um zuerst erläutern zu können, wie die Überkreuzung von Ich und Welt gedacht wird, bevor die weit reichenden Implikationen und Konsequenzen für das Verhältnis von Ich und Anderem im nächsten Teil daran anschließen können.<sup>165</sup>

Der Chiasmus als Umkehrung und Überkreuzungsbewegung, die sich zwischen Subjekt und Welt im Fleisch vollzieht, lässt sich dabei unproblematisch im Anschluss an die allgemeine Reversibilität verstehen, die Merleau-Ponty, wie gezeigt wurde, als die bewegliche Grundstruktur des Fleisches begreift. Die zum Teil synonyme Verwendung der Begriffe („das ist Chiasmus: die Reversibilität -“ (331)<sup>166</sup>) sollte weniger verwirren, als das Verständnis des gesamten Komplexes erleichtern. Konzentriert lässt es sich so sagen: Der Chiasmus ist die konkrete Manifestation der Reversibilität, er verbildlicht die Art der Umkehrung als

---

<sup>164</sup> „Chiasme moi-le monde  
moi-autrui.“ (VI 317)

<sup>165</sup> Merleau-Ponty widmet sich der Alteritätsthematik bereits in Teilen des vierten Kapitels, ‚bevor‘ der Chiasmus als umfassender Subjekt-Welt Austausch behandelt wird, was jedoch aufgrund des Fragmentstatus‘ des Werks keine methodologische Bedeutung suggerieren muss. Systematisch scheint es hier angebrachter, zunächst die erste Überkreuzung ‚Ich-Welt‘ oder ‚Sehender-Sichtbares‘ im Anschluss an die im vorangehenden Kapitel herausgearbeitete Verflechtung des Fleisches nachzuvollziehen, um von dieser Grundlage ausgehend in dem eigenständigen Teil ‚Fleisch und Alterität‘ insbesondere den ‚zweiten‘ Chiasmus ‚Ich-Anderer‘ eingehend diskutieren zu können.

<sup>166</sup> „le chiasme est cela : la réversibilité“ (VI 317)

Überkreuzung, Schleife, Kreislauf oder Austauschprozess und realisiert so die zuvor aufgestellte Forderung nach einer ‚nie vollendeten Reversibilität‘. Im Chiasmus funktioniert die Umkehrung folgendermaßen: Im Moment der Überkreuzung mit der ‚antithetischen‘ Perspektive beginnt bereits die umgekehrte Bewegung in Richtung der ‚Ausgangsperspektive‘, die nun zur gegenüberliegenden Position geworden ist, bis zur wiederholten Überkreuzung und Umkehr, die so niemals tatsächlich vollendet wird und eine Art Endlosschleife der Perspektivüberkreuzung bildet. Dabei sind die ‚gegensätzlichen‘ Pole nicht nur aufeinander angewiesen, sondern entstehen und existieren überhaupt erst durch diese Form der Bezüglichkeit. Die Figur des Chiasmus löst damit sowohl das Problem der Statik nach vollbrachter Umkehrung als auch das der möglichen Koinzidenz beider Perspektiven.

Es gibt keine Koinzidenz von Sehendem und Sichtbarem. Aber jedes macht Anleihen beim anderen, nimmt sich vom anderen oder greift auf dieses über, überkreuzt sich mit dem anderen, ist im Chiasmus mit dem anderen. In welchem Sinne bilden diese vielfältigen Chiasmen nur einen einzigen: nicht im Sinne einer Synthese, einer ursprünglichen synthetischen Einheit, sondern im Sinne der Übertragung, des Übergreifens (328).<sup>167</sup>

Auffällig ist in diesem Zusammenhang der wiederholt eingebrachte Begriff des ‚Übergreifens‘ und der damit im Spätwerk selten gewordene Bezug zu Husserl. Hier lässt sich noch einmal sehr deutlich die Kritik an der Phänomenologie Husserls als Bewusstseinsphilosophie erkennen (vgl. Kap. 3. 1. 1. 1.) und zugleich Merleau-Pontys Entwurf einer eigenen Konzeption, welche die Konsequenz dieser Kritik in einem neuen Verständnis bzw. einer neuen Verortung von Subjekt und Objekt realisiert.

---

<sup>167</sup> „Il n’y a pas coïncidence du voyant et du visible. Mais chacun emprunte à l’autre, prend ou empiète sur l’autre, se croise avec l’autre, est en chiasme avec l’autre. En quel sens ces chiasmes multiples n’en font qu’un seul : non au sens de la synthèse, de l’unité originellement synthétique, mais toujours au sens de l’*Uebertragung*, de l’empiètement“ (VI 314f.)



Der entscheidende Schritt besteht in der Einsicht, daß ein Bewußtsein in Wirklichkeit *Intentionalität ohne Akte*, fungierende Intentionalität ist, und daß die ‚Objekte‘ des Bewußtseins ihrerseits nicht als Positives vor uns stehen [...] - daß der Chiasmus und das intentionale ‚Übergreifen‘ irreduzibel sind, was uns dazu führt, den Begriff des Subjekts zu verwerfen oder aber das Subjekt als Feld zu definieren, als hierarchisches System von Strukturen, die durch ein anfängliches *es gibt* eröffnet werden. (302)<sup>168</sup>

Mit der Figur der Chiasmus kann Merleau-Ponty somit auf die zentrale Problematik antworten, eine ontologische Verbindung von Subjekt und Welt anzunehmen, ohne deren Zusammenfall und gegenseitige Negation als Folge zu haben. Stattdessen bildet der Chiasmus die grundlegend zirkuläre, reversible Bewegung, die dem Fleisch eigen ist, aus der sich Subjekt und Objekt überhaupt erst wechselseitig hervorbringen.

Die *vorgängige* Einheit Ich-Welt, Welt und ihre Teile, Teile meines Leibes, Einheit vor der Sonderung, vor den vielfältigen Dimensionen, [...] Nicht Architektonik von Noesen-Noemata, die eine der anderen aufgesetzt, sich gegenseitig relativierend, ohne daß es ihnen gelingt sich zu vereinen: sondern es gibt zunächst ihre tiefgreifende Verbindung durch *Nicht-Differenz* (329).<sup>169</sup>

Zugleich wird mit der Figur des Chiasmus die Konzeption des Fleisches auch endgültig aus dem Verdacht der Anthropologie gelöst. „Der Mensch ist nicht das *Ziel* des Leibes“ (333) heißt es in einer Arbeitsnotiz, „sondern vielmehr

---

<sup>168</sup> „Le pas décisif est de reconnaître qu’une conscience est en réalité intentionnalité sans actes, *fungierende*, que les ‘objets’ de la conscience eux-mêmes ne sont pas du positif *devant* nous [...] - que le chiasme, ‘l’impêtement’ intentionnel sont irréductibles, ce qui amène à rejeter la notion de sujet, ou à définir le sujet comme champ, comme système hiérarchisé de structures ouvertes par un *il y a* inaugural.“ (VI 292)

<sup>169</sup> „L’unité préalable moi-monde, monde et ses parties, parties de mon corps, unité avant ségrégation, avant dimensions multiples [...] Non pas architecture de noèses-noèmes, l’une sur l’autre posées, se relativisant l’une l’autre sans réussir à s’unifier : mais il y a d’abord leur lien profond par non-différence“ (VI 315).

schwenkt das Ungeordnete jedesmal [sic] in die Leere einer neuen offenen Dimension ein“, wo „die beiden Unterscheidungen sich einer *universalen Dimensionalität* einfügen“ (ebd.)<sup>170</sup> In der überkreuzenden Umkehrung, der Bewegung des Chiasmus, entsteht „ein Selbst, das eine Umgebung hat, das die Kehrseite dieser Umgebung ist.“ (327)<sup>171</sup> Das Sehen als subjektiver Akt ist dann also eine Ausstülpung in der Textur des Fleisches, die in der chiasmatischen Umkehrung eines Sichtbaren bedarf, von dessen Position aus der Sehende selbst sichtbar ist. „Das Fleisch ist dieser Gesamtzyklus und nicht nur die Inhärenz in einem raumzeitlich individuierten Dieses.“ (327)<sup>172</sup>

Mit diesem Denkmodell gelingt es nun in der Tat eine Art Realismus ohne Relativierung der Bewusstseinsleistung aufzustellen, indem dieser Zyklus als ‚präreflexiver‘ dem (selbst)reflexiven Subjekt als Grundlage dient. Eingelöst werden kann ebenfalls die reklamierte Form einer Totalität, die zugleich die Möglichkeit aktueller Differenzen einschließt.

Der Chiasmus als Wahrheit der prästabilierten Harmonie - Sehr viel exakter als diese: denn sie besteht zwischen lokal individuierten Tatsachen, der Chiasmus aber verbindet als Rückseite und Vorderseite Ganzheiten, die im voraus auf dem Weg der Differenzierung vereinigt sind (329).<sup>173</sup>

Mit der nun eingehend analysierten Konzeption des Fleisches lässt sich bereits ein Grundproblem der metaethischen Debatte, das im ersten Teil der Untersuchung diskutiert wurde, neu betrachten und zum Teil lösen: Das durch die chiasmatische Umkehrung neu verortete bzw. in die Textur des Fleisches verlagerte

---

<sup>170</sup> „L’homme n’est pas la *fin* du corps [...] mais plutôt le subordonné chaque fois bascule dans le vide d’une nouvelle dimension ouverte“ (VI 319).

<sup>171</sup> „Un soi qui a un entourage, qui est l’envers de cet entourage.“ (VI 313)

<sup>172</sup> „La chair est ce cycle entier et non pas seulement l’inhérence en un ceci individué spatio-temporellement.“ (VI 313)

<sup>173</sup> „Le chiasme vérité de l’harmonie préétablie - Beaucoup plus exacte qu’elle: car elle est entre faits locaux-individués, et le chiasme lie comme envers et endroit des ensembles d’avance unifiés en voie de différenciation“ (VI 315).

Verhältnis von Subjekt und Welt kann nicht mehr länger durch eine einfache Opposition von objektivistischen (realistischen) und subjektivistischen (antirealistischen) Perspektiven wiedergegeben werden. Eine solche Opposition lässt sich nämlich nur dann aufrecht erhalten, wenn man ein grundsätzlich hermetisches Verständnis der Begriffe ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ anlegt (und damit im Übrigen selbst bei einem antirealistischen Zugang eine im Grunde metaphysische Unauflöslichkeit des ‚Subjekts‘ annimmt). Diese Oppositionsbildung wurde in Kapitel 2. 1. 3. als zentrale Grundlage für die (ontologische) metaethische Debatte herausgestellt, bevor überhaupt die Fragen nach der intersubjektiven Konstitution und der Existenz moralischer Tatsachen gestellt werden. Dies betrifft zum einen die Verortung moralischer Werte und die Wertgenese, die in der Forschung *entweder* der subjektiven *oder* der objektiven Ebene zugeschrieben wird. Zum anderen ist es die Grundfrage der Philosophie des Geistes, die auch die Debatte um moralische Tatsachen mit dem ‚Problem‘ des Realismus unterfüttert, wie wir von einer mentalen Innenwelt Zugang zu einer davon autarken äußeren Wirklichkeit gewinnen können. Mit Merleau-Pontys komplexem Denkmodell des Fleisches, das auf der zirkulären Bewegung eines Chiasmus fußt, lässt sich bereits an dieser Stelle verdeutlichen, dass die dichotome Setzung von Subjekt und Objekt/Welt nicht das einzige ontologische Modell dieser Beziehung und Erfassung der Wirklichkeit darstellt. Ganz im Sinne von Merleau-Pontys ‚fragendem Denken‘ wird mit der Verflechtung von Subjekt und Welt ein Gegenentwurf aufgestellt, der nicht einfach eine andere Antwort gibt, sondern die Frage selbst neu formuliert. Diese zielt in die Richtung des in der Forschung vernachlässigten Bereichs der Präreflexivität, in dem das Modell des Fleisches angelegt ist. Damit einher geht die herausgearbeitete Perspektivunterscheidung, die eine ebenso wichtige Funktion des Fleisches für die Grundlagendebatte aufzeigt: Eine fundamentalontologische Verflechtung bedeutet keine Einebnung

aktueller Differenzen oder eine Negation des Subjekts – ein weiterer zentraler Gesichtspunkt für eine hierauf fußende ethische Perspektivierung.

Inwiefern sich nun der Zyklus des Chiasmus Subjekt-Welt unproblematisch auf den Chiasmus Ich-Anderer übertragen lässt bzw. welche spezifischen Eigenheiten in einer intersubjektiven Konstitution liegen, die auf einer solchen fundamentalontologischen Verflechtung von Subjekt und Welt basiert, muss im folgenden Teil geprüft werden. Durch die Klärung dieses Verhältnisses lassen sich darauf aufbauend weitere Konsequenzen für die metaethische Debatte, insbesondere für die Diskussion um einen moralischen Realismus, aus Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches entwickeln.

## 4. Das Fleisch und der Andere

Warum kann denn die Synergie nicht auch zwischen verschiedenen Organismen bestehen, wenn sie im Inneren eines jeden möglich ist? Ihre Landschaften verflechten sich ineinander, ihr Tun und ihr Leiden stimmen sich genau aufeinander ab: dies ist möglich, sobald man das Empfinden nicht mehr in erster Linie durch seine Zugehörigkeit zu ein und demselben ‚Bewußtsein‘ definiert, sondern es im Gegenteil als Rückkehr des Sichtbaren zu sich selbst, als fleischliches Verhaftetsein von Empfindendem und Empfundem, von Empfundem und Empfindendem versteht. (187)<sup>174</sup>

### 4.1 Zur Rolle des Anderen in *Das Sichtbare und das Unsichtbare*

Die ontologische Textur des Fleisches wurde im dritten Teil der Untersuchung als ‚doppelter Chiasmus‘ herausgearbeitet: Der Chiasmus ‚Subjekt-Welt‘ und der Chiasmus ‚Ich-Anderer‘. Für eine ethische Perspektivierung der Konzeption ist diese Loslösung des ‚zweiten‘ Chiasmus sinnvoll, jedoch ist die separate Betrachtung in gewisser Weise irreführend. Es handelt sich nämlich in keiner Weise um eine Art parallelen Kreislauf zum ‚ersten‘ Chiasmus oder gar eine Unterkategorie – vielmehr ist die Bewegung des Chiasmus als konstituierendes Moment des Fleisches nicht denkbar ohne verschiedene subjektive Orte ‚außerhalb‘ des einzelnen Sehenden. Die in 3. 1. dargestellte Entwicklung des Denkens Merleau-Pontys von der Phänomenologie zur späten Fundamentalontologie zeigte bereits

---

<sup>174</sup> „Pourquoi la synergie n’existerait-elle pas entre différent organismes, si elle est possible à l’intérieur de chacun ? Leurs paysages s’enchevêtrent, leurs actions et leur passions s’ajustent exactement : cela est possible dès qu’on cesse de définir à titre primordial le sentir par l’appartenance à une même ‘conscience’, et qu’au contraire on le comprend comme retour sur soi du visible, adhérence charnelle du sentant au senti et du senti au sentant.“ (VI 187)

dessen Abkehr von der phänomenologischen Vorstellung einer zielgerichteten Intentionalität. Dementsprechend ist in der Umkehrbewegung des Chiasmus das andere Subjekt nicht nur Ziel, sondern auch Anfang und Voraussetzung des eigenen Sehens: „Sobald ich sehe, muß das Sehen [franz. vision] (wie der Doppelsinn des Wortes so trefflich andeutet) mit einer komplementären oder anderen Sicht synchronisiert sein: mit der Sicht meiner selbst von außen, so wie ein Anderer mich sehen würde“ (177).<sup>175</sup> Es wurde hier bereits gezeigt, dass diese Umkehrbarkeit/Reversibilität jedem Wahrnehmungsprozess zugrunde liegt und ebenso jedem Wahrnehmungs-,Objekt‘ eine Art ‚Sehen‘ inhärent ist (als Ort oder Perspektive, von der aus der Sehende allererst sichtbar ist) (vgl. Kap. 3.2.2.2.) In dem *Anderen* nun, als einem anderen sehenden Organismus manifestiert sich die Überkreuzungsbewegung in besonderer Weise, da hier eine Begegnung zweier Sehender und Sichtbarer buchstäblich ‚auf Augenhöhe‘ stattfindet und beide Subjektstatus für sich reklamieren. Die chiasmatische Bewegung ist dabei die gleiche (ja sogar dieselbe): So wie sich in der Textur des Fleisches die Pole von Subjekt und Objekt erst durch die Reversibilität des Chiasmus herausbilden, so wird hier auch die intersubjektive Begegnung als wechselseitiges Hervorbringen des ‚Eigenen‘ gedacht.

Dieser ‚zweite Chiasmus‘ bzw. die Frage nach der intersubjektiven Beziehung in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* wird in den folgenden Kapiteln dieses Teils sukzessive herausgearbeitet. Da sich Merleau-Pontys Positionen zu der Thematik häufig im Text verbergen und nicht durch eine gesonderte Behandlung hervorgehoben sind, ist eine solche schrittweise Annäherung sinnvoll. Dies gilt vor allem auch deshalb, weil diese weniger systematische Anlage der Intersubjektivitätsfrage in der Spätschrift – die dem Fragmentcharakter des Werkes geschuldet scheint – einer regen Debatte und dezidiertem Kritik an Merleau-Pontys Entwurf

---

<sup>175</sup> „Dès que je vois, il faut (comme l’indique si bien le double sens du mot) que la vision soit doublée d’une vision complémentaire ou d’une autre vision : moi-même vu au dehors, tel qu’un autre me verrait“ (VI 177).

des Anderen Raum geboten hat, an prominentester Stelle durch Emmanuel Levinas und Claude Lefort. Eine Konfrontation der Positionen – d. h. der Rolle des Anderen wie sie in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* entworfen wird mit ihren jeweiligen Lesarten – soll hier die Funktion erfüllen, diese auf mögliche Missverständnisse zu prüfen und zugleich Merleau-Pontys Modell selbst auf seine Konsistenz hinsichtlich der Intersubjektivitätsfrage hin zu befragen, wenn es einer ethischen Perspektive die Grundlage bieten soll.

Die Forschungslage bietet insgesamt in ihrer Uneinigkeit zur Frage nach dem Anderen bei Merleau-Ponty einige wichtige Impulse. Insbesondere die ‚Alteritätsdebatte‘ im Anschluss an die Positionen von Levinas und Lefort zeigt die Hauptlinien der Kritik auf, die durch die Diskussion dieses vierten Teils der Arbeit mit dem Titel ‚Das Fleisch und der Andere‘ führen sollen.<sup>176</sup>

Dieser ist in folgende Untersuchungsschritte gegliedert: Zunächst werden die Begriffe und Diskurse von *Alterität* und *Intersubjektivität* in Beziehung gesetzt und die Frage geklärt, was der Begriff der Alterität im vorliegenden Zusammenhang überhaupt leisten kann. Hierfür spielt der im Eingangszitat befragte Status des Bewusstseins im Entstehungsprozess von Eigenem und Anderem eine zentrale Rolle: Wie verhält sich die Konzeption des *präreflexiven* Fleisches bezüglich Intersubjektivität und dem Verständnis von Alterität? Welche Unterschiede gegenüber der Intersubjektivitätskonzeption in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* sind hier von Bedeutung?

Anschließend kann der Rolle des Anderen in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* entlang der strittigen Aspekte der Debatte nachgegangen werden: Dazu zählt die von Claude Lefort angestoßene Kritik der Ontogenese und das Problem der Übertragbarkeit von Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches auf ein frühkindliches Entwicklungsschema. Daraufhin muss der zugeschriebene (ontologische)

---

<sup>176</sup> Es wird in diesem Teil nicht darum gehen, die Alteritätsforschung umfassend darzustellen und zu diskutieren – vielmehr wird hier gezielt der Frage nach der Figur des Anderen in Merleau-Pontys später Ontologie nachgegangen, da deren Klärung essentielle Grundlage bzw. Teil der ethischen Perspektivierung ist.

Status des Anderen geprüft werden: Hier stellt sich die Frage, ob sich Alterität im Sinne der *reversiblen* Textur des Fleisches sinnvoller als Figur der Hybridität verstehen lässt und damit einen Gegenentwurf zum Verständnis eines ‚radikal Anderen‘<sup>177</sup> aufzustellen. Schließlich kann von hier aus die in der Alteritätsdebatte zentrale Frage nach der Instanz des ‚Dritten‘ als dem moralischen Anderen diskutiert werden, die als einer der Hauptkritikpunkte gegen Merleau-Pontys Konzeption verwendet wird und auch in der metaethische Debatte eine nicht unerhebliche Frage darstellt.

Bei allen Schritten in der Erörterung der Thematik besteht eine Schwierigkeit darin, die Alteritätsforschung in der Diskussion adäquat zu berücksichtigen und dennoch dem theoretisch eigenständigen Ansatz Merleau-Pontys gerecht zu werden. Dies gilt vor allem für die Tatsache, dass die dominierenden Forschungstraditionen zur Frage der Alterität grundlegende Unterschiede zur späten Fundamentalontologie Merleau-Pontys aufweisen und dennoch dessen Denken stark geprägt haben. Dabei handelt es sich einerseits um die Phänomenologie und andererseits die Psychoanalyse, letztere insbesondere in der Person und Theorie Jaques Lacans.<sup>178</sup> Eine Besonderheit in der Diskussion stellen auch Merleau-Pontys eigene frühere Arbeiten zum Thema dar. Vor seiner Philosophieprofessur am Collège de France hatte er bekanntlich einen Lehrstuhl für Kinderpsychologie und Pädagogik an der Sorbonne inne: In dieser Phase sind seine Texte und Vorlesungsschriften deutlich durch die psychoanalytische Theorie und speziell den Einfluss Lacans geprägt.<sup>179</sup> Doch so wie sich die Spätphilosophie Merleau-Pontys bereits klar von seinem phänomenologischen Werk ab-

---

<sup>177</sup> Der Begriff des ‚radikal Anderen‘ ist zentraler Teil von Levinas’ Alteritätskonzeption, auf die in Kapitel 3.1.2.3. eingegangen wird.

<sup>178</sup> Während die philosophische wie persönliche Beeinflussung zwischen Lacan und Merleau-Ponty bekannt ist, wurde bislang die Beziehung zwischen den Alteritätskonzeptionen Lacans und Levinas’ bislang kaum untersucht und kann auch an dieser Stelle nicht genauer betrachtet werden. Auf folgende erhellende Herausgeberschrift sei hier lediglich verwiesen: Levinas and Lacan. *The Missed Encounter*. Hg. von Sarah Harasym. Albany 1998. 10. Auflage.

<sup>179</sup> Beispielhaft dafür etwa: Maurice Merleau-Ponty: *Les relations avec autrui chez l'enfant*. Paris 1960 (= *Les Cours de Sorbonne*).



grenzt, ist auch die psychoanalytisch geprägte Arbeit dieser Zeit nur sehr bedingt auf die Diskussion der späten Fundamentalontologie übertragbar – gerade im Hinblick auf die Rolle des Anderen, wie zu sehen sein wird. In der hier angelegten Untersuchung der Alteritätsthematik in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* wird es deshalb nicht um die psychoanalytische Dimension der Figur des Anderen gehen, auch wenn solche fälschlichen Zuschreibungen in der Rezeption von anderer Seite unternommen werden, wie in den folgenden Kapiteln diskutiert wird.<sup>180</sup>

Die Debatte um die Rolle des Anderen zeigt erneut deutlich die sehr unterschiedlichen Schlüsse, die aus dem jeweiligen Verständnis bzw. der ontologischen Zuschreibung des Fleisches resultieren. Dass die Debatte so intensiv geführt wird, demonstriert zum einen die Zugkraft einer Konzeption, die sich den gängigen Traditionen entzieht, sowie deren Anschlussfähigkeit an aktuelle, zwischen verschiedenen philosophischen Schulen liegende Diskurse. Umso näher muss die Betrachtung des Anderen bei der Konzeption des Fleisches selbst ansetzen bzw. aus dieser heraus entwickelt werden.

---

<sup>180</sup> Dies gilt insbesondere für die Lesart Claude Leforts, die in Kapitel 3. 1. 2. 1. ausführlich diskutiert wird.

## 4.2 Intersubjektivität und Alterität

Auch wenn heute unter den Begriffen Intersubjektivität und Alterität häufig ähnliche Fragen und Probleme verhandelt werden, verbindet sich mit ihnen doch wissenschaftshistorisch jeweils eine bestimmte Denklinie, die einen entsprechenden Umgang mit diesen Fragen evoziert. Der Begriff der Intersubjektivität ist verbunden mit der neuzeitlichen Tradition, diese Beziehung ausgehend von einem ‚subjektiven Bewusstsein‘ zu untersuchen. Wie in Kapitel 3. 1. 1. 1. gezeigt wurde, setzt sich diese Linie bis zu Husserl fort und prägt in gewissem Maße auch noch das Intersubjektivitätsverständnis in Merleau-Pontys Frühwerk. Alterität wird erst in jüngerer Zeit, insbesondere seit der verstärkten Rezeption der Werke Levinas’ als alternativer Terminus breit verwendet und betont demgegenüber zunächst einmal einen ‚offeneren‘ Umgang mit der Thematik. Dies gilt insofern, als sich unter diesem Titel unterschiedliche theoretische Ansätze versammeln, die eine Eingrenzung auf die subjektive Bewusstseinsleistung in der Wahrnehmung des Anderen nicht unternehmen, da sie entweder ein anderes Subjektverständnis anlegen oder einen anderen Fokus auf die Beziehung von Ich und Anderem legen. In letzterem Fall geht es dann nicht mehr in erster Linie um die Frage der Erkenntnismöglichkeit des Anderen, sondern zum Beispiel um ihre kommunikative oder kulturelle Beziehung. Einer bestimmten Interpretationslinie gemäß bedeutet der Begriff ‚Alterität‘ eine Abwendung von der epistemischen Betrachtung der Beziehung von Ich und Anderem: „The term ‚alterity‘ shifts the focus of philosophic concern away from the ‚epistemic other‘ to the concrete ‚moral other‘ of practices - political, cultural, linguistic, artistic, and religious.“<sup>181</sup> Auch wenn eine solche Tendenz innerhalb der Forschung zum Teil auszumachen ist, wäre eine kategorische Festlegung des Begriffes der Alteri-

---

<sup>181</sup> Galen A. Johnson: *Alterity as a Reversibility* (Introduction). In: *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Evanston 1990 (= *Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*). Hg. von Galen A. Johnson und Michael B. Smith. S. xvii-xxxiv.

tät in diese Richtung jedoch nicht adäquat. So wenig wie im Grunde der Begriff der Intersubjektivität eine Eingrenzung auf ein hermetisches Bewusstseinsverständnis bedeuten muss, so wenig sollte der Begriff der Alterität das (epistemische) Subjekt ausklammern und ‚nur‘ noch gesellschaftspolitische Identitäten bzw. Differenzen fokussieren. Sinnvoll erscheint es in vorliegendem Kontext, den Begriff der Alterität zunächst vom *anderen Subjekt* aus zu denken und nicht von Beginn an im Sinne einer sozialen/kulturellen Beziehung. Welche Funktion erfüllt dieses *Andere als Anderes* des Subjekts und welche Rolle spielt es bei der Konstitution des Subjekts selbst? Diese Fragen treffen in den Kern von Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches als einer universal umfassenden Matrix: Die Konstitution des Subjekts ist darin über die allgemeine Beziehung zur Welt (der Objekte) auch konkret an die Beziehung zu *anderen Subjekten* geknüpft. In der Textur des Fleisches überkreuzen sich wie gezeigt die Perspektiven von Subjekt und Objekt solchermaßen, dass sie sich in einem Kreislauf beständiger gegenseitiger Umkehrbarkeit befinden. Erst in diesem Kreislauf der Reversibilität entsteht ihre polare Entgegensetzung.

Auf die intersubjektive Konstitution übertragen, zeigt sich so eine bemerkenswerte Konstellation: Die Überkreuzung zweier subjektiver Perspektiven ist wie diejenige zwischen Subjekt und Objekt für das reflexive Subjekt konstitutiv. Um reflexives Subjekt zu werden, muss diese Perspektivverschränkung mit einem Gegenüber, einem *Anderen*, stattfinden, muss die gleiche ‚Einrollung‘ in das konnektive, präreflexive Gewebe des Fleisches das singuläre Bewusstsein entstehen lassen. Auf der Ebene des Fleisches kann so auch die intersubjektive Beziehung verstanden werden – das heißt, die ‚Begegnung‘ zwischen Subjekten im Fleisch ist keine personale, sondern jene präreflexive Perspektivüberkreuzung, die bereits für das Subjekt-Welt-Verhältnis herausgearbeitet wurde (vgl. Kap. 3. 2. 2. 2.) Darin treffen sich Sehen und Sichtbarsein, Empfindung und Empfundenerwerden, Wahrnehmung und Wahrgenommenes in ihrem beständigen re-

versiblen Kreislauf eines Chiasmus und bilden die Voraussetzung für das reflexive Subjekt. Wird in diese Struktur das Verhältnis zu anderen Subjekten eingeschlossen, führt dies in der Konsequenz zu der These, dass Intersubjektivität hier als Bedingung von Subjektivität fungiert.

Dabei spielt in der erörterten Textur des Fleisches der personale Andere noch keine Rolle. In den Forschungsbeiträgen zur Alterität wird diese Abgrenzung jedoch wie oben erläutert häufig nicht trennscharf vorgenommen. Wie heterogen das Verständnis von Alterität innerhalb des Diskurses ist, wird auch in der Diskussion um die Rolle des Anderen bei Merleau-Ponty wiederholt deutlich. Ein Grund für diese weit auseinander reichenden Lesarten ist womöglich die zum Teil unsystematische Anlage der Intersubjektivitätsthematik in *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, an welcher man den Fragmentcharakter des Werkes erkennen kann: Viele Auslassungen zum Thema bleiben offen oder durch kurze Skizzierungen in den Arbeitsnotizen im Ungefähren. Die eigentliche Konzeption von Intersubjektivität muss durch den Leser aus der Konzeption des Fleisches selbst abgeleitet werden – wie von dort aus *der Andere* verstanden wird, ist dabei bereits auch eigene Interpretation. Zu vergegenwärtigen gilt es bei einer solchen Interpretation in jedem Falle, wie der Andere bei Merleau-Ponty *nicht* zu begreifen ist, nämlich weder als bereits konkrete psychisch-individuelle Einheit noch als bloßes Objekt unter anderen in der Welt. Von Merleau-Pontys Ansatz ausgehend ist es das faktische Sehen des Anderen, das ihn zu einem besonderen Objekt für das Ich macht.<sup>182</sup>

Innerhalb der Forschung zu Merleau-Pontys Verständnis des Anderen bewegen sich die einzelnen Interpretationen in sehr unterschiedliche Richtungen, die sich

---

<sup>182</sup> Mit diesem besonderen Objektstatus wird hier gerade nicht auf Lacans Theorie des ‚Spiegelstadiums‘ referiert, wie weiter unten deutlich wird. Diese Perspektive spielt in der fundamentalontologischen Betrachtung in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* keine Rolle. Die Unterschiede des psychoanalytischen ‚Körperschemas‘ zu Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches wurden oben bereits skizziert. Vgl. dazu auch Kapitel 4.3. ‚Kritik der Ontogenese‘ in dieser Untersuchung.

grob in zwei ‚Lager‘ enteilen lassen. Einige Lesarten – wie die im Folgenden gesondert dargestellten von Lefort und Levinas – legen ein ‚starkes‘ Alteritätsverständnis an, das heißt, hier wird bereits von einem personalen Anderen als Individuum ausgegangen und die intersubjektive Verflechtung im Wahrnehmungsprozess nahezu ausgeklammert. Diese wiederum wird von dem anderen Teil der Positionen schwerpunktmäßig behandelt. In den Interpretationslinien zeigt sich somit methodologisch eine Spaltung zwischen dem Fokus auf die Intersubjektivität im Wahrnehmungsprozess und dem Fokus auf den konkreten Anderen der (z. B. moralischen oder politischen) Praxis. Die erstere Linie folgt dabei in weiten Teilen einer phänomenologischen Betrachtung, während letztere häufig anthropologisch oder psychoanalytisch geprägt ist.

Die erste Linie ist innerhalb des Forschungsdiskurses unterrepräsentiert und rekurriert nur in seltenen Fällen auf die Spezifik der späten Fundamentalontologie Merleau-Pontys. Hier betrachtet etwa Galen Johnson als einer der wenigen explizit den ‚Chiasmus Ich-Anderer‘, die zentrale Figur in Merleau-Pontys Verständnis des Anderen im Sinne des wechselseitigen Hervorbringens von Eigenem und Anderem. Diesen Prozess deutet Johnson als inhärente Selbstfremdheit des Subjekts: „for when one hand touches the other, the subject is for itself already an other“<sup>183</sup> Dieses Andere ist als Äußeres schon qua leiblicher Disposition Teil des Subjekts. In der fleischlichen Verflechtung stellt es jedoch vielmehr eine Bedingung des Subjekts dar, wie im letzten Teil dieser Untersuchung ausführlich besprochen wurde, und nicht etwa eine plötzliche Negation des Subjekts, wie das Zitat suggeriert. Es spaltet sich auch nicht in ein Selbst und ein Anderes durch die Selbstberührung oder -betrachtung, sondern dieses generelle ‚Andere‘ ist konstituierender Teil des Subjekts. In der präreflexiven Textur des Fleisches stellt es eine Perspektive dar, die das Eigene erst sichtbar macht und differen-

---

<sup>183</sup> Galen A. Johnson: *Alterity as a Reversibility*. S. xxi. Diese Position wird in der Forschung oft einem poststrukturalistischen Subjektbegriff Merleau-Pontys zugeschrieben. Dass eine solche Zuschreibung generell nicht greift, wurde bereits in Teil Drei dieser Untersuchung geklärt.

ziert. Merleau-Ponty nennt es auch „dieses mir selbst eingeborene Anonyme“ (183), bezeichnet damit aber wie erläutert keine Koinzidenz von Subjekt und Anderem, geschweige denn eine Negation des Subjekts, sondern jene präreflexive Entstehungsmatrix von Subjektivität.

Das Interdependenzgeflecht des Fleisches ist dabei nicht nur das Fundament *eines* Bewusstseins, das nur durch seine Verbundenheit mit dem eigenen Leib (als Äußeres und Anderes) in den Kreislauf des Fleisches eingebettet wäre. Auf diese Weise gäbe es zwar ein gemeinsames Fleisch mit der Welt der Objekte, jedoch gewissermaßen noch immer für eine subjektiv/reflexiv abgeschlossene Monade. Ein zentrales Merkmal des Fleisches ist seine gemeinsame Schnittmenge mit anderem Bewusstsein. Die Verflechtung, aus der sich das einzelne, reflexive Bewusstsein ‚herausstülpt‘, bedeutet immer auch eine Verflechtung verschiedener subjektiver Perspektiven untereinander. Das Fleisch ist in diesem Sinne der Archetyp von Intersubjektivität, einer *präreflexiven* Intersubjektivität, die der reflexiven Subjektivität vorgelagert ist und deren Bedingung und Ausgangspunkt darstellt. Das heißt, das reflexive Ich entsteht sowohl durch die Perspektivüberkreuzung von Subjekt und Objekt bzw. Subjekt und Welt im Fleisch, als auch durch die Überkreuzung von Subjekt und *anderem Subjekt* im Fleisch.

Diese besondere Konstellation muss nun im Hinblick auf die ethischen Implikationen mit der Frage nach der Rolle des Anderen verbunden werden. Ein hermeneutischer Begriff von Intersubjektivität stößt hier an seine Grenzen und zeigt, wie sinnvoll eine Erweiterung des Diskurses ist, die der Begriff der Alterität bietet. Ebenso müssen sich im Hinblick auf Merleau-Pontys Spätphilosophie die ‚starken‘ Alteritätspositionen aus anthropologischer und psychoanalytischer Warte daraufhin befragen lassen, ob ihr Fokus auf den personalen/individuellen Anderen einen adäquaten Zugang ermöglicht zur Subjektconstitution im Fleisch.

So wenig wie es nämlich in Merleau-Pontys Ansatz in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* um den Anderen in anthropologischer oder psychoanalytischer Perspektive als Menschen der sozialen/kulturellen Praxis geht, so wenig geht es dort noch um einen phänomenologischen Ansatz, ein ‚Bewusstsein von‘ den entsprechenden Wahrnehmungsobjekten zu setzen, zu denen auch der Andere zählt und der damit gewissermaßen als Objekt bestimmt und begrenzt wird. Dieser Problematik entgeht man erst, wenn man auf die Separation eines ‚Bewusstsein von‘ und dem Objekt verzichtet und voraussetzt, dass ein Bewusstsein „von der präreflexiven und präobjektiven Einheit meines Leibes getragen wird und unterstützt wird.“ (186)<sup>184</sup> Die Wurzeln des Ich und des Anderen liegen in jener ‚präreflexiven Intersubjektivität‘ des Fleisches, als ontologisch reversible Perspektiven eines umfassenden Kreislaufs. Mit einer solchen Konzeption, welche die Intersubjektivität dem Bewusstsein vorlagert, bricht Merleau-Ponty auf geradezu radikale Weise mit seinem phänomenologischen Erbe.

Dieser späte Zugang Merleau-Pontys, der sowohl die leibliche wie die fleischliche Verbundenheit von Subjekt und Welt annimmt, muss in der Konsequenz ein anderes Verständnis von Eigenem und Anderem zur Folge haben als die bewusstseinsfokussierten Positionen wie die phänomenologischen Intersubjektivitätstheorien. Dieses andere Verständnis muss jedoch keine Hinwendung zu einer anthropologischen oder psychoanalytischen Betrachtungsebene zufolge haben, sondern bedeutet vielmehr eine Stärkung des fundamentalontologischen Ansatzes. Eine der wenigen expliziten Textstellen in Bezug auf die Alteritätsfrage in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* kann diese Aussage erhellen:

Hier gibt es kein Problem des *alter ego*, weil nicht *ich* sehe und *er* sieht, sondern weil uns beiden eine anonyme Sichtbarkeit und ein Sehen im

---

<sup>184</sup> „soutenue, sous-tendue, par l’unité pré-réflexive et pré-objective de mon corps.“ (VI 186)

Allgemeinen innewohnt, und zwar dank dieser ursprünglichen Eigenschaft, die dem Fleisch eigen ist (187).<sup>185</sup>

An dieser Stelle wird deutlich, dass in einem umfassenden präreflexiven Prinzip wie der fundamentalontologischen Konzeption des Fleisches die Frage nach dem Anderen neu gestellt werden muss: es stehen nicht *ego* und *alter* im Vordergrund, sondern deren Entwicklung aus der gemeinsamen Matrix des Fleisches heraus. Daraus folgt nicht, dass sich deshalb die Alteritätsfrage nicht stellen würde, sondern vielmehr dass sie eine andere Konsequenz impliziert. In keiner Weise schwächt Merleau-Ponty hier die Frage nach dem Anderen – er weist nur darauf hin, dass es sich in der Konzeption des Fleisches nicht um ein *Problem* (im Sinne einer Unlösbarkeit) handelt. Merleau-Pontys Betrachtung des Anderen speist sich unmittelbar aus der neuartigen Verortung des Bewusstseins in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* und zeigt so, dass die Felder Intersubjektivität und Alterität nicht voneinander getrennt betrachtet werden können. Die „ursprüngliche Eigenschaft des Fleisches“, von der er spricht, bezieht sich auf die bereits im Eingangszitat aufgeworfene Frage, ob die fleischliche Synergie auch zwischen verschiedenen Organismen möglich sein kann und nicht nur um Inneren eines Einzelnen. Merleau-Ponty geht in diesem Gedanken von der grundlegenden Synergie zwischen Subjekt und Welt aus, wie sie als ‚ursprüngliche Eigenschaft des Fleisches‘ (s. o.) angelegt ist, und weitet diese auf die intersubjektive Beziehung aus. Sie findet dort auf ebenso fundamentale Weise statt und ist ebenso ‚präreflexiv‘:

dies ist möglich, sobald man das Empfinden nicht mehr in erster Linie durch seine Zugehörigkeit zu ein und demselben ‚Bewußtsein‘ definiert, sondern es im Gegenteil als Rückkehr des Sichtbaren zu sich selbst, als fleischliches Verhaftetsein von Empfindendem und Empfundenen, von Empfundenen und Empfindendem versteht. Denn als Überschneidung

---

<sup>185</sup> „Il n’y a pas ici de problème de l’*alter ego* parce que ce n’est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu’une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordial qui appartient à la chair“ (VI 187 f.)



und Spaltung, als Identität und Differenz sendet es einen natürlichen Lichtstrahl aus, der alles Fleisch und nicht nur mein eigenes erhellt. (187)<sup>186</sup>

Die Verschiebung von Intersubjektivität auf eine vorbewusste und ‚vorsubjektive‘ Ebene – gegenüber einem z. B. phänomenologischen Verständnis – bietet ebenso die Möglichkeit, den Anderen nicht mehr länger als das Differente eines Identischen, abgegrenzten Eigenen zu betrachten. Darin bietet dieser Ansatz eine wichtige Grundlage für die folgende Diskussion der einschlägigen Kritik an Merleau-Pontys Intersubjektivitätskonzeption durch Emmanuel Levinas und Claude Lefort. Betrachtet werden soll nun die Frage nach dem Anderen mit diesem Hintergrund der intersubjektiven Verflechtung auf der Ebene des Fleisches. In der Verbindung beider Perspektiven kann der Alteritätsdiskurs sinnvoll erweitert werden und ein neues Licht auf die Kontroversen der Debatte geworfen werden. In dieser Auseinandersetzung soll schließlich gezeigt werden, weshalb die Verortung des Anderen in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* einen unverwechselbaren Ansatz darstellt, der in besonderer Weise als Lösungsansatz für die Ethikbegründung geeignet ist.

---

<sup>186</sup> „cela est possible dès qu’on cesse de définir à titre primordial le sentir par l’appartenance à une même ‘conscience’, et qu’au contraire on le comprend comme retour sur soi du visible, adhérence charnelle du sentant au senti et du senti au sentant. Car recouvrement et fission, identité et différence, elle fait naître un rayon de lumière naturelle qui éclaire toute chair et non pas seulement la mienne.“ (VI 187)

### 4.3 Kritik der Ontogenese

Wie angemerkt bietet die Frage nach der Rolle des Anderen in Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches zwei prominenten Kritiklinien Raum. Dabei handelt es sich zum einen um die psychoanalytisch orientierte Genesekritik, initiiert durch Claude Lefort, und zum anderen um die Intersubjektivitätskritik durch Emmanuel Levinas.

Die durch Claude Lefort geprägte Kritiklinie stellt die Frage der Ontogenese in den Mittelpunkt, betrachtet also vornehmlich die Ich-Entwicklung in der Konzeption des Fleisches. Leforts genetische Lesart, die sich kritisch mit der Rolle des Anderen bei Merleau-Ponty auseinandersetzt<sup>187</sup>, hat in der darauf folgenden Debatte sowohl Befürworter (etwa M. C. Dillon) als auch Gegner (wie G. B. Madison) gefunden. Die Frage der Ontogenese und die daraus formulierte Kritiklinie stellt bis heute eine zentrale Forschungsposition dar, deren Diskussion es ermöglicht, das Verständnis des Fleisches im Hinblick auf eine ethische Perspektivierung weiter zu präzisieren.

Leforts Argumentation besteht im Kern in der These, Merleau-Pontys Ontologie der Reversibilität weise eine zentrale Lücke auf, und zwar die frühkindliche Erfahrung. Die rhetorische Kernfrage, „how is it possible to ignore infantile experience?“<sup>188</sup> weist bereits auf eine sehr spezifische Auslegung von Merleau-Pontys Konzeption hin, die mit einer Ausblendung der fundamentalontologi-

---

<sup>187</sup> Formuliert wurde diese Kritik erstmals in Leforts englischsprachigen Aufsatz ‚Flesh and Otherness‘, basierend auf einem Vortrag im Rahmen einer Tagung des Merleau-Ponty Circles im Jahr 1987. Zitiert wird aus: Claude Lefort: *Flesh and Otherness*. In: *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Evanston 1990 (= *Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*). Hg. von Galen A. Johnson und Michael B. Smith. S. 1-13.

Auf die von Lefort hier ebenfalls behandelte Thematik des Anderen als ‚Dritten‘ wird in gesonderter Form eingegangen (s. Kap. 3. 1. 4.), da sich dort die Kritiklinien von Lefort und Levinas überschneiden.

<sup>188</sup> Lefort: *Flesh and Otherness*. S. 9.

schen Ebene des Fleisches einhergeht.<sup>189</sup> In ihrem Fokus steht ein konkretes Individuum, dessen Identifikation in den verschiedenen psychologischen Entwicklungsstadien von anderen konkreten Individuen seines Umfelds geprägt ist. Lefort beruft sich unter anderem auf den Satz Merleau-Pontys ‚Es gibt einen Narzissmus jedes Sehens‘ (vgl. Lefort, S. 7). Inwiefern eine solche Übertragung auf die psychoanalytische Ebene tatsächlich in Merleau-Pontys Text selbst begründet werden kann, muss jedoch infrage gestellt werden. Trotz Merleau-Pontys eigener früheren Forschung im Bereich der Entwicklungspsychologie, trotz seines wissenschaftlichen Interesses an der Psychoanalyse und seiner persönlichen Freundschaft mit Jacques Lacan, lässt die Spätphilosophie in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* eine psychoanalytische Projektion bei genauer Betrachtung methodologisch nicht zu. Die fundamentalontologische Matrix des Fleisches ist grundlegend anders verortet - nicht im ‚Unbewussten‘, sondern im ‚Vorbewussten‘, *Präreflexiven*. Der Ausdruck des ‚Narzissmus des Sehens‘ kann im verwendeten Kontext problemlos in seiner alltagssprachlichen Bedeutung als ‚Selbstbezogenheit‘ gelesen werden. Die weiteren ‚Belegstellen‘, die Lefort für seine psychoanalytische Interpretation angibt, sind häufig spekulativ oder aus dem Zusammenhang genommen.<sup>190</sup>

Merleau-Ponty does not mention Freud in this place, but we can suppose he had in mind the example of the wolf-man, the example of the child terrified by the wolves whose looks are but his own look reversed.

---

<sup>189</sup> Leforts ontogenetischer Ansatz zeigt auffällig oft grundsätzliche Zugangsschwierigkeiten einer fundamentalontologischen Konzeption gegenüber, wie in seiner Lesart des Fleisches entweder als konkret-materielle oder psychologische Einheit deutlich wird. Merleau-Ponty erwähnt zwar die kindliche Wahrnehmung kurz am Anfang von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* als ein Beispiel für den eingeschränkten Blick philosophischer Schulen, wozu Lefort meint „these short reflections on the child's perception are disappointing“ (Lefort, S. 9). Es gibt jedoch im ganzen Buch keine ‚Reflexionen‘ zu diesem Thema. Verwunderlich als Merleau-Ponty-Kenner mutet auch Leforts wiederholte ‚Realismus-Forderung‘ an, die in Sätzen wie diesem deutlich wird, der sich auf Merleau-Pontys Beschreibung des Fleisches bezieht: „The description makes irrelevant any attempt to elucidate the phenomenon from a positive, realistic point of view.“ (Claude Lefort: *Flesh and Otherness*. S. 5).

<sup>190</sup> Vgl. z. B. Lefort, S.10.

We can also suppose he remembered what Freud said about voyeurism and exhibitionism defined as two sides of the same impulse.<sup>191</sup>

Einmal von den zahlreichen Annahmen über Merleau-Pontys persönliche Absichten abgesehen, lässt sich anhand dieses Beispiels die Konzeption des Fleisches und die darin verortete Position des Anderen gut von der vermeintlich psychoanalytischen Struktur abgrenzen. Der hier angenommene Bezug zur Reversibilität des Sehenden und des Sichtbaren ist zum einen deshalb nicht stimmig, da diese Reversibilität *im* bzw. *aus dem* Fleisch besteht und eben nicht als interpersonale Beziehung angelegt ist, die auf einer wie auch immer gearteten psychologischen Identität dieser Person basiert. Zum anderen ist die hier negativ konnotierte Erfahrung der Ich-Auflösung im Beispiel nicht in Einklang zu bringen mit der Verflechtung von Subjekt und Welt, in der diese als sich wechselseitig bedingend in der Konzeption des Fleisches angelegt sind. Diese ist bei Merleau-Ponty nicht wertend und bei weitem nicht als Tremendum angelegt.

Bei Lefort stößt man auf eine grundsätzliche Schwierigkeit der genetischen Lesart von Merleau-Pontys Fundamentalontologie, nicht nur durch ihre psychoanalytische Orientierung: Die Ausrichtung auf ein psychologisches Entwicklungsschema ist an grundlegenden Punkten nicht mit der Konzeption des Fleisches vereinbar. Dabei könnte eine breiter gefasste Perspektive auf Fragen der Genese gerade in Bezug auf die Konzeption des Fleisches durchaus zu interessanten Erkenntnissen führen, betrachtet man etwa die Bewusstseinsentwicklung als ‚Herausstülpung‘ oder ‚Faltung‘ im Gewebe des Fleisches, wie in Kapitel 3. 2. 2. 2. dargestellt. Dass Leforts Fokus bzw. Eingrenzung der Konzeption des Fleisches auf ein konkretes, psychoanalytisches Entwicklungsschema *per definitionem* fragwürdig ist, hat G. B. Madison in seiner Entgegnung auf Leforts Aufsatz dargelegt: „the flesh is not really a genetic - that is empirical, causal-explanatory -

---

<sup>191</sup> Claude Lefort: *Flesh and Otherness*. S. 7.

concept for Merleau-Ponty.“<sup>192</sup> Sein Hinweis, dass das Fleisch keine kausal-explanatorische Funktion innehat, ist für die Bewertung von Leforts Einwänden gegen Merleau-Ponty in der Tat wertvoll. Allerdings könnte ein weiter gefasster Genese-Begriff durchaus an die Konzeption des Fleisches angelegt werden. Das Grundmotiv der Entstehung und Verwandlung wird nämlich von Lefort gut beobachtet, wenn er etwa aus den von Merleau-Ponty verwendeten Metaphern für die Verflechtungstextur des Fleisches schließt: „No doubt, we are confronted with the image of birth.“<sup>193</sup> Eine solche Metaphorik der Entstehung für die Eigenschaften des Fleisches wurde auch im voran gehenden Teil dieser Untersuchung festgestellt. Allerdings bezieht sich Lefort auf eine Textstelle, aus der ein tatsächlich expliziter Bezug Merleau-Pontys auf die embryonale Genese hervorgehen soll: „Merleau-Ponty uses this image explicitly by speaking of ‚the current making of an an embryo a newborn infant, of a visible a seer, and of a body a mind, or at least a flesh‘.“<sup>194</sup> Diese Schlussfolgerung widerspricht der theoretischen Einbettung von Merleau-Pontys Spätphilosophie jedoch grundlegend. Bei genauerer Betrachtung entpuppt sich das genannte Zitat als einem konjunktivischen Schachtelsatz entnommen, bei dessen Aufgliederung sich der Bezug auf die embryonale Entwicklung letztlich als gegenteilig herausstellt. Merleau-Ponty schreibt im darauffolgenden Satz:

Allen unseren substantialistischen Vorstellungen zum Trotz ersinnt der Sehende sich selbst im Kontrapunkt der embryonalen Entwicklung, bereitet der sichtbare Körper durch Arbeit an sich selbst den Hohlraum vor, von wo aus sich ein Sehen ereignen wird, löst er den langwierigen

---

<sup>192</sup> Gary Brent Madison: *Flesh as Otherness*. In: *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. S. 27-34. S. 32.

<sup>193</sup> Claude Lefort: *Flesh and Otherness*. S. 5.

<sup>194</sup> Zunächst die deutsche Übersetzung, aus der bereits der gegenteilig verwendete Bezug zur embryonalen Entwicklung deutlich wird: „als ob also das Sehen halbfertig herumliegenden Mitteln und Instrumenten plötzlich eine Konvergenz verleihen würde [...], - als ob der Strom durch all die vorbereiteten, aber unbenutzten Kanäle [...] unvermeidlich gemacht würde, indem er einen Embryo in ein Neugeborenes, ein Sichtbares in einen Sehenden und einen Körper in einen Geist oder zumindest in Fleisch verwandelt.“ (192)

Reifeprozess aus, an dessen Abschluß er plötzlich sehen, d.h. sich sichtbar sein, und er die unbegrenzte Gravitation, die unermüdliche Metamorphose des Sehenden und des Sichtbaren stiften wird (192f.)

Der hier erneut sichtbare Kreislaufcharakter des Fleisches ist nicht mit den konkreten Entwicklungsstufen eines Embryos bzw. des kindlichen Bewusstseins gleichzusetzen, sondern fungiert als ontologische Unterfütterung des beständigen Gegenübers von Sehendem und Sichtbarem, von subjektivem Bewusstsein und objektiver ‚Umwelt‘. Diese zugrunde liegende Verflechtung des Fleisches ist gerade nicht linear zu verstehen oder als eine teleologische Entwicklung, sondern als die bereits zitierte ‚unermüdliche Metamorphose‘.

Ist deshalb eine ontogenetische Lesart generell unvereinbar mit dem fundamentalontologischen Charakter des Fleisches? Wie bereits erwähnt finden sich in Merleau-Pontys Konzeption immer wieder Figuren der Entstehung und Entwicklung – jedoch vielmehr im Sinne der beständigen Erneuerung eines nicht-teleologischen Prozesses. Dieser Punkt kennzeichnet den Unterschied zu Lefort bzw. dessen Lesart. Betrachtet man das Fleisch als die fundamentalontologische Textur und Grundlage des Bewusstseins, so wie es in Teil Drei dieser Untersuchung herausgearbeitet wurde, ist damit ein empirischer Realismus, in welchen die ontogenetischen Studien Leforts und im Anschluss daran auch Dillons<sup>195</sup> münden, unvereinbar.

Dabei lässt sich an die Idee des fleischlichen Kreislaufs durchaus ein nicht-lineares bzw. nicht-teleologisches Genese-Verständnis anlegen - im Sinne der beständigen Hervorbringung einer Grundstruktur der Wahrnehmung, derjenigen von Subjekt und Objekt und auch derjenigen von Eigenem und Anderen. Die vorgängige Intersubjektivität der Perspektivüberkreuzung im Fleisch bildet einen Chiasmus ‚Ich-Anderer‘. Der auf diese Weise im Fleisch verwurzelte Andere kann nicht nur als das Gegenüber betrachtet werden, das in einer bestimm-

---

<sup>195</sup> Vgl. M. C. Dillon: *Écart: Reply to Lefort's 'Flesh and Otherness'*. In: *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. S. 14-26.

ten psychologischen Entwicklungsstufe in die Wahrnehmung des Kindes eintritt. Seine Position muss dann vielmehr innerhalb dieses ontologischen Kreislaufs verortet sein, aus dem sich das Subjekt erst als eigene, getrennte Perspektive, als einzelnes Bewusstsein herausbilden kann.

Eine solche Verortung des Anderen, wie sie Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches entspricht, widerspricht Leforts Vorstellung eines psychoanalytischen Entwicklungsschemas grundlegend, worauf auch G. B. Madison in seiner phänomenologischen Interpretation hinweist. Auch wenn er keine klare methodologische Abgrenzung von Merleau-Pontys früherem phänomenologischen Denken gegenüber der späten Fundamentalontologie unternimmt, benennt Madison in seiner ‚Response‘ gegenüber Leforts ontogenetischer Kritik einen zentralen Unterschied in der Anlage des Fleisches: In diesem nämlich finde sich „a renewed conception of subjectivity, one that, precisely, introduces *alterity* into the very definition of subjective ‚selfsameness‘<sup>196</sup> Setzt man also bei der Entstehung von Subjektivität selbst an, so lässt sich das Fleisch in der Tat als eine weiter gefasste ‚genetische‘ Konzeption verstehen. Wird der Genesebegriff jedoch reduziert auf die entwicklungspsychologische – bei Lefort als spezifisch psychoanalytische – Entstehung des sozialen Ich, greift die fundamentalontologische Argumentation in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* dafür nicht mehr.

Aufgrund der hier vielfach betonten ‚theoretischen Wende‘ in der Spätschrift Merleau-Pontys ist eine solche Abgrenzung dieser spezifischen Argumentation, die sich in der Konzeption von Fleisch und Chiasmus vollzieht, von den früheren Positionen ausschlaggebend, wenn man Merleau-Pontys Philosophie in den Alteritätsdiskurs einbringen will. Es lässt sich dann korrekterweise auch nicht ‚der Genesebegriff bei Merleau-Ponty‘ untersuchen, sondern entweder vergleichend dessen Veränderung oder eine Position in einem bestimmten Werk, wie sie in der vorliegenden Untersuchung anhand der Konzeption in *Das Sichtbare*

---

<sup>196</sup> Madison: *Flesh as Otherness*. S. 31.

und das *Unsichtbare* dargestellt wird. In einigen Beiträgen zur Alteritätsdebatte, insbesondere in der Diskussion der ontogenetischen Kritik Leforts, werden Schriften Merleau-Pontys in die Argumentation einbezogen, die sich dezidiert mit der frühkindlichen Entwicklung befassen.<sup>197</sup> Dieser Weg soll an dieser Stelle nicht nachgegangen werden, da hier keine vergleichende Untersuchung der Thematik in Merleau-Pontys Gesamtwerk angestrebt wird, sondern das Alleinstellungsmerkmal der späten Philosophie des Fleisches bezüglich der Dimension des Anderen im Vordergrund steht. Aus diesem Grunde ist es nicht sinnvoll, z. B. Merleau-Pontys entwicklungspsychologische Forschungen in diese Diskussion einzubeziehen.

Die Kritik der Ontogenese zeigt unfreiwillig, dass der Seinsbegriff im Spätwerk Merleau-Pontys ein anderer ist als derjenige, der in der genetischen Lesart Leforts angelegt wird. Das ‚wilde Sein‘ in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* funktioniert nicht im Sinne des frühen Seins der kindlichen Erfahrung, sondern bezeichnet das ‚präreflexive‘ Sein, das unser aktuelles Sein beständig unterfüttert. Darüber hinaus wird die besondere Situiertheit des Anderen in der Konzeption des Fleisches deutlich: Dieser lässt sich dort nicht in einer psychologischen und nicht in einer anthropologischen Perspektive fassen, auch wenn der Begriff des Fleisches oft in diesem Sinne interpretiert wird.<sup>198</sup> Die ontogenetische bzw. psychoanalytische Lesart unterminiert in gewisser Weise die Möglichkeit, einen offeneren Begriff des Anderen in der Textur des Fleisches anzulegen, der auf dem Verständnis einer fundamentalen Subjekt-Genese beruht, nämlich als Ent-

---

<sup>197</sup> Dies gilt vor allem für die Schrift ‚Les relations avec autrui chez l’enfant‘ aus der Zeit von Merleau-Pontys Professur für Kinderpsychologie an der Sorbonne, die bereits an anderer Stelle zitiert wurde. Insbesondere Dillon verwendet den Text maßgeblich für die eigene Argumentation, die sich Leforts ontogenetischer Lesart weitgehend anschließt und sich laut eigener Zielsetzung dezidiert mit dem Konzept des Fleisches beschäftigt. Vgl. M.C. Dillon: *Écart: Reply to Claude Lefort’s ‚Flesh and Otherness‘*. In: *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. S. 14-26.

<sup>198</sup> Auf den verfälschenden Anthropomorphismus des Fleisch-Begriffs hat ebenfalls Dillon hingewiesen: „The anthropomorphism latent in the term is surely contrary to the basic insight of the philosopher who, more than any other of his time, has worked to decenter philosophy from the traditional standpoint of the transcendent subject.“ (Dillon: *Écart*. S. 25)



wicklung von Eigenem und Anderem aus der ontologisch nicht-differenten intersubjektiven Verflechtung im Fleisch.

Ein so angelegtes gemeinsames Fundament weist auf ein anderes mögliches Alteritätsverständnis hin: Eines, in dem es eine *Präsenz* des Anderen im Eigenen auf präreflexiver Ebene gibt und dem sich hier schrittweise genähert wird. Genau dieses Verständnis steht im Mittelpunkt von Levinas Kritik an Merleau-Pontys Intersubjektivitätskonzeption.

#### 4.4 Differenz und Nähe des Anderen

Die Verortung des Anderen in Bezug auf das Ich spielt in der Alteritätsdebatte eine entscheidende, wenn auch diffuse Rolle. Die unterschiedlichen zugrunde liegenden Theorietraditionen werden selten mitreflektiert, so dass die Kernfragen kaum explizit auftauchen. Ist der Andere für das Ich Subjekt oder Objekt? Wird die Beziehung zum Anderen bereits als reflektierte, sprachliche, soziale betrachtet? Ähnlich der oben diskutierten Unterscheidung von Wahrnehmungssubjekt und psychologischem Individuum, ist eine solche ‚Positionierung‘ des Anderen systematisch wichtig, um Merleau-Pontys Konzeption innerhalb der Alteritätsdebatte zu schärfen und deren ethischen Implikationen aufzeigen zu können. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Lesart der Intersubjektivitätskonzeption Merleau-Pontys durch Emmanuel Levinas, dessen Kritik sich auf ein grundlegend anders angelegtes Verständnis des Anderen zurückführen lässt.

##### 4.4.1 Levinas‘ Kritik der Fremdheit

Die umfangreiche Alteritätskonzeption und eigene ethische Theorie Emmanuel Levinas‘ können an dieser Stelle gewiss nicht umfassend diskutiert werden. Im Rahmen der hier gestellten Frage werden lediglich zwei wichtige Texte von Levinas partiell herangezogen, die sich explizit mit Merleau-Pontys Konzeption der Intersubjektivität befassen und eine wichtige Kritiklinie innerhalb der Alteritätsdebatte herausgebildet haben: *De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty* von 1983 und *De sensibilité* von 1984.

Die dort formulierte Kritik bezieht sich auf verschiedene Werke Merleau-Pontys, jedoch nie ausdrücklich auf *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Intensi-

ver setzt er sich mit *Signes* bzw. *L'œil et l'esprit* auseinander, dessen ästhetischer Schwerpunkt seine besondere Wertschätzung erfährt (vgl. S. 50).<sup>199</sup> An den wenigen Stellen, die explizit auf das spezifische Denken Merleau-Pontys in seinem Spätwerk eingehen, wird Levinas' grundlegende Ablehnung des (fundamental)ontologischen Ansatzes deutlich, den er als antihumanistisch diskreditiert: „Il faut noter cette tendance anti-humaniste ou non-humaniste de référer l'humain à une ontologie de l'être anonyme.“<sup>200</sup>

Die Ablehnung dieses ontologischen Grundgerüsts von Merleau-Pontys Spätphilosophie ist somit auch in Levinas' eigener Spätphase noch sehr deutlich, aus welcher die hier diskutierten Texte stammen, obwohl er sich in dieser Phase insgesamt weniger streng gegen den Einfluss des Körperlich-Sinnlichen auf die intersubjektive Konstitution wendet als in frühen Werken.<sup>201</sup> In beiden Texten zu Merleau-Ponty wird von Beginn an deutlich, dass Levinas seine Kritik an Merleau-Pontys Intersubjektivitätskonzeption und nicht zuletzt seinen eigenen ethischen Ansatz auf einer grundsätzlich anderen theoretischen Ebene anlegt. Neben der fundamentalontologischen Konzeption des Fleisches wird von ihm auch die Problemstellung der phänomenologischen Untersuchungen Merleau-Pontys abgewiesen, die er auf rein ästhesiologische Problemstellungen reduziert. Die für Merleau-Ponty zentralen Fragen nach dem Subjekt-Welt-Verhältnis und einer präreflexiven Wahrnehmungsebene akzeptiert Levinas nicht als notwendi-

---

<sup>199</sup> Die klare Präferenzdarstellung für den ästhetischen Zugang Merleau-Pontys zeigt als wertender Blick auf dessen Werke bereits eine zentrale Problematik: Die fehlende Systematik der Kritik in Hinblick auf die verschiedenen methodologischen Ansätze und thematischen Schwerpunkte Merleau-Pontys in der Entwicklung über die verschiedenen Jahrzehnte. So wird eine bestimmte Konstellation (Intersubjektivität bzw. Alterität) an die thematisch und methodologisch höchst unterschiedlichen Werke herangetragen und der eigenständige theoretische Ansatz der Spätschrift in weiten Teilen unberücksichtigt gelassen. Dies wird auch in der unklaren Abgrenzung der Begriffe von Körper (*corps*), Leib (*corps propre*), und Fleisch (*chair*) deutlich. In der deutschen Übersetzung wird diese Vermengung durch eine großteils sehr missverständliche Verwendung bzw. Übertragung der Begriffe verstärkt, so dass hier ausschließlich der französische Originaltext herangezogen wird.

<sup>200</sup> Emmanuel Levinas: *De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty*. In: *Hors sujet*. Paris 1987. S. 143-153.

<sup>201</sup> So etwa in: Emmanuel Levinas: *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Den Haag 1961.

ge Voraussetzungen einer Intersubjektivitätstheorie. Im Text *De l'intersubjectivité* zeigt sich diese grundlegende Skepsis am Beispiel der sich berührenden Hände.

La co-présence de deux mains, due à leur appartenance au même corps, s'est étendue à autrui. La communauté 'esthésiologique' fonderait l'intersubjectivité et servirait de base à l'intropathie de la communication intellectuelle laquelle n'est pas directement donnée et se produit par reconstruction. Ce qui ne signifierait pas une quelconque déficience de la perception d'autrui, mais serait la caractéristique positive de cette perception<sup>202</sup>

Levinas hält Merleau-Ponty hier entgegen, dessen Fokus auf die Ebene des Sinnlich-Körperlichen lasse die ethisch relevante Bedeutung des ‚Händedrucks‘ außer Acht. Das Reichen der Hände spiele vor allem als ‚Frieden stiftende Geste‘ (vgl. 53/151) eine Rolle. Damit vollzieht Levinas den direkten Sprung von der sensorisch-sinnlichen Berührung der Hände hin zum sozial-kulturellen Phänomen des Friedensschlusses. Ausgeklammert wird auf diese Weise der Bereich der (subjektiven) Wahrnehmung und damit ein Kernbereich der Philosophie des Geistes und auch der Phänomenologie: Die Ausgangslage des (vor-sozialen) Subjekts in der Welt. Da Merleau-Pontys Fokus, insbesondere im Spätwerk, fast ausschließlich auf diesem Fundament liegt, fällt der Vergleich beider Konzeptionen in systematischer Hinsicht schwer.

Tatsächlich wird in Levinas' Konzeption von Intersubjektivität das *Subjekt* in seiner Bezüglichkeit zu Welt und Anderen außerhalb seiner sozialen Beziehungen im Grunde ausgeklammert. Dies ist Levinas' grundsätzlicher Absage an die transzendente Subjektivität geschuldet, die auch in diesen beiden Texten deutlich präsent ist und zur Folge hat, dass manche Fragen hier gar nicht erst gestellt werden. Wenn Levinas nun seine These von der ‚Ethik als erster Philosophie‘ formuliert, bedeutet dies somit bei ihm auch ein Ausklammern von Fragen der Voraussetzung. Pränormative – transzendente, ontologische, wahrnehmungs-

---

<sup>202</sup> Levinas: *De l'intersubjectivité*. S. 150.

theoretische – Fragen spielen in Levinas' Betrachtung von Intersubjektivität tatsächlich keine Rolle. Beachtenswert ist im Bezug auf die Kritik an Merleau-Ponty deshalb auch, dass die intersubjektive ‚Beziehung‘ bei Levinas immer schon als eine ‚ethische‘ Beziehung – im normativen Sinne – bezeichnet wird. Deren Grundvoraussetzung ist bei Levinas nur die radikale Getrenntheit der Subjekte.

On peut dès lors surtout se demander si une telle ‚relation‘ - la relation éthique - ne s'impose pas à travers une *séparation radicale* entre les deux mains qui précisément n'appartiennent pas au même corps, ni à une hypothétique ou seulement métaphorique intercorporéité.<sup>203</sup>

Levinas deutet die leibliche Disposition in der intersubjektiven Beziehung somit genau gegenteilig – nicht als verbindendes Moment, sondern als Vergegenwärtigung einer uneinholbaren Trennung von Ich und Anderem. Der Körper des Anderen fungiert für ihn vielmehr radikale als Grenze, durch welche die Andersheit des Gegenübers verdeutlicht wird – es ist der *absolut Andere*. Dabei zeigt sich erneut in Levinas' skeptischer Deutung einer rein ‚hypothetischen‘ oder ‚metaphorischen Interkorporeität‘<sup>204</sup> von Merleau-Pontys Konzeption der Beziehung zum Anderen die unterschiedliche Anlage beider Theorien. Denn Merleau-Ponty behauptet keine tatsächliche Verschmelzung zu einem Doppelkörper, in dem keine Differenz mehr spürbar wäre. Auch in den phänomenologischen Studien vor der fundamentalontologischen Wende im Spätwerk wird die leibliche Erfahrung als Verschränkung von subjektiver und objektiver Perspektive betrachtet, aus der heraus sich Differenzen erst wechselseitig hervorbringen. In der Spätphilosophie ist dieser Grundgedanke der ‚Verbindung vor Differenzierung‘ in der Konzeption des Fleisches zugespitzt, wie umfassend gezeigt wurde (vgl. Kapitel 3. 2. 2.)

---

<sup>203</sup> Levinas: De l'intersubjectivité. S. 151.

<sup>204</sup> Levinas: Über die Intersubjektivität. S. 53.

Intersubjektivität fungiert dadurch bei Merleau-Ponty im Sinne einer (Poly-) Perspektivität als Voraussetzung für Subjektivität. Die chiastische Verflechtung der Perspektiven in der präreflexiven Textur des Fleisches lässt die Pole Subjekt und Objekt als solche allererst evolvieren und damit erst das reflexive Ich, das in sozialen Kontakt mit anderen treten kann. Hier zeigen sich deutlich die unterschiedlichen Ansatzpunkte in Bezug auf die Alteritätsdebatte: Levinas beginnt bei einem reflexiven Ich in einer sozialen Welt, das auf den Anderen als fremdes Ich trifft. In seiner ethischen Konzeption des *Antlitzes* radikalisiert er diese Begegnung als Differenzerfahrung, indem der Andere die eigene Körperlichkeit als unüberwindbare Grenze darbietet. Erst durch das Erkennen dieser Differenz entsteht eine ethische Verantwortlichkeit des Ich, das sich dann dem Anderen in Liebe und Güte zuwenden kann. „Im Antlitz ist der andere angesprochen gemäß der unauslöschlichen Differenz, die in der ethischen Verantwortung liegt.“<sup>205</sup> Alterität wird hier ausgehend vom ‚Nicht-Eigenen‘ verstanden, als Unterschiedenheit, aus der das ethische Vermögen als ‚Hinwendung‘ allererst erwächst. Der Andere ist vom Ich in dieser Konzeption weitmöglichst entfernt, um nicht zu sagen ontologisch unzugänglich – diese Entfernung bildet bei Levinas jedoch kein Hindernis, sondern vielmehr die Voraussetzung des ethischen Handelns.

À partir du visage où autrui est abordé selon sa différence ineffaçable dans la responsabilité éthique, est signifiée - c'est-à-dire commandé - la socialité comme possibilité humaine d'approcher l'autre , absolument autre.<sup>206</sup>

Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches ist dem gegenüber nicht auf der Ebene der sozialen Praxis bzw. einer normativen oder deskriptiven Ethik angelegt und erklärt keine konkrete Handlungsmotivation des reflexiven Ich. Dort werden allein die wahrnehmungstheoretischen Voraussetzungen von dessen Bezie-

---

<sup>205</sup> Ebd.

<sup>206</sup> Levinas: De l'intersubjectivité. S. 152.

hung zur Welt und zum Anderen dargestellt. Auf dieser präreflexiven Ebene spannt sich die Verflechtungstextur des Fleisches als gemeinsamer ‚Boden‘ jedes Subjekts mit der Welt und anderen Subjekten, ‚bevor‘ sich personale und soziale Differenzen manifestieren. Zu diesen Differenzen werden in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* keine Aussagen getroffen, sondern ihre gemeinsame Basis betrachtet als interdependente Identität. Selbst wenn mit der Konzeption des Fleisches *aktuelle* Differenzen nicht negiert werden (vgl. dazu Kapitel 5. 2.), handelt es sich bei dieser Differenzmöglichkeit nicht um eine *genuine* Differenz wie bei Levinas. In einem Alteritätsverständnis im Sinne Merleau-Pontys ist der Andere vielmehr ‚Produkt‘ einer ontologischen Reversibilität als einem gemeinsamen Entstehungskontext.

Die ‚Kontroverse‘ zwischen Levinas und Merleau-Ponty (post mortem M.P.) hinsichtlich Alterität und Intersubjektivität ist mithin zuvorderst ein grundlegender Theoriestreit. Levinas’ Kritik an Merleau-Pontys Intersubjektivitätskonzeption ist nie ganz loszulösen von einer methodologischen Kritik an fundamentalen Fragen im Allgemeinen und seinem eigenen Plädoyer für einen politisch-sozialen Ansatz des Alteritätsdiskurses. Diese Ausgangslage lässt die Kritik an dem per se unpolitischen Ansatz von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* unerschlüssig erscheinen, da sie normative Fragen an ein nicht-normatives Konzept anlegt. Zentrale Begriffe in Levinas’ Kritik wie ‚Liebe‘ und ‚Güte‘ siedeln bereits auf einer personalen Ebene an und verorten seinen Ansatz tendenziell im Bereich der deskriptiven bis normativen Ethik, während Fragen der Voraussetzungen nicht gestellt werden.

Dans son excellence qui est probablement celle de l’amour, ne règnent plus simplement les lois de l’être et de son unité. La spiritualité du social signifierait précisément un ‘autrement qu’être’.<sup>207</sup>

---

<sup>207</sup> Levinas: De l’intersubjectivité. S. 152.

Diese Position steht insofern nicht im Widerspruch zu Merleau-Pontys Konzeption von Intersubjektivität, als die Ebene des Fleisches keine reflexive oder personale Handlungsebene kennzeichnet, sondern einen Bereich des Präreflexiven als *Fundament* von Bewusstsein und des Ich der sozialen Praxis. Der Status des Bewusstseins stellt ein zentrales Problem, wenn nicht den Angelpunkt im Verständnis der Alterität dar, das Levinas in seiner Lesart Merleau-Pontys anlegt: Er deutet die Bewegung der Reversibilität als ausgehend von einem Denken des Ich, das sich gewissermaßen auf den Anderen ausdehnt: „Ce prêt en guise de transfert esthésiologique - serait fondamental: base des reconstructions pour moi de la pensée d'autrui à partir de ma pensée.“<sup>208</sup> Bei Merleau-Ponty ist der Kreislauf der Reversibilität jedoch als eine beständige (bzw. beständig mögliche) Umkehrbewegung auf präreflexiver Ebene angelegt, in deren Folge sich das einzelne, subjektive Bewusstsein erst als solches abgrenzt. Mit der Konzeption des Fleisches wird somit vielmehr eine umgekehrte Figur beschrieben: Ein Denken, das erst durch die Reversibilität des Fleisches entsteht.

Bei Levinas wird für die Begegnung von Ich und Anderem (in der sozialen Welt) dagegen schon ein Akt der Reflexion voraussetzt. Die Verantwortung für den Anderen erwächst aus dem Bewusstsein für ein Gegenüber des Ich. Auf diese grundlegende Unterscheidung zum (präreflexiven) Intersubjektivitätsverständnis Merleau-Pontys wurde innerhalb der Debatte um Merleau-Pontys Alteritätsverständnis ebenfalls hingewiesen, z. B. von Lawrence Hass: „Being called into question by the other: this basic experience illuminates - at the heart of everyday life - the birth of responsibility, the inescapability of conscience, and our resistance to the ethical. These are aspects of our social life that Merleau-Ponty's account of intersubjectivity does not explicitly address.“<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup> Emmanuel Levinas: De la sensibilité (In memoriam Alphonse de Waelhens). In : Hors Sujet. S. 162-172. S. 166.

<sup>209</sup> Lawrence Hass: Elemental Alterity. Levinas and Merleau-Ponty. In: Intertwinings. Interdisciplinary encounters with Merleau-Ponty. Hg. von Gail Weiss. Albany 2008. S. 31-44. S. 34.



In Levinas' Konzeption von Alterität ist somit das Bewusstsein der Differenz zum Anderen Grundlage der sozialen Gemeinschaft und Verantwortlichkeit.

Peut-être le spirituel ne montre-t-il - ne révèle-t-il - sa spécificité que lors de l'interruption du train mené par l'être : dans l'étrangeté des humains les uns aux autres, mais qui sont capable de société où le lien spirituel réside-t-il dans la non-in-différence des hommes les uns aux autres qu'on appelle aussi amour, mais qui ne résorbe pas la différence de l'étrangeté.<sup>210</sup>

Die radikale Differenz des Anderen als zentrales Axiom von Levinas' Kritik hat damit zwei entscheidende Ausgangspunkte: Auf der einen Seite entsteht sie, wie oben nachgezeichnet, durch den Körper des Anderen – als sichtbare Grenze zum Ich. Auf der anderen Seite entsteht sie im Bewusstsein – als reflexives Vermögen des Ich, den Anderen als Anderen wahrzunehmen/zu erkennen und in einem sozialen Kontext zu verorten. Eine Verantwortungsethik lässt sich aus dieser Reflexion eines differenten Anderen argumentativ durchaus ableiten und bildet eine eigenständige, in sich konsequente Sicht auf Alterität, die dem Zugang Merleau-Pontys jedoch wie hier gezeigt entgegen gesetzt ist. Etwas vage bleiben in diesem Zusammenhang noch Levinas' Begriffe von Liebe und Gefühl, die ebenfalls in das Schema der reflexiven Differenz bzw. ‚Nicht-Indifferenz‘ einschließt. Die Hinwendung von Ich zu Anderem als Überwindung einer stets präsenten Distanz zeigt ebenfalls eine klare theoretische Abgrenzung von Merleau-Pontys Ansatz der vorbewussten Verflechtung im Fleisch.

N'est-elle pas dans la différence - proximité du prochain? Dans la différence qui [...] est portée [...] par la non-indifférence de la responsabilité-pour-autrui. [...] N'est-elle pas dès lors, un *s'accorder* à l'autre, c'est-à-dire un se donner à lui ? Tout sentiment n'est certes pas amour, mais tout sentiment présuppose ou invertit l'amour.<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> Levinas: De l'intersubjectivité. S. 152.

<sup>211</sup> Emmanuel Levinas: De la sensibilité. S. 167.

Mit dieser Konzeption der emotionalen Bindung an den Anderen kritisiert Levinas dezidiert die phänomenologische Auffassung von Intersubjektivität, in der es immer die *Erkenntnis* des alter ego ist, welche die Isolierung des Ich aufbricht (vgl. Levinas ÜdI, S. 151). Diese Feststellung trifft zwar auf die Phänomenologie als transzendente Bewusstseinsphilosophie zu (und wurde hier im Hinblick auf die Intersubjektivitätskonzeption etwa bei Husserl bereits als Problem aufgezeigt) – doch zielt sie an Merleau-Pontys Spätphilosophie vorbei. Der spezifische Ansatz von Merleau-Pontys Spätphilosophie stellt sich nämlich ebenfalls diesem Defizit der phänomenologischen Intersubjektivität entgegen. Levinas kritisiert Husserls epistemologische Deutung der intersubjektiven Beziehung, in welcher der Andere immer schon als epistemischer Andere erscheint: „Le sentiment demeure jusqu’au bout pensé à partir de la connaissance des valeurs.“<sup>212</sup>

Genau diese Konstellation wird in Merleau-Pontys Spätschrift überwunden – indem sie sich von der Phänomenologie löst und ein nicht epistemologisches Intersubjektivitätsverständnis entwirft, das erst die Voraussetzung für ein erkenntnisfähiges Subjekt bildet.

Der Andere ist bei Levinas gleichzeitig als konkretes Gegenüber nah (z.B. in der friedensstiftenden Begegnung) und ‚absolut transzendent‘ – und damit uneinholbar. Diese beiden Linien bilden die zentralen Merkmale seiner Alteritätstheorie und zugleich den starken Gegensatz zu Merleau-Pontys Zugang zur intersubjektiven Konstellation: Zum einen dominiert bei Levinas ontologisch die radikale Fremdheit des Anderen als ‚absoluter Anderer‘, zum anderen spielt die lebensweltliche Ebene der konkreten sozialen Begegnung eine zentrale Rolle. Diese Kombination bietet den Boden für Levinas Vorwurf an Merleau-Pontys Konzept des Fleisches als ‚totalisierendes System‘, in dem der Andere ausgelöscht werde und Alterität nicht mehr möglich sei. Wie bei Heidegger werde die einzelne Existenz im großen Seinsverständnis aufgelöst. Wenn Levinas die funda-

---

<sup>212</sup> Emmanuel Levinas: De la sensibilité. S. 168.

mentalontologischen Verbindung als Totalität versteht, die in erster Linie als Auslöschung, Besitzergreifung, Konsum und Reduktion des Anderen fungiert, missversteht er einen entscheidenden Punkt in Merleau-Pontys Konzeption der Reversibilität des Fleisches. Auf dieses Missverständnis hat auch Lawrence Hass hingewiesen, der bezüglich Levinas Kritik konstatiert: „it fails to engage Merleau-Ponty’s challenging insight that sensibility is precisely a relation that does not equal possession.“<sup>213</sup> Er stellt außerdem fest: „Levinas’ tendency is to treat the language of reciprocity, reversibility, and interrelation as inescapably, essentially, totalizing systematics“<sup>214</sup> Innerhalb der Alteritätsdebatte werden demnach die Unvereinbarkeiten beider Theorien erkannt und benannt – allerdings werden wie im Falle Hass’ andere Missinterpretationen der Spätphilosophie Merleau-Pontys deutlich, etwa wenn jener schreibt „reciprocity is about extending oneself to another through the overlapping flesh of our behaviour.“<sup>215</sup> Hier von einem ‘Flesh of behaviour’ zu sprechen, zeigt Anklänge an Merleau-Pontys Frühwerk *La structure du Comportement*, widerläuft aber der Grundausrichtung der Fundamentalontologie in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* gänzlich. Der Fehlschluss besteht in der Übertragung der Reversibilität des Fleisches auf die personale Handlungsebene bzw. der Gleichsetzung von Subjekt und Person. „It is about acknowledging the other and *responding* to them as another *self* or *person*.“<sup>216</sup>

Merleau-Pontys fundamentalontologische Konzeption hat dagegen die Beziehung zum anderen Subjekt als reversible Dynamik vor jeder personalen Begegnung zum Gegenstand. Levinas Kritik an genau diesem Ansatzpunkt bildet jedoch den Boden für das durch ihn geprägte neue Alteritätsverständnis bzw. das neue *Problem der Alterität*. Die durch ihn konstatierte Irreduzibilität des Ande-

---

<sup>213</sup> Lawrence Hass: *Elemental Alterity*. S. 35.

<sup>214</sup> Ebd. S. 36.

<sup>215</sup> Ebd. S. 35.

<sup>216</sup> Ebd. S. 36

ren als: a) absolut Anderer (und unerreichbar Fremder) sowie b) im sozialen/kulturellen Raum handelnde Person prägt die Debatte als eine Art Doktrin. Levinas Alteritätskonzept zeigt selbst eine größere Nähe zu normativen Ethiken, z.B. einer Verantwortungsethik und stellt dafür einen in sich schlüssigen eigenständigen Ansatz dar. Dieser basiert allerdings auf gänzlich unterschiedlichen Prämissen als sie Merleau-Ponty hinsichtlich der Subjektconstitution anlegt (bzw. der intersubjektiven Beziehung und Funktion des Anderen). Schwierigkeiten bereitet dabei allerdings Levinas' eigener fundamentaler Anspruch der Ethik als ‚erster Philosophie‘, die eine Stellung jenseits von Ontologie bzw. *vor* der Ontologie reklamiert. In Levinas' Frühwerk ist der gesamte Bereich des Sinnlich-Körperlichen dem Bereich des ethischen Vermögens entgegengesetzt bzw. wird von letzterem überwunden. Diese tiefe Kluft zu Merleau-Ponty lässt sich nicht schließen. Auch wenn Merleau-Ponty nicht als klassischer Naturalist gelten kann (vgl. dazu auch Kap. 5. 1.), widerspricht eine solche ‚antirealistische‘ Ethik Levinas' – als notwendige Überwindung einer an sich ‚feindlichen‘ Natur – Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches der Welt, das eine genuine präreflexive Verbindungsmatrix zwischen den Subjekten (und der Welt) darstellt.<sup>217</sup> Levinas revidiert in mancher Hinsicht seinen hier angelegten Subjektbegriff in späteren Schriften zumindest teilweise dahingehend, dass er körperliche Phänomene wie Schmerz, Verletzlichkeit, Alter u. Ä. in die Bindung zum Anderen bzw. Motivation zum ethischen Handeln oder Moralfähigkeit miteinbezieht.<sup>218</sup>

---

<sup>217</sup> Hass weist zudem darauf hin, dass in Levinas' Ethik eine ethische Haltung nur gegenüber sprachfähigen Menschen möglich ist und keine Erklärung für ethisches Verhalten gegenüber Tieren oder gar der Umwelt in einem weiteren Begriff (vgl. Hass: Ebd. S. 37).

<sup>218</sup> Siehe dazu insbesondere: Emmanuel Levinas: *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris 1974. Diese Bindung bleibt auch hier jedoch einseitig: nur das Leiden bringt das Ich dem Anderen näher, nicht dessen Freude oder bloße Existenz.

#### 4.5 Zwischenleiblichkeit oder Hybride Alterität

Die beiden zentralen Kritiklinien an Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches hinsichtlich der Rolle des Anderen, die oben durch die Positionen Claude Léforts und Emmanuel Levinas‘ dargestellt wurden, werfen die Frage auf, inwiefern der Begriff der Alterität modifiziert werden kann, um die damit einhergehenden Missverständnissen und Fehlinterpretationen in Bezug auf Merleau-Pontys Spätphilosophie zu vermeiden und deren Potential für einen anders gedachten Zugang zum Anderen herauszustellen. Fasst man den Begriff des Anderen nicht aus der oben diskutierten psychologischen bzw. psychoanalytischen Perspektive und begreift das Verhältnis von Eigenem und Anderen nicht aus einem kausal-linearen Entwicklungsschema heraus, bietet Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches die Chance für ein anders gedachtes Alteritätsverständnis. Darin erscheint der Andere nicht als das zu lösende Problem der Ich-Konstitution, sondern als originäres Moment einer offen gedachten Subjektivität, als konstitutiver Bestandteil des Subjekts selbst. Gary Brent Madison beschreibt diese Verbindung als Spur oder Einschreibung des Anderen in das Selbst: „The flesh is the trace of the other, the inscription of the other, in the subject’s own selfhood.“<sup>219</sup>

Wird der Chiasmus Ich-Anderer nicht als ‚sekundär‘ zum Chiasmus Subjekt-Welt aufgefasst, sondern mit diesem ontologisch verzahnt und auf gleicher zirkulärer Ebene von Wahrnehmendem-Wahrgenommen angelegt, lässt sich der vor allem von Claude Lefort an Merleau-Ponty gerichtete Vorwurf, dieser würde die Frage nach dem Anderen schlicht ausblenden, nicht aufrecht halten. Leforts logische Unterscheidung des Bereichs der (sinnlichen) Wahrnehmung und des Bezugs von Ich und Anderem widerspricht dieser spezifischen Verknüpfung beider Bereiche in dem fundamentalen Kreislauf des Fleisches in Merleau-

---

<sup>219</sup> Madison: *Flesh as Otherness*. S. 31.

Pontys Spätschrift. Der Andere liegt bei Lefort außerhalb der behaupteten Begrenzung des sinnlich Erfahrbaren.

Can one go as far as Merleau-Ponty hoped with the conception of flesh, staying within the limits of the relationship between the sentient and the sensible? Can one even temporarily avoid taking into account the question of the other, the others?<sup>220</sup>

In der Konzeption des Fleisches besteht jedoch keine solche konstitutive Unterscheidung der Bereiche ‚Empfindend/Empfunden‘ - ‚Ich/Anderer‘, sondern vielmehr eine Einbettung des Anderen in die Reversibilität des Fleisches.<sup>221</sup> Geht man von einer solchen genuinen Perspektivverflechtung als Fundament des Anderen aus, eröffnet sich in der Textur des Fleisches ein Raum *hybrider Alterität*.<sup>222</sup>

Der Terminus *Hybridität* öffnet die Verbindung zu einem hier bisher mit Absicht nicht in den Vordergrund gestellten Begriff in *Das Sichtbare und das Unsichtbare: Die Zwischenleiblichkeit (l'intercorporeité)*. Er spielt hinsichtlich der Beziehung zum Anderen eine wichtige Rolle und wird zum Teil synonym mit

---

<sup>220</sup> Claude Lefort: *Flesh and Otherness*. S.10.

<sup>221</sup> Ausführliche Textstellen zur Frage des Anderen sind in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* rar gesät, worauf hier bereits mehrfach hingewiesen wurde. Ein Zusammenhang mit dem Fragmentcharakter des Werkes ist wahrscheinlich, soll aber nicht Spekulationen über die möglichen Fortführungen Raum bieten. Der Schluss Leforts, Merleau-Ponty stelle die Frage nach dem Anderen an keiner Stelle, entbehrt jedoch der vorliegenden Textfassung des Werkes jeder Grundlage, da in die Gesamtkonzeption des Fleisches immer wieder der Andere eingeschlossen wird, wie auch die im Verlauf dieser Untersuchung zitierten Passagen zeigen.

<sup>222</sup> Der Begriff der Hybridität wird vornehmlich in den kulturwissenschaftlich orientierten Philologien als interkulturelle Denkfigur verwendet und wird dort auch unter dem Stichwort ‚Synkretismus‘ behandelt. Theoretische Grundlagen finden sich jedoch auch in ganz unterschiedlichen Bereichen der Philosophie, wie etwa in Michail Bachtins Dialogizitäts-Konzept oder Michel Serres' Theorie hybrider ‚Quasi-Objekte‘. Eine systematisch einheitliche Verwendung des Begriffs der Hybridität kann dabei nicht festgestellt werden, so dass eine Anpassung an den vorliegenden Problemkomplex der Alterität nicht nur unproblematisch, sondern fruchtbar erscheint. Tatsächlich wird mit dem Begriff der Hybridität zunächst einmal eine Gegenposition zu einer dichotomen Ordnung, stabilen Identitäten und Differenzen betont, die auch im vorliegenden Kontext der Alteritätsdebatte einen richtungsweisenden Charakter hat.

dem Begriff der Reversibilität verwendet, ist jedoch – wie im Folgenden zu zeigen – in gewisser Weise irreführend. Der dahinter stehende Grundgedanke soll hier mit dem Begriff der Hybridität verbunden werden, um anstelle eines *Ge-genübers* die Figur eines *Dazwischen* zu veranschaulichen. Merleau-Ponty schildert die Zwischenleiblichkeit als ‚Resultat‘ des andauernden Kreislaufes des Fleisches für die Beziehung zwischen Ich und Anderem:

So kann dieser Kreislauf, den nicht ich hervorbringe, sondern der mich hervor bringt, dieses Einrollen des Sichtbaren ins Sichtbare, andere Körper genauso beseelen wie meinen eigenen, [...] so ist das Eingefangensein prinzipiell erreicht und das Feld steht offen für andere Narzisse, für eine ‚Zwischenleiblichkeit‘. (185)

Der Begriff der *Zwischenleiblichkeit* – genauso wie der französische Terminus *intercorporeité* ist deshalb irreführend, weil er stärker an die früheren phänomenologischen Schriften Merleau-Pontys erinnert, die sich mit den konkreten körperlichen bzw. leiblichen Phänomenen beschäftigen – wovon sich, wie hier gezeigt, das Spätwerk in seiner fundamentalontologischen Ausrichtung deutlich unterscheidet. Was in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* mit dem Begriff bezeichnet wird, ist unmittelbarer Teil der ontologischen Textur des Fleisches: Die Verwobenheit der Perspektiven des Anderen im Fleisch. „Die jeweilige Landschaft meines Lebens ist nicht ein umherirrender Trupp von Empfindungen oder ein System ephemerer Urteile, sondern ist Segment des dauerhaften Fleisches der Welt; deshalb ist sie auch anderer Sichtweisen trüchtig als meiner eigenen“ (164). Die Zwischenleiblichkeit als Synonym für die Textur des Fleisches ist somit vielmehr eine ‚Zwischenperspektivität‘ und keine Begegnung zweier Körper, geschweige denn Individuen. Das Fleisch fungiert als „Relief des Simultanen und des Sukzessiven, eine räumliche und zeitliche Knetmasse, aus der die Individuen durch Differenzierung sich herausbilden.“ (152f.)

Das Verständnis einer 'hybriden Alterität' kommt dieser spezifischen Eigenschaft des Fleisches näher. Darüber hinaus kann der Begriff der Hybridität einen Konfliktpunkt innerhalb der Alteritätsdebatte lösen, der sich auf die interne oder externe Interpretation des Fleisches bezieht. Während innerhalb der Debatte etwa Dillon Alterität bei Merleau-Ponty als „encroachment from the outside“ auffasst (Dillon, 21), begreift Madison sie als ‚internes Phänomen‘, jedoch nicht als interne Projektion: „The other, in order to be for me, does not have to ‚encroach‘ on me; when I begin to reflect, he or she is already ‚in‘ me, as a constitutive dimension of my flesh.“ (Madison, 33) Madison begreift den Anderen dabei epistemisch: “the inscription of the other in the flesh of the same. Whenever I perceive anything [...] the other is already present to me“ (ebd.) In Madisons Interpretation wird die Trennung des Anderen im fleischlichen Subjekt aufgehoben und bewirkt so “a renewed conception of subjectivity, one that, precisely, introduces *alterity* into the very definition of subjective ‘selfsameness’.”(ebd.) “Otherness is [...] constitutive of ipseity itself.“ (ebd.) Diese Lesart ist zwar grundsätzlich phänomenologisch orientiert, weist aber einen empirischen Realismus, in den die ontogenetischen Studien Leforts und Dillons führen, klar ab. Der Bezug zur Subjektkonstitution und die Verortung des Anderen inmitten bzw. zwischen die Sphären des Eigenen und des Anderen machen diesen Ansatz interessant, die eine andere Verortung des Anderen vornimmt: „the other is woven into the very fabric of selfhood“ (ebd.). Für Madison ist das Fleisch „nothing other than *the presence of the other in the same*.“ Es ist letztlich das neue (präreflexive) Subjektivitätsverständnis in Merleau-Pontys Spätschrift, welches diese Ableitungen jedoch nicht mehr als Beweis für eine Art ‚Radikale Phänomenologie‘ (vgl. 32, letzter Absatz) gelten lassen kann. Auch wenn viele wichtige Impulse aus der phänomenologisch orientierten Lesart innerhalb der Alteritätsdebatte herausgehen, steht die dortige Betonung der Reflexivität dem Spezifikum des fundamentalontologischen Ansatzes radikal entgegen. In der



Debatte zeigt sich beispielhaft, wie sowohl ein internalistisches, als auch externalistisches Verständnis von Alterität in Bezug auf Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches scheitern müssen. Während die externalistische Deutung innerhalb der Debatte, wie sie von Dillon in der Linie Leforts vertreten wird, den Anderen als „encroachment from the outside“ (s.o.) auffasst, bleibt Alterität oder der Andere bei Madison trotz aller Bezüglichkeit im phänomenologischen Sinne ein internes Phänomen. In letzter Konsequenz bleibt in dieser Auffassung der Andere eine Leistung der Reflexivität. „*When I begin to reflect, he or she is already ‚in‘ me, as a constitutive dimension of my flesh.*“ (Madison, 33. Hervorhebung LG).

Die hier skizzierte Auseinandersetzung zwischen externalistischen und internalistischen Auslegungen des Anderen bei Merleau-Ponty zeigt, dass sie der Idee einer Sphäre des Dazwischen – wie sie das Fleisch darstellt – mit den gängigen Oppositionen nicht gerecht wird und hierfür ein neues Alteritätsverständnis fruchtbar gemacht werden muss und kann. Die Genese des Anderen ist darin wie die Genese des Subjekts Teil derselben Reversibilität – sie kann nicht dem einen oder dem anderen Pol entspringen, internal oder external verortet werden: Sie entwickelt sich aus dem beständigen Kreislauf des Fleisches im Dazwischen von Subjekt und Objekt und ist beides: als hybride Alterität.

#### **4.5.1 Verzicht auf den moralischen ‚Dritten‘**

Ein zentrales Argument in der Alteritätsdebatte, das gegen Merleau-Pontys Intersubjektivitätskonzeption vorgebracht wird, ist das Argument des fehlenden moralischen ‚Dritten‘. Das Argument findet sich an prominenter Stelle in den Positionen sowohl Leforts wie auch Levinas‘ und soll hier kurz beleuchtet werden, da es die divergierenden Ebenen aufzeigt, auf denen der Andere bzw. Alterität durch Merleau-Ponty auf der einen Seite und durch seine Interpreten auf

der anderen Seite betrachtet wird. Damit bietet es zudem eine Brücke hin zur Debatte über die Grundlagen der Ethik, für die eine so geschärfte Bestimmung der Bereiche ‚moralfähiges Subjekt‘ und ‚moralisch handelndes Subjekt‘ einen wichtigen Gesichtspunkt darstellt.

Der so genannte ‚Dritte‘ ist bekanntlich – vornehmlich in der psychoanalytischen Tradition – diejenige Figur, die das Ich (hier das heranwachsende Kind) in den normativen Raum einführt: Eine moralische Instanz, die Gesetz und Recht repräsentiert. Lefort begreift in seiner Argumentation den Anderen durchgehend als diese Figur des Dritten: „the third one, the representative of otherness“.<sup>223</sup> Eine solche Bestimmung des Anderen korreliert mit der oben dargelegten psychoanalytischen Alteritätstheorie Leforts, die das Ich und sein Gegenüber entweder als bereits psychologisch individuierte Personen auffasst oder als abstrakt-symbolische Figuren innerhalb des Prozesses der Ontogenese. Wie bereits erörtert ist diese nicht projizierbar auf bzw. kompatibel mit Merleau-Pontys Zugang des Anderen. Interessant und bedeutsam für die ethische Perspektivierung von Merleau-Pontys Spätphilosophie ist die Kritik durch Lefort und Levinas, in diesem fundamentalontologischen Ansatz könne es keine ethischen Implikationen geben, weil dieser abstrakte Dritte darin nicht vorkomme und damit keine Beziehung zum normativen Raum des ethischen Handelns bestehen könne.

In der Tat fehlt die Ebene des ‚normativen Anderen‘ – wie die Figur des Dritten als Repräsentation von Recht, Gesetz und Moral angelegt ist – in Merleau-Pontys Fundamentalontologie. Konsequenterweise behandelt diese ausschließlich die Ebene der präreflexiven Verflechtung von Subjekt und Objekt, von Subjekt und Subjekt in der Textur des Fleisches, aus welcher das reflexive Ich, Individuum und Person ihren Ausgang nehmen und in den normativen Raum der Lebenswelt und sozialen Praxis eintreten. Die Funktion, die der Andere hier

---

<sup>223</sup> Claude Lefort: *Flesh and Otherness*. S. 12.

einnimmt, ist nicht die des moralischen ‚Dritten‘, sondern liegt im Sinne des ‚doppelten Chiasmus‘ darin, die Bewegung der Reversibilität auch für die Beziehung der Subjekte untereinander aufzuzeigen und damit zu verdeutlichen, dass die genuine Fremdheit von Ich und Anderem – wie sie Lefort und Levinas konstatieren – in der Textur des Fleisches nicht besteht. Der Ausgangspunkt für die Befähigung zum ethischen Handeln kann mit einem fundamentalethischen Ansatz durchaus in dieser Konstellation verortet werden und ist nicht notwendig auf eine normative moralische Sozialisationsinstanz (durch die Begegnung mit dem Anderen als ‚Dritten‘) angewiesen.<sup>224</sup>

Die besondere Beziehung des Fleisches als ontologischer Struktur zum Raum der Normativität wird im folgenden Teil der Untersuchung expliziert. Den Horizont dafür bildet jedoch stets schon die Bestimmung von Alterität je nach dem zugrunde gelegten theoretischen Fundament und zeigt sich exemplarisch auch im Argument des ‚fehlenden Dritten‘: Abhängig von der theoretischen Auslegung der intersubjektiven Beziehung und der Rolle des Anderen, verändert sich auch die Zuschreibung ethischen Vermögens in der Dimension des Fleisches.

---

<sup>224</sup> In Leforts psychoanalytischer Theorie ist eine entscheidende Funktion des Anderen als Drittem die der Namensgebung des Kindes, die als symbolischer Akt der Einführung in den normativen Raum fungiert. Dass Merleau-Ponty sich in seiner Fundamentalontologie nicht auf eine derartige Symbolik eingeht, deutet Lefort erneut als Problem für dessen Alteritätskonzeption: „If we question the relation to one’s own name, it seems to me that we can no longer stay within the limits of the milieu of the flesh.“ (Claude Lefort: *Flesh and Otherness*. S. 12).

## 5. Anlage der Moralfähigkeit im Fleisch

Vorangehend wurde gezeigt, dass und inwiefern Merleau-Pontys Konzeption der Intersubjektivität in der späten Fundamentalontologie von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* einen eigenständigen Ansatz darstellt, in dem Alterität – bzw. der Andere – nicht mehr als zu überwindendes Problem der Fremdheit aufgefasst wird. Stattdessen nimmt der Andere vielmehr Ausgang aus der gleichen dynamischen Textur des Fleisches wie das Subjekt/das Eigene und erst in der Reversibilität dieses Kreislaufs stellen sich die Pole von Eigenem und Anderen reziprok her. Diese ontologische Angewiesenheit aufeinander ist – wie anhand der Kritik Claude Leforts verdeutlicht wurde – nicht zu verwechseln mit einem psychologischen Entwicklungsschema des heranwachsenden Kindes. Sie bietet nun eine neuartige Grundlage für die darauf fußende ethische Perspektivierung, welche die Bestimmung von Distanz und Nähe zum Anderen stets als Grundlegung vornehmen muss. Diese ist wie oben erläutert nicht bloß Ausgangspunkt, sondern bereits Kern der ethischen Position, die hier formuliert wird.

In folgendem Teil wird dieser besondere spätphilosophische Ansatz Merleau-Pontys der Verflechtung von Ich und Anderem auf die Frage des moralfähigen Subjektes zugespitzt und explizit auf die zu Beginn aufgezeigten Problemstellungen der Metaethik übertragen.

### 5.1 Jenseits von Naturalismus und Subjektivismus

Die Grundprobleme der metaethischen bzw. fundamentalethischen Debatte wurden eingangs in die rahmende erkenntnistheoretische Diskussion eingebettet. In deren Erörterung wurde die wiederkehrende Frage ins Zentrum gestellt,

ob das ethische Vermögen als Faktum in der Welt oder als bewusstes Moment der Subjektivität gelten muss. Dabei wurde deutlich, dass die Hauptlinien der Kontroversen und Oppositionen entlang der zugrunde liegenden Sicht auf das Verhältnis von Subjekt und Welt zurückzuführen ist. Die Frage nach der Möglichkeit des subjektiven Zugangs zu einer objektiven Welt zeigte auf, wie bereits ‚vor‘ der Betrachtung von Moral und Werten ein Grundproblem der metaethischen Forschung angelegt ist, das sich allein aus dem dichotomen Verständnis der Ordnungen ‚subjektiv‘ und ‚objektiv‘ ergibt. Nachdem Merleau-Pontys spätphilosophische Konzeption des Fleisches der Welt im anschließenden Teil herausgearbeitet und sein Intersubjektivitäts- bzw. Alteritätsverständnis erörtert wurde, kann nun die Brücke zu diesen Eingangsfragen geschlagen werden, um daraus einen neuen Lösungsansatz für ebendiese Grundfragen des fundamental-ethischen Diskurses aufzuzeigen.

Dabei soll noch einmal daran erinnert werden, dass Merleau-Pontys Konzept des Fleisches selbst kein ethisches ist, jedoch auf besondere Weise die genannte Bestimmung des Subjekt-Welt-Verhältnisses und des Verhältnisses von Ich und Anderem neu formuliert und damit weitreichende Konsequenzen für den Diskurs eröffnet. Für die ontologische Frage, was unter moralischen Fakten zu verstehen ist bzw. mit welchen faktischen Entitäten moralische Phänomene verbunden sind, stellt die Konzeption des Fleisches eine Antwortmöglichkeit dar, die jenseits der diametralen Positionen des Naturalismus oder des Subjektivismus liegt.

Wollte man diese Position kategorisch in eine der Linien innerhalb der metaethischen Debatte einordnen, könnte man diese noch am ehesten als ontologischen Realismus fassen.<sup>225</sup> Eine solche Kategorisierung widerstrebt jedoch

---

<sup>225</sup> Der verbreitete Platonismusverdacht gegenüber einem ontologischen Realismus innerhalb der Metaethik war bereits anhand der Argumentation McDowells abgewiesen worden, die zeigte, wie ein ontologischer Realismus in der Metaethik vertreten werden kann ohne dabei die empirischen Wissenschaften als allein gangbaren Weg der Wirklichkeitserschließung anzunehmen.

grundlegend dem philosophischen Zugang Merleau-Pontys, der sich kritisch gegenüber Szientismus und einem objektivierenden wissenschaftlichen Denken generell zeigt. Doch auch ohne eine solche begriffliche Positionierung bietet der fundamentalontologische Ansatz innerhalb der Debatte einen neuen Ansatzpunkt, der sich zuerst durch den ontologischen Status des Fleisches ergibt. Zur Erinnerung:

Das Fleisch ist nicht Materie, es ist nicht Geist, nicht Substanz. Um es zu bezeichnen bedürfte es des alten Begriffes ‚Element‘ in dem Sinne, wie man ihn früher benutzt hat [...] d.h. im Sinne eines *generellen Dinges*, auf halbem Wege zwischen dem raum-zeitlichen Individuum und der Idee, als eine Art inkarniertes Prinzip (183f.)<sup>226</sup>

Das Fleisch ist Textur des Seins, des Faktischen, der natürlichen Welt. Es handelt sich um eine präreflexive Struktur – die also nicht erst von einem reflexiven Subjekt hervorgebracht wird – und doch zugleich nicht *subjektunabhängig* ist, da es eine wechselseitige Dynamik zwischen Subjekt und Objekt beschreibt, die beide erst in ihrer Polarität ausformt.

Das Problem der Metaethik, das Subjekt-Welt-Verhältnis entweder zulasten eines handlungs- und moralfähigen Subjektes in einer deterministisch angelegten Natur zu verorten oder ein von der Welt isoliertes Subjekt zu erschaffen, wird somit in der Dimension des Fleisches aufgelöst. Das moralfähige Subjekt existiert durch die genuine An- und Verbindung mit der Perspektive des Anderen – in einem Verständnis von Subjektivität, die sich präreflexiv aus der Verflechtung mit der Welt und dem Anderen formt und erst dadurch als solche stabilisiert. So stellt sich die Frage nach der Überwindung der Distanz zur Welt und zum Anderen nicht, da im Ursprung des Subjekts selbst diese Distanz nicht vorhanden ist bzw. seine Seinsbedingung und sein Bewusstsein ontologisch ab-

---

<sup>226</sup> „Le chair n’est pas matière, n’est pas esprit, n’est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d’ ‘élément’ [...] c’est-à-dire au sens d’une chose générale, à mi-chemin de l’individu spatio-temporel et de l’idée, sorte de principe incarné“ (VI 184).

hängig von seinem ‚Gegenüber‘ im Objekt bzw. im anderen Subjekt ist. Damit wird die Prämisse einer subjektivistischen Metaethik – der solipsistischen Isolation des reflexiven Ich – negiert.

Die naturalistische metaethische Position – als deterministische Voraussetzung – wird hingegen insofern durch die Konzeption des Fleisches transformiert, als diese gerade keinen deterministischen Objektivismus beschreibt, sondern eine präreflexive Struktur formuliert, in die das Subjekt bereits eingebettet ist. Damit wird auch der Subjektivismus transformiert, indem das reflexive Subjekt in eine präreflexive Struktur eingebettet wird, ohne ihm seine denkende, sprechende, handlungsfähige Eigenständigkeit streitig zu machen – jedoch seine Seins- und Entstehungsbedingungen als Grundlage seiner Fähigkeit zur Wahrnehmung des Anderen zu beleuchten. Bemerkenswert ist, dass in der Konzeption des Fleisches damit sowohl eine ‚natürliche‘ Verbundenheit zur Welt und dem Anderen als Anlage der Moralfähigkeit gegeben ist, als auch eine starke Subjektivität bestehen bleibt, die im Stadium der Reflexivität jede Form der Erkenntnis-, Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit behält. (Siehe dazu auch Kap. 5. 2. 2.)

### **5.1.1 Erste Natur des Fleisches**

Ungeachtet der Stellung jenseits von Naturalismus und Subjektivismus muss Merleau-Pontys Verflechtungstheorem des Fleisches als präreflexiv angelegte Konzeption eindeutig der Ebene der ‚ersten Natur‘ zugeordnet werden. Damit grenzt sich die Konzeption innerhalb der Debatte um die Grundlagen der Ethik zum einen deutlich gegenüber allen antirealistischen Positionen ab, welche das ethische Vermögen als abhängig von einem Denken auffassen. Ebenso grenzt sie sich gegenüber einem ethischen Konzept wie demjenigen McDowells ab, das die Moralfähigkeit zwar korrelierend zwischen subjektiver und objektiver Ebene

anlegt, jedoch letztlich in einer ‚zweiten Natur‘ verortet, die bereits eine reflexive Ebene darstellt.

Für eine aus der Verflechtung des Fleisches abgeleitete ethische Perspektive ist diese Abgrenzung eine wichtige Grundlage. Ihr Alleinstellungsmerkmal innerhalb des Diskurses der Ethikbegründung ist an erster Stelle, mit der Textur des Fleisches eine Faktizität zu formulieren, aus welcher das reflexive Subjekt in Abhängigkeit von der Welt und den Anderen evolviert: Die Moralfähigkeit, das ethische Vermögen sind darin insofern bereits angelegt, als überhaupt der Zugang zu Welt und Anderem nicht mehr durch das reflexive Subjekt ‚hergestellt‘ werden muss, sondern dessen Konstitution, seine ontologische Disposition bildet. Anders gesagt: Die präreflexive Verflechtung mit der Welt und dem Anderen bildet den Ausgangspunkt für ein Subjekt, dem sich diese äußere Welt und andere Subjekte nicht in originärer Fremdheit darstellen und das hierdurch die Grundeigenschaft des ethischen Vermögens besitzt – als Bezug zum gemeinsamen bzw. *einem* Sein als Fleisch.

### **5.1.2 Der inkarnierte Andere**

Das besondere Verständnis der Beziehung zum Anderen in Merleau-Pontys späterer Fundamentalontologie ist bereits in der Diskussion der Alteritätsfrage gegenüber den geläufigen Positionen des Diskurses deutlich geworden. Während der Andere etwa bei Lefort und Levinas immer schon als denkend/reflexives Ich und psychologisch handelnde Person im Kontext lebensweltlicher Praxis aufgefasst wird, setzt Merleau-Pontys Bestimmung auf der fundamentalontologischen Ebene des Fleisches an, in welches der Andere als Perspektive ebenfalls eingebunden ist. Der Chiasmus ‚Ich-Anderer‘ ist eine Grundbewegung der Reversibilität des Fleisches und ist damit bereits in der Struktur des Seins beider Subjekte angelegt. Diese Vorhandenheit einer *Perspektive* des Anderen in der ontologi-



schen Grundstruktur des Subjekts – seine wörtliche In-Karnation, also Einbettung in das Fleisch – bildet die Voraussetzung für den ethischen Zugang zum Anderen als Nicht-Fremdem.<sup>227</sup>

Die Besonderheit dieser Konzeption von Intersubjektivität bzw. Alterität ist in der Rezeption Merleau-Pontys bislang nicht adäquat aufgegriffen worden. Wie bereits an mehreren Stellen als defizitär aufgezeigt wurde, bezieht sich die Forschung zu weiten Teilen entweder auf die frühen phänomenologischen Schriften oder auf das ‚Gesamtwerk‘ Merleau-Pontys. Eine gesonderte Betrachtung der Fundamentalontologie des Fleisches ist aber gerade in Bezug auf ihre ethischen Implikationen wichtig. Die hier formulierte neue Auffassung des Subjekts in der Welt und der Fokus auf deren präreflexive Verbindungsstruktur bildet eine Antwort auf bestimmte Grundlagenprobleme der Ethik – nämlich an erster Stelle für die zentralen Konflikte über den möglichen Zugang des Subjekts zur äußeren Welt und zum Anderen. Die Antwort bezieht sich vor allem auf die genannten ethischen Folgeprobleme, welche die Positionen des Subjektivismus oder des Naturalismus mit sich bringen – die hier noch einmal zusammenfassend als solipsistische Isolation des Subjekts oder als natürlicher Determinismus dargestellt wurden.

Die Inkarnation des Anderen in die präreflexive Textur des Subjekts selbst stellt eine andere Antwort auf diese Grundlagenprobleme dar, als sie etwa noch der phänomenologische Ansatz Merleau-Pontys gegeben hätte. Darin gründete die intersubjektive Beziehung auf dem reflexiven Status der Subjekte, deren bewusste gegenseitige Wahrnehmung aufeinander bezogen ist.

Aus diesem Grunde weisen auch diejenigen ethischen Konzeptionen, die sich unter anderem auf Merleau-Pontys Phänomenologie beziehen, keine Gemeinsamkeit mit einer Grundlagenethik des Fleisches auf. Zu nennen ist hier an erster Stelle die (zumindest in der kontinentalen Philosophie) prominente Lektüre

---

<sup>227</sup> Weshalb diese ontologische Verbindung weiterhin aktuelle Differenzen und Konflikte zulässt wird in Kapitel 5. 2. 2. erörtert.

Merleau-Pontys durch Bernhard Waldenfels, der selbst eine so genannte ‚responsive Ethik‘ formuliert hat und sich darin zum Teil auch auf Merleau-Ponty – in phänomenologischer Ausrichtung – bezieht.<sup>228</sup> Die responsive Ethik reklamiert für sich ebenfalls einen Zugang jenseits einer klassischen normativen Ethik, denn sie reicht nach eigenem Anspruch „tiefer als eine kommunikative Ethik oder eine Vernunftmoral, die sich auf gemeinsame Ziele oder allgemeine Normen stützt. Sie geht zurück auf eine Ebene der *präfinalen* und *pränormativen* Erfahrung.“<sup>229</sup> Der Fokus der responsiven Ethik auf die Erfahrung zeigt die genuin phänomenologische Verhaftung Waldenfels‘. Der Andere kommt hier (ähnlich wie bei Levinas, dessen Theorie ebenfalls in Waldenfels‘ Konzeption eingebunden wird) als bereits personaler Fremder vor, dessen Anspruch innerhalb der Begegnung von bereits bewusst denkenden (und von der wahrgenommenen Welt separierten) Subjekten beleuchtet wird.<sup>230</sup> In Waldenfels‘ responsiver Ethik finden sich alle Ingredienzen einer phänomenologischen Intersubjektivitätstheorie: Zuvorderst die Intentionalität und ein starkes, reflexives Subjekt, das sich in seiner Wahrnehmung der Welt bemächtigt.<sup>231</sup> So heißt es bei Waldenfels: „wenn wir annehmen, dass der Mensch ‚nicht Herr im eigenen Hauss‘ ist und dass er im Innersten seiner selbst von Fremdheit gezeichnet ist, so stößt die Rechenschaftsabgabe auf Unberechenbares in allen Berechnungen und Zurechnungen. Selbst die moralische Buchführung weist leere Posten auf.“<sup>232</sup> Die responsive Ethik mag pränormativ sein (zumindest weniger normativ als die Diskursethik), sie bezieht sich jedoch nie auf den Bereich des Präreflexiven, der Merleau-Pontys Theorem des Fleisches als eigenständigen Ansatz kennzeichnet.

---

<sup>228</sup> Vgl. Bernhard Waldenfels: Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Jg. 58 (1/2010). S.71-81.

<sup>229</sup> Bernhard Waldenfels: Responsive Ethik. S. 72.

<sup>230</sup> Eigene Mitschrift aus dem Meisterkurs mit Bernhard Waldenfels „Antworten auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie“ vom 19.-23.9.2011 auf Schwanenwerder bei Berlin.

<sup>231</sup> Auf diese starke subjektivistische Tradition der Phänomenologie wurde bereits ausführlich in der Diskussion Husserls Einfluss auf Merleau-Ponty eingegangen, vgl. Kapitel 3. 1. 1. 1.

<sup>232</sup> Bernhard Waldenfels: Responsive Ethik. S. 75.

Deshalb stellt Waldenfels responsive Ethik zwar für den phänomenologischen Diskurs ein originelles ethisches Konzept dar, das jedoch keine Verwandtschaft mit der hier formulierten ethischen Perspektive aus Merleau-Pontys später Fundamentalontologie des Fleisches aufweist.

## 5.2 Präreflexivität und Normativität

Einer der strittigsten Punkte innerhalb der metaethischen bzw. fundamentalethischen Diskussion ist die Übertragung von naturalistischen Konzeptionen in den Bereich des Normativen, wie in Teil I dieser Arbeit eingehend dargestellt wurde. Die dort geführte Diskussion zeigte jedoch in Bezug auf die Problematik der Sein-Sollens-Schranke eine differenzierte Betrachtungsmöglichkeit, die auch für den spezifischen Ansatz Merleau-Pontys nutzbar gemacht werden kann und hier noch einmal kurz revidiert werden soll. Dabei handelt es sich um zwei Argumentationslinien: Erstens um den Unterschied von epistemologischer Aussageableitung und ontologischer Fundierung von Moral, zweitens um den Unterschied von Präreflexivität und Natur. Der erste Unterschied wurde hier bereits am Beispiel Humes herausgearbeitet (vgl. Kap. 1. 1. 2.) Im Kern argumentiert Hume selbst als ‚Vater‘ der Sein-Sollens-Schranke zwar dafür, dass in epistemologischem Sinne Sollensaussagen keinen Wahrheitswert haben, da sie nicht aus empirisch überprüfbaren Tatsachen deduziert werden können und es in diesem Sinne kein ‚moralisches Wissen‘ geben kann. Er argumentiert jedoch zugleich dafür, dass auf ontologischer Ebene Fakten („original facts and realities“, bei Hume z. B. ‚sentiments‘ und ‚passions‘) als Moral motivierendes Fundament fungieren bzw. als faktische Entitäten den ‚Ursprung‘ moralischen Handelns bilden. Dieser interessante Perspektivendualismus bei Hume – der auf der einen Seite epistemologisch moralisches Wissen hinterfragt und auf der anderen Seite

ontologisch Moral bedingende Fakten anerkennt – zeigt grundsätzlich für den Diskurs der Metaethik die Möglichkeit auf, in einem nicht epistemologischen Zugang eine Brücke vom Bereich des Faktischen zum Bereich des Normativen zu schlagen. Diese erste Differenz ist in systematischer Hinsicht bereits ein entscheidendes Argument für die Möglichkeit einer solchen fundamentalethischen Konzeption.

Die zweite der oben genannten Differenzen bezieht sich inhaltlich auf das Theorem des Fleisches in Merleau-Pontys Spätschrift: Die Unterscheidung von Natur und Präreflexivität. Gleichwohl letztere einen ‚natürlichen‘ Zustand kennzeichnet, beschreibt sie nicht das Gegenteil des Bewusstseins oder eine Ebene außerhalb des Bewusstseins, sondern im Sinne Merleau-Pontys dessen ‚Vorhof‘. Es handelt sich hier um einen Zustand, aus dem heraus das reflexive Subjekt als solches evolviert, in dem Bewusstsein als Vermögen angelegt und auf das es angewiesen ist. Unter Präreflexivität ist somit ein Verständnis von Natur zu fassen, die genuin bereits von Bewusstsein durchzogen ist – als einem beständig bevorstehenden Prozess und Ziel. Mit einem solchen Verständnis des Fleisches als präreflexiver Textur ändern sich ebenso die Prämissen für die Anlage der Moralfähigkeit. Der Zugang zum Anderen als Schlüssel der Moralfähigkeit ist auf der präreflexiven Ebene des Fleisches als Teil der Bewusstseinswerdung angelegt – und ist damit weder bewusstseinsunabhängig noch Produkt einer Reflexion. Die Fähigkeit zu moralischem Handeln, zu Normativität, beginnt dort: Andersherum, normative moralische Handlungen sind auf dieses präreflexiv angelegte Vermögen zurückzuführen.

Es wurde hier an mehreren Stellen darauf hingewiesen, dass der fundamentalontologische Ansatz Merleau-Pontys nicht auf eine normative oder deskriptive Ethik übertragen werden kann. Mit ihm lässt sich weder beschreiben noch erklären, warum sich bestimmte moralische Normen ausbilden, etablieren oder gar verstärken sollten. Im Sinne der Meta- bzw. Fundamenteethik wurde hier aus-

schließlich hinsichtlich Fragen der Bedingungen, des Vermögens, der *Fähigkeit* moralischen Handelns argumentiert. Bemerkenswert ist bei der Übertragung von Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches in den Diskurs der Ethikbegründung jedoch die Tatsache, dass trotz der fundamentalontologischen Verortung von Moralfähigkeit dem normativen Raum selbst nicht seine prägende gesellschaftliche Kraft abgesprochen wird: Kulturelle, politische, soziale Faktoren und Machtverhältnisse bleiben von der Konzeption unberührt. Ihnen hat sich Merleau-Ponty bekanntermaßen selbst in anderen Schriften engagiert gewidmet. Als unpolitische, nicht-normative Konzeption stellt sie damit zugleich keine Negation gesellschaftspolitischer Wirkungszusammenhänge dar.

Angesichts der Kraft politisch normativer Strukturen, lassen sich damit auch die offensichtlich bestehenden Fälle unmoralischen Handelns nicht als Gegenargument zur Anlage der Moralfähigkeit im Fleisch verwenden. Ein Vermögen bedeutet nicht zwangsläufig Realisation und Notwendigkeit. Insofern kann der Interpretation David Michael Levins hinsichtlich des Zusammenhangs der Konzeption des Fleisches mit politischen Strukturen hier nicht vollständig zugestimmt werden: „Perceptual reversibility is not identical with political reciprocity, but is its originating ground“<sup>233</sup>

Mit Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches kann eine neue Sichtweise auf die *Generalität* von Differenzen eröffnet werden, nicht aber auf die *Aktualität* von Differenzen. Für die Übertragbarkeit auf den normativen Raum bedeutet das: Das Ich ist seiner Umwelt und den Anderen nicht originär different, da es selbst ein Produkt der präreflexiven Verflechtung im Fleisch ist. Damit müssen keine künstlichen Begründungen für die Moralfähigkeit (z. B. als Nutzen eigener Vorteile durch Kooperation mit Anderen à la Hobbes) für eine normative Ethik herangezogen werden. Jedoch kann das gesellschaftliche Ich *aktuell* den Anderen

---

<sup>233</sup> David Michael Levin: Justice in the flesh. In: Ontology and Alterity in Merleau-Ponty. Evanston 1990 (= Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy). Hg. von Galen A. Johnson und Michael B. Smith. S. 35-44.

in den wirkungsmächtigen Zusammenhängen seiner Lebenswelt different sein (bspw. Geschlechterrollen, ökonomische, soziale Differenzen). Entscheidend für die Etablierung der Konzeption des Fleisches als fundamentalethische Theorie im strengen Sinne sind einzig die Konsequenzen für die *Generalität* von Differenzen. Gleichwohl bleibt die grundsätzliche Offenheit der Konzeption für die Macht des Normativen auf kultureller/sozialer/politischer Ebene ein besonderes Merkmal und gerade im Hinblick auf die oft diametral geführte Debatte um die Begründung moralischen Handelns ein bedeutsamer Mehrwert von Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches.

## 6. Schluss

Ziel dieser Arbeit war es, eine metaethische Perspektive aus Merleau-Pontys Konzeption des Fleisches zu entwickeln und diese als neuen Ansatz in den von der analytischen Metaethik dominierten Diskurs um die Begründung der menschlichen Fähigkeit zum moralischen Handeln einzubringen. Dazu wurde anfangs die metaethische Debatte als Problemhorizont skizziert, um aufzuzeigen, an welche inneren Grenzen die rein analytisch orientierte Forschungsdiskussion gemeinhin stößt und weshalb die Gegenpositionen der verschiedenen ‚Schulen‘ unüberbrückbar scheinen. Hier sind es im Wesentlichen naturalistische und realistische Positionen, die sich mit subjektivistischen und antirealistischen im Widerstreit befinden. Mit einigen wenigen Ausnahmen wie dem Ansatz McDowells wurde eine Überwindung dieser Gegensätze weitgehend unversucht gelassen. Je nach erkenntnistheoretischem Hintergrund variiert demnach die Auffassung in den Beiträgen, ob die Anlage oder Fähigkeit zum moralischen Handeln als eine wie auch immer gestaltete ‚natürliche Voraussetzung‘ oder eine durch das erkenntnisfähige Subjekt wie auch immer erworbene Eigenschaft gesehen wird. So lebendig die Debatte sich durch den inneren Widerstreit auch darstellt, führt dieser in eine philosophische Sackgasse, wenn die eigentliche Forschungsfrage – was macht den Menschen moralfähig? – in den Hintergrund rückt zugunsten einer reinen Widerlegungsdebatte konträrer Positionen. Die in dieser Weise festgefahrene Diskussion ließ den Versuch eines ‚dritten Weges‘ fruchtbar erscheinen und führte zu dem hier gewählten alternativen Ansatz: Mit Merleau-Ponty einen Vertreter der kontinentalen Philosophie und seine Konzeption des *Fleisches* als neue Perspektive einzubringen in einen vorwiegend in der analytischen Philosophie angesiedelten Diskurs. Um die Spätschrift Merleau-Pontys für diese Überführung nutzbar zu machen, bedurfte es einer sorgsam Herleitung seines Denkens von den phänomenologischen Anfängen hin

zum fragmentarischen Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Dieses selbst in der kontinentalen Philosophie und sogar in der Merleau-Ponty-Forschung nur marginal wahrgenommene Werk bzw. die darin entwickelte Konzeption des *Fleisches* wurde umfassend erörtert und die Kernidee des *Chiasmus* zwischen subjektiver und objektiver Ebene freigelegt: Eine präreflexive Struktur, in der die Pole ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ sich wechselseitig reversibel hervorbringen. Nach Klärung dieser fundamentalen Dynamik im Verhältnis von Subjekt und Welt, wurde diese im Anschluss auf ihre *intersubjektiven* Implikationen befragt und der ‚zweite Chiasmus‘ – zwischen Subjekt und Subjekt bzw. Ich und Anderem – als Kernkonzeption für die Übertragung in die metaethische Debatte genutzt.

In der Auseinandersetzung mit dem Konzept der Alterität und der Diskussion einiger zentraler Kritiklinien an Merleau-Pontys Intersubjektivitätsverständnis zeigte sich der Vorteil der späten, fundamentalontologischen Konzeption des Fleisches. Mit diesem präreflexiven Ansatz werden keine psychologischen Prozesse auf bewusster oder gar auf Handlungsebene adressiert; vielmehr gelingt es mit ihm, vorbewusste Ermöglichungsstrukturen sichtbar zu machen – ohne die Rolle der reflexiven Prozesse zwischen Ich und Anderem zu negieren. Mit dem Vorschlag einer ‚hybriden Alterität‘ wurde herausgearbeitet, wie bereits vor der bewussten Begegnung der Subjekte der ‚Anderer‘ als Bedingung ihrer Subjektivität in sie eingeschrieben ist. Dieser Einwand diente nicht nur für die Alteritätsdebatte als Schlüsselargument, sondern auch als notwendiger Schritt zur abschließenden Zusammenführung der Ergebnisse mit der metaethischen Debatte. Hier konnte gezeigt werden, wie die präreflexiv angelegte Konzeption des Fleisches im Hinblick auf das Subjekt-Welt-Verhältnis sowohl die Prämisse einer subjektivistischen Metaethik (die solipsistische Isolation des Subjekts) als auch die Prämisse einer naturalistischen Metaethik (als deterministische Voraussetzung) überwindet. Dabei wurde die Sein-Sollens-Schranke durch zwei zentrale Argumente als nicht relevant für die metaethische Perspektivierung des Fleisches



herausgestellt: Erstens durch die klare Unterscheidung einer ontologischen Fundierung der Moralfähigkeit von einer epistemologischen Aussagenherleitung. Zweitens durch die Unterscheidung von Präreflexivität (als nicht gegensätzlich zum Bewusstsein) und Natur (als deterministischer Gegensatz des Bewusstseins). Auf diese Weise wurde die besondere Konzeption des Fleisches aus Merleau-Pontys fragmentarischem Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* – welchem bedauerlicherweise in der Forschungsliteratur so wenig Beachtung geschenkt wird – als fruchtbarer Lösungsansatz für einige Kernkonflikte der Ethikbegründung nutzbar gemacht, in deren Zentrum der mögliche Zugang des Subjekts zur Welt und zum Anderen steht. Die Arbeit will mit diesem so gewonnenen neuen Ansatz auch grundlegend einen Beitrag dazu leisten, die hermetische Abgrenzung und Parallelität der ‚analytischen‘ und ‚kontinentalen‘ Philosophietraditionen in der Bearbeitung verwandter Forschungsfragen zu überwinden. Insbesondere ‚junge‘ Forschungsfelder wie die Metaethik zeigen die vielversprechenden und gewinnbringenden Möglichkeiten einer solchen Öffnung auf.

## 7. Literatur

### LITERATUR VON MAURICE MERLEAU-PONTY

Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Hamburg 2003.

L'œil et l'esprit. Paris 1961.

Phénoménologie de la perception. Paris 1945. (Verwendete Sigle: PhP).

Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966 (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7). (Verwendete Sigle: PhW).

Les relations avec autrui chez l'enfant. Paris 1960 (= Les Cours de Sorbonne).

La prose du monde. Paris 1969.

Signes. Paris 1960.

Le Visible et l'Invisible, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty. Texte établi par Claude Lefort. Paris 1964. (Verwendete Sigle: VI).

Das Sichtbare und das Unsichtbare, gefolgt von Arbeitsnotizen. Hg. von Claude Lefort. München 1986 [3. Auflage 2004] (= Übergänge 13). (Verwendete Sigle: SU).

Vorlesungen I. Berlin 1975 (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 9).

### FORSCHUNGLITERATUR

*Bernet, Rudolf*: The Subject in Nature: Reflections on Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. In: Patrick Burke/ Jan Van der Veken (Hg.): Merleau-Ponty in contemporary perspective. Dordrecht 1993 (= Phaenomenologica 129). S.53-68.

- Boehm, Rudolf*: Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Band 2. Studien zur Phänomenologie der Epoché. Den Haag u.a. 1981.
- Castoriadis, Cornelius*: Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes. In: Alexandre Métraux, Bernhard Waldenfels (Hg.): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München 1986 (= Übergänge 15). S. 111-143.
- Dastur, Françoise*: Merleau-Ponty and Thinking from Within. In: Merleau-Ponty in Contemporary Perspective. Hg. von Patrick Burke und Jan van der Veken. Dordrecht 1993 (= Phaenomenologica 129). S. 25-35.
- Dewey, John*: The Quest for Certainty. New York 1929.
- Dillon, M.C.*: Écart: Reply to Claude Lefort's 'Flesh and Otherness'. In: Ontology and Alterity in Merleau-Ponty. S. 14-26.
- Garner, R.T.*: On the genuine Queerness of moral properties and facts. In: Arguing about Metaethics. Hg. von Andrew Fisher und Simon Kirchin. London 2006.
- Giuliani, Regula*: Vgl. unter: Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften.
- Hare, Richard Mervyn*: The Language of Morals. Oxford 1952.
- Hass, Lawrence*: Elemental Alterity. Levinas and Merleau-Ponty. In: Intertwinings. Interdisciplinary encounters with Merleau-Ponty. Hg. von Gail Weiss. Albany 2008. S. 31-44. S. 34.
- Heidegger, Martin*: Sein und Zeit. Gesamtausgabe Bd.1, Frankfurt a. M. 1977. [Zuerst erschienen 1927].
- Hoffmann, Gisbert*: Heideggers Phänomenologie. Würzburg 2005.
- Hume, David*: A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. Hg. von L.A. Selby-Bigge, P.H. Nidditch. Oxford 1978 [zuerst erschienen 1739/40].
- Hume, David*: Enquiry concerning the Principles of Morals. London 1751.

- Husserl, Edmund:* Erste Philosophie. (= Husserliana 8, Nijhoff/Den Haag 1950ff.)
- Husserl, Edmund:* Philosophie als strenge Wissenschaft. In: Husserliana 25 (Nijhoff/Den Haag 1950ff.)
- Husserl, Edmund:* Analysen zur passiven Synthesis. (= Husserliana 11, Nijhoff/Den Haag 1950ff.)
- Johnson, Galen A.:* Alterity as a Reversibility (Introduction). In: Ontology and Alterity in Merleau-Ponty. Evanston 1990 (= Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy). Hg. von Galen A. Johnson und Michael B. Smith. S. xvii-xxxiv.
- Lefort, Claude:* Flesh and Otherness. In: Ontology and Alterity in Merleau-Ponty. Evanston 1990 (= Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy). Hg. von Galen A. Johnson und Michael B. Smith. S. 1-13.
- Levin, David Michael:* Justice in the flesh. In: Ontology and Alterity in Merleau-Ponty. Evanston 1990 (= Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy). Hg. von Galen A. Johnson und Michael B. Smith. S. 35-44.
- Levinas, Emmanuel:* Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Paris 1974.
- Levinas, Emmanuel:* Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty. In: Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. Hg. von Alexandre Métraux und Bernhard Waldenfels. (= Übergänge 15) München 1986. S.48-55.
- Levinas, Emmanuel:* De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty. In: Hors sujet. Paris 1987. S. 143-153.
- Levinas, Emmanuel:* Totalité et infini: Essai sur l'extériorité. Den Haag 1961.
- Levinas, Emmanuel:* De la sensibilité (In memoriam Alphonse de Waelhens). In : Hors Sujet. S. 162-172. S. 166.
- Levinas and Lacan.* The Missed Encounter. Hg. von Sarah Harasym. Albany 1998. 10. Auflage.

- Mackie, John*: Hume's moral Theory. London 1980.
- Madison, Gary Brent*: Flesh as Otherness. In: *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. S. 27-34.
- McDowell, John*: Two Sorts of Naturalism. In: *Ders.: Mind, Value, and Reality*. Cambridge, London 1998.
- Merleau-Ponty and Buddhism*. Hg. von Jin Y. Park und Gereon Kopf. Plymouth 2009.
- Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*. Hg. von Regula Giuliani. München 2000 (= *Übergänge* 37).
- Métraux, Alexandre*: Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys. In: *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*. Hg. von Alexandre Métraux und Bernhard Waldenfels (= *Übergänge* 15). München 1986. S.218-235.
- Micali, Stefano*: Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl. Dordrecht 2008 (= *Phaenomenologica* 186).
- Moore, George Edward*: *Principia Ethica*. Cambridge 1903.
- Putnam, Hilary*: *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge (MA) 2002.
- Railton, Peter*: *Facts, Values and Norms. Essays Toward a Morality of Consequence*. Cambridge 2003.
- Ricœur, Paul*: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris 1947.
- Ricœur, Paul*: *Jenseits von Husserl und Heidegger*. In: *Alexandre Métraux, Bernhard Waldenfels (Hg.): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*. München 1986 (= *Übergänge* 15). S. 56-63.
- Searle, John*: *How to Derive Ought from Is*. In: *Philosophical Review* 73 (1964). S. 43-58.
- Waldenfels, Bernhard*: *Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Jg. 58 (1/2010). S.71-81

*Weiss, Gail* (Hg): *Intertwinings. Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty*. Albany (NY) 2008.

## **8. Anhang**

### **1. Deutsche Kurzfassung**

#### **Das inkarnierte Ethos. Metaethische Perspektiven der Spätphilosophie Merleau-Pontys.**

Ist die Fähigkeit zum moralischen Handeln eine natürliche Eigenschaft des Menschen oder ist sie ihm "anerzogen"? Wie lassen sich dann universal gültige Prinzipien der Moral begründen und sinnvoll rechtfertigen? Diese Fragen werden in der Philosophie traditionell kontrovers debattiert. Die Arbeit zeigt einen neuen Ansatz für den Forschungsbereich der Metaethik auf, in dem die Debatte heute festgefahren scheint zwischen naturalistischen und konstruktivistischen Erklärungsmodellen. Für diesen neuen Ansatz wird die Spätphilosophie Merleau-Pontys aus seinem unvollendeten Letztwerk "Das Sichtbare und das Unsichtbare" nutzbar gemacht. Selbst nicht als ethische Theorie angelegt, wird darin die Konzeption des so genannten "Fleisches" entworfen, eine elementare Verbindungstextur zwischen Subjekt und Objekt. Die Arbeit ergründet diese Konzeption hinsichtlich ihrer intersubjektiven Konsequenzen und entwickelt aus ihr einen "dritten Weg" in der Debatte um die Moralfähigkeit. In dieser Perspektive wird die Verflechtung von Subjekt und Objekt als Ausgangspunkt genommen für ein neues Verständnis des Anderen, das dem Ich nicht länger entgegengesetzt ist. Die fundamentale Verbundenheit von Ich und Anderem wird auf präreflexiver Ebene angelegt und bildet die Grundlage für ihre ethische Bindung. Zugleich folgt daraus kein Determinismus, da die Freiheit des Subjekts auf der Handlungs- und Entscheidungsebene erhalten bleibt.

## **2. Englische Kurzfassung**

### **Embodied Ethics. A metaethical perspective on Merleau-Ponty's late Philosophy.**

Is the capability of ethical behaviour a natural human trait or is it basically socialized? How then can universal principles of Ethics be justified and reasonably legitimated? Traditionally, those questions are part of a controversial debate in Philosophy. This thesis develops a new approach in the research field of Metaethics, where the debate seems stuck between naturalistic and constructivist explanatory models. The new approach works with the late Philosophy of Merleau-Ponty from his uncompleted last work "The Visible and the Invisible". Not being an ethical theory itself, it creates the concept of the so called "flesh" – an elemental texture of connection between the Subject and the Object. The thesis uncovers this concept in terms of its consequences for intersubjectivity and develops a "third" perspective for the debate on moral capability. This perspective starts with the intertwining of subject and object as a new understanding of the Other, who is no longer viewed as the opposite of the Self. The fundamental connection of the Self and the Other is pre-reflexive and therefore builds the foundation for an ethical commitment. At the same time the new approach of this thesis does not implicate determinism, as the freedom of the subject in the process of decision-making is not being neglected.