

STILE DES PHILOSOPHERENS.
ZUR PHÄNOMENOLOGIE
MAURICE MERLEAU-PONTYS*

Silvia Stoller**

Abstract

In this paper attention is paid to Maurice Merleau-Ponty's style of practising philosophy. Its focus is on his distinctive interest in other disciplines and sciences, the arts and politics. I am arguing that his interest does not only respond to the historical crisis of the sciences. Rather, it is based on the assumption that sciences, arts and politics have something in common, a sensible experience of the world. In addition, I am arguing that as a consequence of his interdisciplinary engagement, Merleau-Ponty has learned to refuse the idea of philosophical universality conceived as the priority of philosophy over other sciences. This leads me to the conclusion that Merleau-Ponty's open-minded phenomenology represents a remarkable scientific ethos which has not lost its attractiveness for our times.

Keywords: Merleau-Ponty, inter-disciplinarity, style, phenomenology.

«Wer heute Merleau-Pontys Schriften zur Hand nimmt oder wieder zur Hand nimmt, bemerkt alsbald den Unterschied zwischen Merleau-Pontys Art zu denken und zu schreiben und dem Stil dessen, was wir nun seit nahezu zwanzig Jahren an philosophischer Produktion gewohnt sind».¹

«Die Philosophie ist überall, sogar in den 'Fakten' – und sie hat nirgends einen Bereich, in dem sie vor der Ansteckung durch das Leben geschützt wäre».²

* Dieser Artikel ist die überarbeitete und leicht gekürzte Version eines Vortrags, den ich an einer Tagung anlässlich des 100. Geburtstags von Maurice Merleau-Ponty in Prag gehalten habe (*Corporeity and Affectivity*. Conference in Celebration of Merleau-Ponty's 100th Birthday (1908–1961). Fifth Central and Eastern European Conference on Phenomenology, Prag, 28. September bis 2. Oktober 2008).

** Silvia Stoller – Dr. phil., PhD Nijmegen, is teaching philosophy at the Department of Philosophy at the University of Vienna. She is the founder of the society «Gruppe Phänomenologie», and the editor of *Journal Phänomenologie*; silvia.stoller@univie.ac.at.

1. Einleitung

Anlässlich des hundertsten Geburtstags von Maurice Merleau-Ponty möchte ich der Frage nachgehen, was das Charakteristische des Merleau-Ponty'schen Philosophierens ist. Dass ich von einem Charakteristikum des *Philosophierens* und nicht der *Philosophie* spreche, hat seinen Grund. Es geht mir nicht um die Frage, mit welchen philosophischen Problemen sich Merleau-Ponty beschäftigte und wie er sie gelöst hat. Ich möchte auch nicht die Frage behandeln, inwiefern es ihm gelungen oder nicht gelungen ist, diese Probleme zu lösen. Es geht mir darum, sein *Philosophieren*, also seinen philosophischen *Stil*, seine philosophische *Praxis* und damit auch seine philosophische *Haltung* und sein philosophisches *Selbstverständnis* ins Zentrum zu rücken. In der Philosophie wird man diesem Aspekt selten gerecht. Es herrscht die Meinung vor, dass sich die Philosophie in erster Linie durch ihre Aussagen definiert: Wichtig sei, was jemand sagt, und nicht, wie jemand etwas sagt.

Doch eine Philosophie ist in Wirklichkeit nicht nur durch die Summe ihrer Aussagen charakterisiert, das heißt durch die Anzahl ihrer Thesen, Überzeugungen und Argumente, sondern auch durch die Art, wie sie ihre Aussagen kommuniziert und wie sie zu ihren Überzeugungen kommt. Diese Ansicht vertritt auch Merleau-Ponty. Er geht sogar so weit zu sagen, dass die Philosophie nicht zuletzt durch die persönlichen Charaktermerkmale eines Philosophen oder einer Philosophin geprägt ist. Er sagt beispielsweise über Hegel Folgendes:

«Hegel selbst, dieser Denker, der das Sein umfassen wollte, lebt heute unter uns und gibt uns nicht nur durch seine tiefgründigen Gedanken, sondern auch aufgrund seiner Manien und wunderlichen Angewohnheiten zu denken».³

Damit verknüpft er das Werk eines Philosophen mit seinem Leben. Die persönliche Biografie bleibt nicht außen vor, sondern bildet einen Teil dessen, was rückblickend als «die» Philosophie Hegels begriffen wird. Die philosophischen Lehren der vergangenen und der jetzigen Zeit leben, so Merleau-Ponty, «von allem, was dem Philosophen und seiner Zeit zustößt ... so daß es nicht mehr Sinn ergibt, das Werk anhand des Lebens zu beurteilen als das Leben anhand des Werkes»⁴. Um die Erkenntnisse einer Periode systematisch zu erfassen, würde eine Auflistung der philosophischen Erkenntnisse nicht genügen:

«Die Philosophie[geschichte] kann übrigens nie die einfache Aufzeichnung dessen sein, was Philosophen gesagt oder geschrieben haben».⁵

Wir müssten, meint Merleau-Ponty, «die persönlichen und zwischenmenschlichen Erfahrungen wachrufen», auf die diese Erkenntnisse antworten, «und wir müssten die innere Logik der Situationen aufweisen, in denen sie formuliert wurden»⁶. Damit erachtet Merleau-Ponty also nicht nur die Persönlichkeit eines Philosophen für eine bestimmte Philosophie für bedeutsam, sondern auch die zwischenmenschlichen

Beziehungen, die er während seiner Arbeit unterhält, und die sozialen Verhältnisse, in die sein Leben hineingestellt ist. Diese doppelte Konstitution der Philosophie drückt sich einmal mehr besonders gut in der Formulierung aus, der zufolge eine philosophische Idee in den «Wechselfällen der persönlichen und sozialen Geschichte geboren»⁷ wird.

Die Philosophie unterscheidet sich in dieser Frage nicht von der Kunst. Es gibt Stile des Denkens, wie es Stile in der Malerei gibt. Ein Kunstwerk definiert sich nicht durch die Wiedergabe eines Sujets, sondern durch die Art und Weise, wie das Sujet künstlerisch umgesetzt wird. Nur deshalb gibt es beispielsweise eine «Landschaftsmalerei» mit einer Anzahl von Landschaftsdarstellungen. Dementsprechend gibt es aber auch Liebhaber und Liebhaberinnen einer bestimmten Kunst oder Stilepoche: Man liebt Cézanne, ist begeistert von Van Gogh oder fühlt sich von Alphonse Mucha angesprochen. Ohne dass dies jemals in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit Thema wird, entwickelt man auch gegenüber philosophischen Ansätzen Sympathien und Antisymphien: Man liebt den nüchternen Stil Kants, die gefinkelten Dialoge Platons, die ungeschliffenen Seitenhiebe Schopenhauers oder den Esprit der französischen Philosophen; man ist verzweifelt über die abstrakte Sprache der Heidegger'schen Spätphilosophie oder von Husserls technischer Sprache gelangweilt; man fühlt sich zur Klarheit der analytischen Philosophie hingezogen oder bevorzugt die prosaische Sprache Merleau-Pontys.

2. Interdisziplinarität

Eines der herausragendsten Merkmale der Philosophie Merleau-Pontys ist seine Offenheit gegenüber anderen philosophischen Disziplinen, seine Berücksichtigung anderer Wissenschaften und sein Interesse an Kunst und Politik. Das breite Spektrum dieses Interesses kann als außerordentlich bezeichnet werden und ist auch innerhalb der phänomenologischen Tradition keine Selbstverständlichkeit. Bemerkenswert ist, dass sich Merleau-Pontys Offenheit nicht erst allmählich entwickelt hat, sondern schon von Anfang an da war. Als Merleau-Ponty 1933 im zarten Philosophenalter von 25 an der Caisse Nationale des Sciences um finanzielle Unterstützung für seine Dissertation über die Natur der Wahrnehmung ansucht, nimmt die Gestalttheorie einen prominenten Platz in seinem Ansuchen ein.⁸ Mittels der Gestalttheorie sollte gezeigt werden, dass die Wahrnehmung «keine Operation des Verstandes ist»⁹, sondern eine Operation des Leibes. Der kurze «Arbeitsentwurf» überrascht mit dem Hinweis auf außerphilosophische Forschungsansätze gleich im allerersten Satz:

«Mir scheint, dass es im gegenwärtigen Zustand der Neurologie, der experimentellen Psychologie (insbesondere der Psychopathologie) und der Philosophie von Nutzen wäre, das Problem der Wahrnehmung und insbesondere der Wahrnehmung des eigenen Leibes wieder aufzunehmen».¹⁰

Man könnte leicht mutmaßen, dass sich Merleau-Ponty nicht von einem Problem innerhalb der Philosophie hat anregen lassen, sondern von einem bestimmten Forschungsstand innerhalb außerphilosophischer Einzelwissenschaften. Bis in das Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* hinein bleibt die Gestalttheorie ein wichtiger Referenzpunkt von Merleau-Pontys philosophischen Forschungen.

Neben die Gestalttheorie und mit ihr die Psychologie gesellt sich auch die Psychoanalyse. Während beispielsweise Edmund Husserl die Erkenntnisse seines bekannten Zeitgenossen Sigmund Freud links liegen ließ und nur vage so etwas wie ein ⁷Triebleben in Form einer «Triebintentionalität»¹¹ andachte, hat sich Merleau-Ponty ausführlich und für französische Verhältnisse bereits sehr früh mit der Psychoanalyse auseinandergesetzt.¹² In den Jahren 1949 bis 1952 hat er sich in den Vorlesungen an der Sorbonne in beeindruckendem Ausmaß nicht nur mit der Freud'schen Psychoanalyse beschäftigt; er hat auch die nachfreudsche Psychoanalysegeneration mit einbezogen. Dazu zählen Melanie Klein und Anna Freud ebenso sehr wie der später als Begründer der strukturalen Psychoanalyse in die Geschichte der Psychoanalyse eingehende Psychoanalytiker Jacques Lacan.¹³

Angesichts der in den letzten Jahren etablierten Kinderphilosophie bzw. Philosophie für Kinder ist es nicht uninteressant zu erwähnen, dass Merleau-Ponty auch der Kinderpsychologie große Beachtung schenkte. Das mag in Anbetracht seines damaligen Lehrstuhls für «Kinderpsychologie und Pädagogik» nichts Ungewöhnliches sein. Doch beeindruckend ist, wie Merleau-Ponty immer wieder die Forschungen anderer Disziplinen in sein philosophisches Denken zu integrieren vermochte. Beachtenswert sind seine Überlegungen zur Kinderzeichnung in der Essaysammlung *Die Prosa der Welt*, die er gegen die Vorstellungen einer «objektiven» oder «reifen» Kunst zu rehabilitieren trachtet. In der Kinderzeichnung zeige sich eine «kreative Kraft des Ausdrucks», die die moderne und erwachsene Welt schon längst vergessen hat.¹⁴ Mit dem Rückgriff auf die Kinderzeichnung will er der lebendigen Sprache zu ihrem (Eigen)Recht verhelfen. Es geht ihm darum, «die ursprünglichen Ausdrucksweisen [der Kinder] aus sich selbst heraus und als positive Leistungen zu verstehen»¹⁵, ohne sie an den Normen der Erwachsenen zu messen. Eine «Phänomenologie des Kindes»¹⁶, deren Ziel es ist, der Logik des Kindes aus der Sicht des Kindes auf die Spur zu kommen und der gelebten Erfahrung des Kindes zum Ausdruck zu verhelfen, ist bis heute aktuell.

Die Soziologie ist eine weitere Disziplin, die Merleau-Ponty immer wieder in seine Überlegungen mit eingeschlossen hat. Emile Durckheim ist einer der Soziologen, die Merleau-Ponty zur Kenntnis nimmt. In seinem Artikel *Der Philosoph und die Soziologie* aus dem Jahr 1951 stellt er sich beispielsweise die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zur Soziologie.¹⁷ Marcel Mauss und Claude Lévi-Strauss wiederum sind die Vertreter einer neuen Ethnologie in Frankreich, denen Merleau-Ponty äußerst interessiert begegnet. Seiner Ansicht nach weist die strukturale Ethnologie nicht nur den Weg für ein neues ethnologisches oder sozial-

anthropologisches Verständnis von Kulturen, sondern sie trägt auch entscheidend zu einem neuen Verständnis der Vernunft bei, wie er in seinem Artikel *Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss* ausführt.¹⁸

Anhand der Malerei hat sich Merleau-Ponty eingehend mit der Frage beschäftigt, wie neue Stile in der Kunst eigentlich entstehen. Eine *creatio ex nihilo* als Erklärung kommt für ihn ebenso wenig in Frage wie die Auffassung, der zufolge Kunst lediglich reproduziert. Insbesondere Paul Cézanne hat es Merleau-Ponty angetan. In seinem Essay *Der Zweifel Cézannes* rekurriert er anfänglich auch auf die persönliche und bekanntlich schwierige Künstlerkarriere Cézannes und fragt: «Warum so viel Ungewissheit, so viel Mühe, so viele Fehlschläge, und dann plötzlich der immense Erfolg?»¹⁹ Nicht zuletzt hat die Tatsache, dass Cézanne immer wieder neue Porträtskizzen anfertigte oder in immer neuen Anläufen den Montagne Saint-Victoire malte, Merleau-Pontys Interesse geweckt.

Als wacher Beobachter seiner Zeit und ihrer wissenschaftlichen Entwicklungen hat Merleau-Ponty auch die moderne Physik zur Kenntnis genommen. In *Einstein und die Krise der Vernunft* widmet er sich dem Verhältnis von Physik und Philosophie. Er stellt sich die Frage, ob der Physiker und der Philosoph nach der Relativitätstheorie dieselbe Zeit haben.²⁰ In den Jahren 1956 bis 1960 hält Merleau-Ponty am Collège de France Vorlesungen über die Natur und tut das nicht nur in alter philosophischer Manier, indem er sich mit Naturbegriffen in der Philosophie auseinandersetzt, etwa dem Naturbegriff der klassischen Antike. Er nimmt Bezug auf die Quantenmechanik (A. Einstein, W. Heisenberg), die Biologie (W. Troll), die Embryologie (A. Gesell, C.S. Amatruda), die Zoologie (J. von Uexküll), die Tierpsychologie (K. Lorenz) und die Kybernetik.

Auch die strukturelle Linguistik darf in dieser Liste nicht vergessen werden. Der Prager Strukturalismus zählt ebenso zu seinen Beschäftigungsfeldern wie die strukturelle Sprachauffassung Ferdinand de Saussures. Wie bei keinem anderen Phänomenologen scheint die Nähe zwischen Phänomenologie und Strukturalismus so ausgeprägt gewesen zu sein wie bei Merleau-Ponty. Nicht zuletzt hat sich Merleau-Ponty auch mit der Politik beschäftigt.²¹ Er hat eine auf dem Begriff der Erfahrung aufbauende Theorie des Politischen entwickelt und immer wieder, wie Jean-Paul Sartre oder Simone de Beauvoir, wenn auch weniger spektakulär und medienwirksam, in das politische Tagesgeschehen seiner Zeit eingegriffen. Davon zeugen seine politischen Pamphlete in Wochenzeitschriften wie der *L'Express* und Auftritte im französischen Radio.

Die Liste ist nicht vollständig, doch zeigt sie hinreichend, wie breit gefächert Merleau-Pontys Interesse gewesen war. Es scheint, als hätte er vor keiner Wissenschaft Halt gemacht und nichts unversucht gelassen, die unterschiedlichen Herausforderungen seiner Zeit anzunehmen – sei es im Bereich der Philosophie, der Wissenschaft, der Kunst oder der Politik. Die Merleau-Ponty-Forschung ist sich einig darin: Es bleibt «beeindruckend, welch unterschiedliches Material Merleau-Ponty bearbeitet hat», schreibt etwa der Herausgeber der deutschen Neuübersetzung der Essaysammlung *Das Auge und das Geist*.²² Doch welche Schlussfolge-

rungen können aus dieser Tatsache gezogen werden? Was leitet Merleau-Ponty an, den verschiedenen Wissenschaften derart große Aufmerksamkeit zu schenken? Warum immer wieder der Blick über den eigenen Tellerrand der Philosophie hinaus? Inwiefern schließlich trägt die Beantwortung dieser Frage zum Verständnis der Merleau-Ponty'schen Philosophie bei?

3. Erfahrungswelt und philosophische Universalität

Zunächst ist augenscheinlich, dass es einen wissenschaftsgeschichtlichen Grund für Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit den Wissenschaften gibt: die Krise der Wissenschaften zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die vom Zerfall der Wissenschaften in Einzelwissenschaften und von einem beginnenden Werteverlust der Philosophie im Rahmen der Wissenschaften geprägt war. Husserl hat sich eingehend mit der Krise der Wissenschaften beschäftigt und die Kraft zur Entwicklung seiner Phänomenologie gerade aus dieser Krisensituation geschöpft.²³ Dass Merleau-Ponty wie Husserl von dieser Krise der Wissenschaften beunruhigt war, davon zeugt unter anderem seine Vorlesung *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie* Anfang der 50er Jahre an der Pariser Sorbonne.

«Die philosophischen Bemühungen Husserls gingen in der Tat darauf aus, gleichzeitig eine Krise der Philosophie, eine Krise der Humanwissenschaften und eine Krise der Wissenschaften schlechthin zu beseitigen, aus der wir uns selber noch nicht befreit haben».²⁴

Er sieht wie Husserl nicht nur eine Krise in den Naturwissenschaften, sondern auch eine solche in den Kulturwissenschaften (Humanwissenschaften) und der Philosophie:

«Die Humanwissenschaften (Psychologie, Historie, Soziologie) und die Philosophie befanden sich ihrerseits in einer Krisenlage».²⁵

Man würde es sich zu einfach machen, wollte man sich mit der Erwähnung dieses wissenschaftshistorischen Grundes begnügen. Man müsste annehmen, dass sich Merleau-Ponty deshalb mit den Wissenschaften beschäftigte, weil er die Wissenschaften aus ihrer Krise verhelfen wollte. Auch wenn ich die Ansicht teile, dass die Krise der Wissenschaften ein wichtiger Faktor des Merleau-Ponty'schen Selbstverständnisses der Phänomenologie gewesen ist, so glaube ich doch, dass es noch einen anderen Grund gibt, der nicht minder von Bedeutung ist. Meiner Meinung nach nähert man sich damit dem Kern der Merleau-Ponty'schen Phänomenologie. Ich werde im Folgenden zwei Punkte skizzieren, von denen ich denke, dass sie Aufschluss geben über Merleau-Pontys spezifisches Interesse an anderen Wissenschaften.

Einige der von Merleau-Ponty gewählten Arbeitstitel weisen darauf hin, dass es ihm um *Verhältnisbestimmungen* geht, so die Vorlesung *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie* oder der Aufsatz *Der*

Philosoph und die Soziologie. In den Vorlesungen über *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie* wird deutlich, dass Merleau-Ponty allerhöchstes Interesse daran hat, Gemeinsamkeiten zwischen den Wissenschaften herauszuarbeiten. Ausdrücklich spricht er von der «Konvergenz»²⁶ von Psychologie und Phänomenologie, die auch noch in ihrer allergrößten Gegensätzlichkeit festzustellen sei. Es gibt aber auch eine Konvergenz zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse, eine solche zwischen Phänomenologie und Ethnologie oder zwischen Philosophie und Religion. Im Aufsatz *Der Philosoph und die Soziologie* aus dem Jahr 1951 widmet er sich dem vermeintlichen Gegensatz von Philosophie und Soziologie, um kritisch die zu seiner Zeit behauptete These von der «Trennung» dieser beiden Wissenschaften zu hinterfragen – und zurückzuweisen.

«Wie konnte ein verständiger Philosoph ernsthaft den Umgang mit der Wissenschaft untersagen? Denn schließlich denkt der Philosoph immer *über etwas* nach: über das in den Sand gezeichnete Quadrat, über den Esel, das Pferd und das Maultier, über den Kubikfuß der Ausdehnung, über das Zinnoberrot, über den römischen Staat, über die Hand, die in den Eisenfeilspänen versinkt ... Der Philosoph denkt seine Erfahrung und seine Welt».²⁷

Wenn es nichts gibt, worüber sich die Philosophie nicht ihre Gedanken machen kann, warum sollte ihr dann der Umgang mit den anderen Wissenschaften verwehrt bleiben? Weshalb sollte sie nicht den Kontakt zur Soziologie, Ethnologie, Psychoanalyse, zur Mathematik, Neurologie und Teilchenphysik suchen dürfen? Man müsste die Philosophie regelrecht per Verordnung, schreibt Merleau-Ponty weiter, dazu zwingen, sich nicht mit ihnen zu beschäftigen, was im Falle der Philosophie einem Berufsverbot gleichkäme. Doch steht hier nicht so sehr die Frage nach der Wahlfreiheit zur Debatte. PhilosophInnen haben sich in der Geschichte der Philosophie immer wieder das Recht herausgenommen, über dieses und jenes zu philosophieren, etwa über den Esel, das Pferd oder das Maultier, wie Merleau-Ponty nicht ohne Humor sagt. Es geht darum, dass der Unterschied zwischen den verschiedenen Themen so groß nicht ist, als dass man der Philosophie nur einen Exklusivbereich reservieren dürfe. Es mag gewiss einen Unterschied ausmachen, ob man über den Gottesbeweis nachdenkt oder über den Esel philosophiert, doch was Merleau-Ponty ganz unzweideutig in diesem Zitat ausdrücken wollte, ist, dass man in beiden Fällen in einer bestimmten Hinsicht ein und dasselbe macht: Der Philosoph denkt seine Erfahrung und seine Welt. Hinter allen philosophischen Bemühungen – hinter dem Staunen der Philosophie ebenso wie hinter ihren nüchternen Thesen – wird die Welt oder das Leben entdeckt. Sie sind es, die den Philosophen oder die Philosophin letztlich in ihrer Arbeit herausfordern und die ihre intellektuelle Kraft in Gang setzen. Der Gegenstand der philosophischen Beschäftigung ist unbegrenzt:

«Die Philosophie ist überall, sogar in den 'Fakten' – und sie hat nirgends einen Bereich, in dem sie vor der Ansteckung durch das Leben geschützt wäre».²⁸

Was über die Philosophie gesagt wird, gilt aber auch für alle anderen Wissenschaften. Auch sie sind nicht davor gefeit, vom Leben gefordert zu werden. Als Beleg dafür mag folgende Aussage Klarheit schaffen:

«Die Philosophie definiert sich also nicht über einen bestimmten Bereich, der ihr zu eigen wäre: Sie spricht, *wie die Soziologie auch*, nur von der Welt, den Menschen und dem Geist».²⁹

Die verschiedenen Versuche der Wissenschaften, das Entdecken neuer Probleme, das Lösen von Aufgaben, die Experimente und Erklärungsmodelle, das alles sind «Variante[n] eines einzigen Lebens»³⁰. Was für die Philosophie und andere Wissenschaften gilt, gilt auch für die Kunst:

«Hinsichtlich eines dritten Zeugen versöhnen sich selbst diejenigen, die sich, wie zum Beispiel Ingres und Delacroix, für Gegner hielten, weil sie auf ein und dieselbe Situation antworten».³¹

Das ist es also, was die Philosophie mit allen anderen teilt: Ihnen ist gemeinsam, dass sie unterschiedliche *Antworten* auf ein und dieselbe Situation bieten.³²

Merleau-Ponty geht einen Schritt weiter und konkretisiert diese Art Gemeinsamkeit, wie im Folgenden am Beispiel der Wissenschaften deutlich wird:

«Unter dem Sammelbegriff der Wissenschaft verbirgt sich eine – enger oder weiter gefasste, mehr oder weniger klar sehende – systematische Einteilung, eine methodische Überprüfung derselben Erfahrung...»³³

Hinter den Systematisierungen der Wissenschaften – etwa den mathematischen Formeln oder der Einteilung des Seelischen in bewusst, vorbewusst, unbewusst durch die Psychoanalyse – verbirgt sich also eine *Erfahrung*? Sie ist es, die die Gemeinsamkeit zwischen den Wissenschaften bildet? Um welche Erfahrung genau handelt es sich? Merleau-Ponty spricht von einer «integralen Erfahrung»³⁴, das heißt von einer Erfahrung, die alle unterschiedlichen Erfahrungen zu einer gemeinsamen Erfahrung vereint. Es handelt sich um eine Erfahrung, an der alle in der Wissenschaft Tätigen teilhaben.

Doch muss auch noch diese gemeinsame Erfahrung näher beschrieben werden. Als sich Merleau-Ponty mit der Frage beschäftigte, wie neue Stile in der Kunst entstehen – etwa ein Cézanne (Impressionismus) oder ein Delacroix (Romantik) – macht er Gebrauch vom Begriff der Wiederaufnahme (frz. *reprise*). Ein neuer Stil sei keine *creatio ex nihilo*, sondern das Resultat einer Wiederaufnahme alter Stile. Neue Kunst ist weder pure Neuschöpfung noch bloße Reproduktion, sondern Metamorphose, das heißt Verwandlung.³⁵ Seine These lautet, dass Neues stets an Altes rückgebunden bleibt. Die künstlerische Tätigkeit ist

eine bestimmte Form der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, das heißt konkret mit den Kunstwerken, Kunststilen und Kunstepochen der Vergangenheit. Nur in Bezug auf die vergangene Malerei kann sich die gegenwärtige Malerei als eine neue Malerei etablieren. Letztlich bleibt der Maler aber nicht nur seiner unmittelbaren Vergangenheit, etwa den Meistern seiner Kunstschule oder den Vertretern seiner Kunstperiode, verbunden. Man kann sagen, er hat die ganze Geschichte mit all ihren künstlerischen Produktionen im Rücken. Merleau-Ponty behauptet sogar, dass das moderne Kunstwerk bis in die Vergangenheit der ersten Höhlenmalereien zurückverweist, etwa auf diejenigen von Lascaux in der französischen Dordogne, die aus dem Jahr 17.000 vor Christus datieren:

«Die ersten Höhlenwandmalereien steckten ein Feld unbegrenzter Erforschungen ab, sie machten die Welt zu einem Gegenstand des Malens und Zeichnens, sie eröffneten für die Malerei eine unbestimmte Zukunft; und dies ist es, was uns an ihnen berührt, was dafür sorgt, daß sie uns ansprechen und wir mit Verwandlungen antworten, bei denen sie schon mitwirken»³⁶

Merleau-Ponty zufolge haben die Höhlenmaler einst eine Spur gezogen, die das Feld einer zukünftigen Malerei eröffnete, in das der moderne Maler seinen Fuß setzte und in dem er seinerseits seine Spuren für die nachfolgende Künstlergeneration hinterlassen wird. Man könnte einwenden, dass die Höhlenmalerei nur ein willkürlich gesetzter Zeitpunkt sei. Was ist mit der Zeit vor 17.000? In der Tat ist für Merleau-Ponty die Höhlenmalerei nicht unbedingt letzter Ursprung und Anfang aller Malerei. Was der Höhlenmalerei ihrerseits vorausgeht, sei die gemeinsame Welt der *Wahrnehmung*:

«Das Feld malerischer Bedeutung ist offen, seit es Menschen gibt auf der Welt: Und die erste Höhlenmalerei begründete eine Tradition nur deshalb, weil sie eine andere aufgriff: jene der Wahrnehmung».³⁷

Denn selbst die allererste Malerei setzt eine Welt voraus, in der sie sich niederschlagen konnte. Das ist die Welt der Sichtbarkeit, die die Bedingung dafür bereitstellt, dass Sichtbares in Sichtbares allererst verwandelt werden kann. Letztlich kommt auch der *Sozialität* eine wichtige Rolle in der Produktion von Schöpferischen zu: «Das Feld malerischer Bedeutung ist offen, seit es Menschen gibt auf der Welt».³⁸

Wir fragten, worin Merleau-Ponty die Gemeinsamkeiten zwischen den Wissenschaften, der Kunst und der Politik sieht. Alle sind Antworten auf eine bestimmte Situation. Sie teilen eine Erfahrung und können daher als integrale Erfahrung bezeichnet werden. Die Erfahrung wird in erster Linie als Wahrnehmungserfahrung begriffen, die Sinnlichkeit, Geschichtlichkeit und Sozialität miteinander verknüpft.

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten lässt sich nun ein rätselhafter und nicht näher explizierter Ausspruch Merleau-Pontys besser verstehen. Er findet sich in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* und

lautet: «Es gibt keine übergeordneten und keine untergeordneten Probleme: alle Probleme sind konzentrische»³⁹. Das heißt, sie steuern auf ein und denselben Punkt hin, sie sind um eine einzige Mitte hin angeordnet, und diese gemeinsame Mitte (lat. *con centrum*) ist nichts anderes als die Welt respektive die sinnliche und die soziale Welt.⁴⁰

Bei allen Gemeinsamkeiten, denen Merleau-Ponty auf der Spur war, geht es jedoch nicht darum, die Unterschiede zwischen den philosophischen Theorien, den Wissenschaften, den künstlerischen Produktionen, den politischen Meinungen zu verschleiern. Wenn Merleau-Ponty von einer Gemeinsamkeit spricht oder gar von einer «Einheit» der Wissenschaften bzw. ihrer wissenschaftlichen Arbeit, dann meint er günstigstenfalls eine *indirekte* Einheit. So schreibt er in *Überall und nirgends*:

«Zwischen uns und der Vergangenheit, zwischen uns und dem Orient, zwischen Philosophie und Religion werden wir jedes Mal von neuem lernen müssen, eine Brücke über die trennende Kluft zu spannen und die *indirekte Einheit* wiederzufinden...».⁴¹

Die Einheit der wissenschaftlichen Tätigkeit besteht demzufolge nicht darin, dass die WissenschaftlerInnen dasselbe tun oder dass sie zu gleichen Ergebnissen kommen, sondern dass sie unterhalb ihrer Arbeit auf einer Ebene der Erfahrung tätig sind, die sie mit den anderen teilen. Diese Einheit ist deshalb eine indirekte, weil sie sich nicht auf den ersten Blick zeigt. Sie entschwindet geradezu unter den Augen der WissenschaftlerInnen im Zuge der wissenschaftlichen Tätigkeit. Sie ist auch deshalb indirekt, weil sie nur indirekt wieder erschlossen werden kann, und zwar durch eine philosophische Reflexion, die nicht so sehr der Theorie, sondern vielmehr der *Praxis* der WissenschaftlerInnen ihr Augenmerk schenkt.

An dieser Stelle möchte ich zu einem zweiten Punkt überleiten. In einem Text aus dem Jahr 1956, einer Einleitung zum Sammelband *Les Philosophes Célèbres*, den Merleau-Ponty herausgegeben hat, beschäftigt er sich ausgehend mit einer Kritik an Hegels Absolutheitsanspruch der westlichen Philosophie mit der Frage nach den Interdependenzen zwischen der abendländischen und der orientalischen bzw. asiatischen Kultur (Orient, Indien, China). Wie zuvor erwähnt, hat Merleau-Ponty auch den Dialog mit der Ethnologie seiner Zeit aufgenommen und gepflegt. In gewisser Weise setzt er den Dialog in diesem Text fort, wenn er sich dort mit dem Unterschied zwischen westlicher und östlicher Philosophie beschäftigt. Als Merleau-Ponty diesen Text verfasste, war es noch gang und gäbe, den außereuropäischen Kulturen einen Mangel an Einheit und begrifflicher Schärfe nachzusagen. Dass beispielsweise das chinesische Denken begrifflich arm ist, wurde durch den Hinweis auf die Aphorismen des Laotse begründet. Vernunft da, Unvernunft dort; Bewusstsein da, Unbewusstsein dort; Philosophie auf der einen Seite, Nicht-Philosophie auf der anderen.

«Was uns die Reisenden über ihre Berührung mit fremden Zivilisationen erzählen, das müßte man auf das Problem der philosophischen Universalität anwenden».⁴²

Es geht nicht mehr an, wie das noch bei Hegel in einem großen systematischen Versuch der Fall war, von einem Primat der europäischen Kultur auszugehen und andere Kulturen an der eigenen Kultur zu messen:

«Der Philosoph kann sich nicht mehr bewußt auf ein absolut radikales Denken berufen oder sich den intellektuellen Besitz der Welt und die Strenge des Begriffs anmaßen».⁴³

Die Philosophie kann nicht mehr universale Wissenschaft sein in dem Sinne, dass sie als Königsdisziplin das Vorrecht der Wahrheit vor den Wahrheiten der anderen Wissenschaften hat. Merleau-Ponty ist überzeugt von der Notwendigkeit, die Philosophie in Frage zu stellen. Dies trifft sowohl auf die Philosophie im Allgemeinen und auch auf seine eigene Philosophie zu. Der Traum (oder die Allmachtsphantase?), die anderen nach den eigenen Maßstäben zu messen, ist ein für allemal ausgeträumt. Es geht nun vielmehr darum, das Eigene vom Anderen, vom Fremden her in Frage stellen zu lassen. In Anspielung an Hegel, der von den «Kindereien» des Orients gesprochen hat, sagt Merleau-Ponty selbstkritisch: «Die 'Kinderei' des Orients hat uns etwas zu sagen, und sei es nur die Enge unserer Ideen als Erwachsene»⁴⁴. So lange es der Fall ist, dass man in einer fremden Kultur auf Eigenes trifft und in der eigenen Kultur auf Fremdes, dann verbietet es sich, «eine geographische Grenze zwischen der Philosophie und der Nicht-Philosophie zu ziehen»⁴⁵. Merleau-Ponty ist es mit seiner Eurozentrismuskritik ernst, indem er das Fremde nicht im Anderen, sondern im Eigenen angelegt findet:

«Auch werden wir zu Ethnologen der eigenen Gesellschaft, wenn wir ihr gegenüber auf Distanz gehen. ... Eine einzigartige Methode: Es geht darum zu lernen, wie man das, was unser ist, als fremd, und das, was uns fremd war, als unsriges betrachtet».⁴⁶

Das heißt, erst wenn wir von den gewohnten Pfaden abgehen, wenn wir abrücken von den gesicherten Wegen, in denen wir uns gewöhnlich bewegen, erschließen sich neue Horizonte des Verstehens. Das Eigene wird anders und auf neue Weise gesehen, wenn wir es von woanders her betrachten. Die moderne Ethnologie des 20. Jahrhunderts hat uns also nicht bloß Erkenntnisse über andere Kulturen vermittelt, sondern sie hat auch einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der eigenen Kultur geleistet. Sie hat uns, ganz im Sinne Merleau-Pontys, die wechselseitigen Implikationen zwischen eigener und fremder Kultur vor Augen geführt.

«Es geht darum, ein generelles Bezugssystem zu errichten, in dem der Gesichtspunkt des Eingeborenen, der Gesichtspunkt des Zivilisierten und ihre wechselseitige Verknüpfung Platz finden, und eine erweiterte Vernunft

auszubilden, die prinzipiell empfänglich ist für Menschen eines anderen Landes und einer anderen Zeit».⁴⁷

Eine erweiterte Vernunft verzichtet auf eine Norm, an der eine andere Vernunft, eine andere Kultur, eine andere Philosophie gemessen wird. Sie zeigt sich in einer Empfänglichkeit für andere Rationalitäten, Kulturen und Philosophien, in der es zu tatsächlichen Begegnungen und zu einem Austausch kommen kann. Denn nur dann, wenn man eine prinzipielle Empfänglichkeit in die Begegnung mit dem Anderen mitbringt, kann man dem Anderen wirklich begegnen. Eine erweiterte Vernunft ist also eine Vernunft, die die erlernten Regeln der Vernunft vorläufig außer Kraft setzt, um unterhalb der Vernunft eine Kraft freizusetzen, die die Logik der Sinnlichkeit den Menschen mit seiner Geburt mit auf den Weg gegeben hat.

Die Infragestellung des Eigenen durch das Andere findet sich in der bereits erwähnten Phänomenologie des Kindes wider. Ist es im einen Fall eine andere Kultur, so geht es in diesem Fall um das Kind als dem Anderen des Erwachsenen. Wie sehr der Philosoph – respektive der Phänomenologe oder die Phänomenologin – Distanz zu sich selbst herstellen muss, kann man Merleau-Pontys Beschäftigung mit der Kinderzeichnung ablesen. Um der Eigenlogik des Kindes gerecht zu werden, so argumentiert er, ist eine veränderte Einstellung zum Kind notwendig. Der Philosoph muss von seinen eigenen Erfahrungen absehen und von den Begriffen der Erwachsenenwelt Abstand nehmen. Mehr noch, man benötigt «eine gegenüber den Unterscheidungen des Erwachsenen neuartige Sprache»⁴⁸. Es muss also nicht nur das Verhältnis zwischen Erwachsenenem und Kind reflektiert werden, man muss sogar das Mittel, mit dessen Hilfe diese Reflexion vollzogen wird, nämlich die *Sprache*, in ihren Grundstrukturen verändern. Mehr noch, eine «neuartige Sprache» muss etabliert werden. Damit wird auf radikale Weise ein Prozess der Selbstinfragestellung in Gang gebracht, die einmal mehr verdeutlicht, wie ernst es Merleau-Ponty mit einem Verzicht der Vorrangstellung des Eigenen über das Andere meint.

«Um sich zu besitzen, muß man damit beginnen, aus sich herauszutreten, und um die Welt selbst zu sehen, muß man sich zunächst von ihr entfernen»⁴⁹, sagt Merleau-Ponty. Der Zugang zum Selbst kann nur über den Umweg zum Anderen gelingen. Nähe ist zu erreichen nur über den Schritt der Distanz. Das teilt übrigens die Philosophie mit der Psychoanalyse und der Arbeit am Unbewussten. Will eine Psychoanalyse ihre Wirkung entfalten können, so müssen die Widerstände gebrochen und eine gewisse Öffnung auf das Ungewisse hin, das Unbekannte, mitunter Bedrohliche gegeben sein. Die Psychoanalyse entfaltet ihre therapeutische Wirkung dann, wenn man das bislang Unbekannte – unerlaubte Phantasien, verdrängte Wünsche und bedrohliche Gefühle – als Teil seiner selbst betrachtet. Was Merleau-Ponty über die Ethnologie sagt, lässt sich wortwörtlich auf die Psychoanalyse übertragen: «Es geht darum zu lernen, wie man das, was unser ist, als fremd, und das, was uns fremd war, als unsriges betrachtet».

Husserl hat gesagt, der Philosoph bzw. Phänomenologe sei der *Funktionär der Menschheit*⁵⁰. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass auch Merleau-Ponty sich noch als ein solcher Funktionär der Menschheit begriffen hat. Doch was Merleau-Ponty von der Überheblichkeit einer Universalwissenschaft unterscheidet, ist, dass sie mit der Infragestellung bei sich selbst anfängt, um von da aus die Welt der Wissenschaft und die Verbindungen zwischen den Wissenschaften neu zu denken.

Fassen wir noch einmal zusammen. Die Frage lautete: Was ist das Charakteristische an Merleau-Pontys Philosophieren? Ich habe mich auf einen sehr augenfälligen Aspekt beschränkt, nämlich auf die Tatsache, dass Merleau-Ponty ein außergewöhnlich stark ausgeprägtes Interesse an anderen Wissenschaften hatte. Ich habe dann gefragt, was seine Beschäftigung mit diesen Disziplinen anleitete. Und ich bin vorläufig zu zwei Schlussfolgerungen gelangt.

Erstens hat die Beschäftigung mit anderen Disziplinen für Merleau-Ponty eine Infragestellung der eigenen Disziplin zur Folge. Dies wiederum wirkt sich auf das Selbstverständnis der Philosophie respektive der Phänomenologie aus. Die Philosophie und die Phänomenologie haben nicht mehr das Recht auf eine Vorrangstellung wissenschaftlicher Deutung. Ethnologie, Psychoanalyse und Kinderpsychologie seiner Zeit haben Merleau-Pontys Selbstverständnis der modernen Phänomenologie nachhaltig geprägt: Das Andere der Kultur (Ethnologie), das Andere des Bewusstseins (Psychoanalyse) und das Andere der Erwachsenenwelt (Kinderpsychologie) haben sein phänomenologisches Selbstverständnisses geprägt. Elitären Philosophien, wie man sie auch im phänomenologischen Feld wieder finden kann, erteilt Merleau-Ponty eine deutliche Absage.

Zweitens habe ich gezeigt, dass Merleau-Ponty mit seinem Interesse an anderen Wissenschaften dem Gedanken einer Gemeinsamkeit aller Wissenschaften auf der Spur war. Diese Gemeinsamkeit besteht in der Tatsache, dass alle Wissenschaften an der Interpretation ein und derselben Welt teilnehmen. Das heißt nicht nur, dass die WissenschaftlerInnen ein und dieselbe Welt interpretieren, sondern dass sie in ihren Interpretationen eine gemeinsame Welt teilen. Das will sagen, dass sie in dem Moment, in dem sie ihrer wissenschaftlichen Arbeit nachgehen, an einer Welt partizipieren, in dem ihre Interpretationen Wirklichkeit werden: an der Lebenswelt, dem Boden aller wissenschaftlichen Betätigung, wie Husserl sagte; an der Welt des Sinnlichen und der sozialen Welt, wie Merleau-Ponty betonte.

4. Modernes Wissenschaftsethos

Aus den genannten zwei Schlussfolgerungen kann abschließend eine allerletzte Schlussfolgerung gezogen werden. Merleau-Pontys Phänomenologie, die als eine Phänomenologie im Durchgang durch andere Wissenschaften bezeichnet werden kann, steht für einen neuartigen und modernen *Wissenschaftsethos*. Dieser zeigt sich besonders sensibel und

empfänglich für die Eigenart wissenschaftlicher Forschung unterschiedlicher Prägung. In ihm drückt sich eine Humanität aus, die von der Forschungsrivalität und Wettbewerbskultur heutiger Wissenschaften nichts wissen will – und wohl auch nichts von so genannten Exzellenzuniversitäten. Er zeugt von einer Anerkennung der Leistungen anderer, die nicht mit einem einfachen Kopfnicken oder Händeschütteln ihr Bewenden hat, sondern getragen ist von der Forderung nach einer aktiven wissenschaftlichen Teilhabe aller. Er ist weit von der Vorstellung einer Wertehierarchie unter den Wissenschaften entfernt. Die Philosophie hat die Oberherrschaft über die anderen Wissenschaften verloren, und das nicht, weil ihr die Mittel für eine universale Wissenschaft verlustig gegangen sind, sondern weil sie an die Stelle eines exklusiven Denkens ein integrales Denken gesetzt hat; an die Stelle eines linearen Denkens ein struktureles Denken.

Merleau-Pontys Phänomenologie impliziert einen Wissenschaftsethos, der nichts an Aktualität für unsere Zeit eingebüßt hat. Ziemlich genau 100 Jahre nach der von Husserl aufgegriffenen *Krisis der Wissenschaften* sind die Geisteswissenschaften und mit ihr die Philosophie unter dem Druck ökonomischer, wirtschaftlicher und politischer Rahmenbedingungen heute erneut mit der Frage nach der Krise der Geisteswissenschaften, gegenwärtig mehrheitlich «Kulturwissenschaften» genannt, konfrontiert und in einen massiven Rechtfertigungsdruck hineingeraten.⁵¹ Bildungspolitik und Fragen der Finanzierung der Wissenschaften im Allgemeinen, die Bedeutung und der Nutzen der Geisteswissenschaften im Besonderen stehen im Vordergrund insbesondere europäischer Debatten. Es trifft nicht nur die so zynisch bezeichneten «Orchideenfächer», es trifft auch die Philosophie. Obwohl Merleau-Ponty für die Philosophie keine Vorrangstellung mehr reklamiert, sich gewissermaßen selbst zurücknimmt, lässt sich mittels seiner Interpretation der Wissenschaften eine Gleichwertigkeit der Wissenschaften ableiten, die es nicht erlaubt, die Wissenschaften ungleichwertig zu behandeln. Wenn es keine übergeordneten und keine untergeordneten Probleme gibt und alle Probleme durch eine *Konzentrität* gekennzeichnet sind, dann gibt es auch keine untergeordneten oder übergeordneten Wissenschaften. Das aber bedeutet, dass die Frage, ob die Philosophie für die Gesellschaft von Nutzen ist, eine fehlgeleitete Frage ist.

Um dieses Wissenschaftsethos aufrechtzuerhalten, ist es notwendig, dass sich die Philosophie und mit ihr die Phänomenologie weiterhin mit anderen Wissenschaftsdisziplinen auseinandersetzt und die Herausforderungen der Entwicklungen in der Wissenschaft annimmt. Es handelt sich um einen Wissenschaftsethos, der im Grunde nicht nur an die Adresse der Philosophie oder gar nur der Phänomenologie gerichtet ist, sondern der an alle Wissenschaften, an die Kunst und die Politik gerichtet werden kann.

References

- ¹ Richir M. Der Sinn der Phänomenologie in «Das Sichtbare und das Unsichtbare». In: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.) *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München: Wilhelm Fink, 1986, S. 86–110, hier S. 86.
- ² Merleau-Ponty M. Überall und nirgends. In: *Zeichen*; hg. von C. Bermes. Hamburg: Felix Meiner, 2007. S. 187.
- ³ Merleau-Ponty, op. cit., S. 184.
- ⁴ Ibid., S. 185.
- ⁵ Merleau-Ponty M. Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie. In: *Vorlesungen I*, übers. von A. Métraux. Berlin: Walter de Gruyter 1973, S. 129–226, hier S. 134.
- ⁶ Merleau-Ponty M. Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge. In: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*; hg. von Chr. Bermes. Hamburg: Felix Meiner, 2003, S. 71–98, hier S. 333 f.
- ⁷ Merleau-Ponty M. *Überall und nirgends...* S. 187.
- ⁸ Merleau-Ponty M. Arbeitsentwurf über die Natur der Wahrnehmung. In ders., *Das Primat der Wahrnehmung*; hg. L. Wiesing, übers. von J. Schröder. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003. S. 7–9.
- ⁹ Ibid., S. 7.
- ¹⁰ Ibid.
- ¹¹ Husserl E. *Husserliana*. Bd. XV. S. 595.
- ¹² Zur Auseinandersetzung Merleau-Pontys mit der Psychoanalyse siehe: Stoller S. Merleau-Pontys Psychoanalyse-Rezeption // *Phänomenologische Forschungen*. 1999. Neue Folge 4/1. S. 43–76.
- ¹³ Siehe: Merleau-Ponty M. *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*; hg. von B. Waldenfels, übers. von A. Kapust. München: Wilhelm Fink, 1994.
- ¹⁴ Merleau-Ponty M. Der Ausdruck und die Kinderzeichnung. In ders.: *Die Prosa der Welt*; hg. von C. Lefort, übers. von R. Giuliani. München: Wilhelm Fink, 1993 (2. Aufl.). S. 163–162.
- ¹⁵ Ibid. S. 164.
- ¹⁶ So bezeichnet von Bernhard Waldenfels im Vorwort des Herausgebers von *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*, hg. von B. Waldenfels, übers. von A. Kapust und B. Liebsch. München: Wilhelm Fink, 1994. S. 12.
- ¹⁷ Merleau-Ponty M. Der Philosoph und die Soziologie. In ders. *Zeichen*, op. cit., S. 139–161.
- ¹⁸ Merleau-Ponty M. Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss. In ders. *Zeichen*, op. cit., S. 163–179.
- ¹⁹ Merleau-Ponty M. Der Zweifel Cézannes. In ders. *Das Auge und der Geist*, op. cit., S. 3–27.
- ²⁰ Merleau-Ponty M. Einstein und die Krise der Vernunft. In ders. *Zeichen*, op. cit., S. 281–289.
- ²¹ Siehe dazu die politischen Hauptwerke: Merleau-Ponty M. *Humanismus und Terror*; übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt/Main: Hain, 1999; Merleau-Ponty M. *Die Abenteuer der Dialektik*; übers. von A. Schmidt, H. Schmitt. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974.
- ²² Bermes C. Einleitung. In: *Das Auge und der Geist*, op. cit. S. XLI.
- ²³ Zentrale Texte diesbezüglich sind: Husserl E. *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, mit einer Einführung von B. Waldenfels, Weinheim: Beltz Athenäum 1995, und ders. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*; hg. von W. Biemel, Hua VI. Zu Husserls Krisis-Schriften siehe: Vetter H. (Hg.) *Krise der*

- Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis? Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Frankfurt/Main [u. a.]: Peter Lang, 1998.
- 24 Merleau-Ponty M. Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie, op. cit., S. 131.
- 25 Ibid.
- 26 Ibid., S. 189. – Merleau-Ponty scheint eine Vorliebe für das Wort «Konvergenz» zu haben; siehe z. B. «Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss», 171, wo er von einer «Konvergenzmethode» spricht, oder das Vorwort Merleau-Pontys in Angelo Hesnarads Buch über die Psychoanalyse (Merleau-Ponty M. Vorwort. In: *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*; hg. von R. Giuliani. München: Wilhelm Fink, 2000, S. 325–331). Vgl. auch «Konvergenz und eine Verwandtschaft zwischen den Fragen» («Überall und nirgends», S. 191). – Vgl. die folgenden Definitionen: «Caractère de deux ou plusieurs trajectoires se réunissant en un point» oder «Une série convergente est celle dont la somme tend vers une limite finie quand le nombre de ses termes augmente indéfiniment» (in: Lalande A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Bd. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, 3. Aufl.).
- 27 Merleau-Ponty M. *Der Philosoph und die Soziologie...* S. 139–161, hier S. 144.
- 28 Merleau-Ponty M. *Überall und nirgends...* S. 187.
- 29 Merleau-Ponty M. *Der Philosoph und die Soziologie...* S. 157 (meine Hervorhebung).
- 30 Ibid., S.160. Siehe auch «Variationen dieser Welt» (*Überall und nirgends...* S. 199) und «Variationen des Menschlichen» (ibid. S. 201).
- 31 Merleau-Ponty M. *Der Mensch und die Wideretzlichkeit der Dinge...* S. 335.
- 32 Zum Antwortcharakter siehe auch ibid., S. 333.
- 33 Merleau-Ponty M. *Der Philosoph und die Soziologie...* S. 144.
- 34 Ibid., S. 145.
- 35 Ich erlaube mir darauf hinzuweisen, dass ich in meiner demnächst erscheinenden Habilitationsschrift den phänomenologischen Begriff der Wiederaufnahme mit dem poststrukturalistischen Begriff der Wiederholung konfrontiert habe (Stoller S. *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologien der Geschlechtlichkeit*. München: Wilhelm Fink, 2009).
- 36 Merleau-Ponty M. *Die Prosa der Welt...* S. 92.
- 37 Ibid., S. 102.
- 38 Ibid.
- 39 Merleau-Ponty M. *Phänomenologie der Wahrnehmung*; übers. von R. Boehm. Berlin: Walter de Gruyter, 1996. S. 466.
- 40 Auch das Wort «konzentrisch» scheint ein Lieblingswort zu sein. Ich habe entdeckt, dass Merleau-Ponty dieses Wort benützt, um die Gesellschaft als Ganze damit zu beschreiben; Merleau-Ponty behauptet, dass die Menschen miteinander «kreisförmig zusammengeschlossen» sind (*Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss...* S. 177). Vgl. auch: «Brennpunkt, in dem die Strahlen vieler Spiegel zusammentreffen» (*Überall und nirgends...* S. 183). Dazu passt, dass Merleau-Ponty manchmal auch von einer *zentripetalen* Richtung spricht.
- 41 Merleau-Ponty M. *Überall und nirgends...* S. 191 (meine Hervorhebung).
- 42 Ibid., S. 202.
- 43 Ibid., S. 199 f.
- 44 Ibid., S. 201.
- 45 Ibid., S. 200.
- 46 Merleau-Ponty M. *Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss...* S. 171 f.
- 47 Ibid., S. 171.
- 48 Merleau-Ponty M. *Keime der Vernunft...* S. 180.
- 49 Merleau-Ponty M. *Überall und nirgends...* S. 228.

- ⁵⁰ Husserl E. *Krisis*, op. cit., S. 15: «Wir sind dessen auch schon dem allgemeinsten nach inne geworden, daß menschliches Philosophieren und seine Ergebnisse im gesamt menschlichen Dasein nichts weniger als die bloße Bedeutung privater und sonstiger beschränkter Kulturzwecke hat. Wir sind also – wie könnten wir davon absehen – in unserem Philosophieren Funktionäre der Menschheit». Merleau-Ponty bezieht sich darauf in seiner Vorlesung *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, op. cit., S. 132 ff.
- ⁵¹ Siehe beispielsweise: Heidbrink L., Welzer H. (Hg.) *Das Ende der Bescheidenheit. Zur Verbesserung der Geistes- und Kulturwissenschaften*. München: C.H. Beck, 2007; und meine Besprechung: Steine des Anstoßes // *Journal Phänomenologie*. 2007. Vol. 28. S. 74–77.