

Darja Springstübe

Über Wahrnehmung und Ausdruck
in der Philosophie Maurice Merleau-Pontys

λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/3330>

Darja Springstübe

Über Wahrnehmung und Ausdruck
in der Philosophie Maurice Merleau-Pontys

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2013

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-3330-4

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 (0)30 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 42 85 10 92
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

Othello gewidmet

„Die Erfahrung antizipiert die Philosophie, wie Philosophie nur erhellte
Erfahrung ist.“

Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 88.

INHALTSVERZEICHNIS

Danksagung.....	7
Einleitung.....	9
1. Die leibliche Existenz.....	19
1.1 Verhalten und Handlung.....	21
1.2 Struktur und Gestalt.....	24
1.3 Der Leib.....	27
2. Die Wahrnehmung.....	33
2.1 Die individuelle Perspektive.....	35
2.2 Wahrheit und Wirklichkeit.....	38
2.3 Sinn und Sinne.....	41
2.4 Das leibliche Bewusstsein.....	45
2.5 Das theoretische Bewusstsein.....	49
3. Von der Wahrnehmung zum Ausdruck	53
3.1 Ursprüngliche und sekundäre Ausdrücke.....	56
3.2 Der sprachliche Ausdruck.....	62
3.3 Sinn und Bedeutung.....	67

4. Philosophie des Ausdrucks	73
4.1 Kohärente Deformierung.....	75
4.2 Das Ereignis der Stiftung.....	79
4.3 Der Stil.....	86
4.4 Ausdruck und Wahrheit.....	91
5. Sprechen als Ausdruck	97
5.1 Sprechakt und Sprachsystem.....	98
5.2 Ein Gefüge von Relationen.....	102
5.3 Bedeutung und Bedeutsamkeit.....	108
6. Die verschiedenen Ausdrucksformen	115
6.1 Primäre und mimetische Expressivität.....	116
6.2 Cassirers Philosophie der symbolischen Formen.....	122
6.3 Kontinuität und Funktionsbruch.....	132
6.4 Das Phänomen des Ausdrucks.....	141
6.5 Malerei und Sprache.....	143
6.6 Sprache, Sprechen und sprachliche Ausdrücke.....	153
7. Wahrnehmung und Ausdruck	161
7.1 Imaginationen und Symbole.....	165
7.2 Bewusstsein und Geist.....	169
7.3 Die symbolische Struktur der Wahrnehmung.....	175
7.4 Der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Ausdruck.....	181
7.5 Wahrnehmung und Ausdruck im Spätwerk.....	184
Fazit	191
Literaturverzeichnis	195

DANKSAGUNG

Einer schönen Tradition folgend möchte ich mich an dieser Stelle bei all denen bedanken, die mich während der Abfassung dieser Arbeit auf die eine oder anderen Weise unterstützt haben. Zu besonderem Dank bin ich Prof. Dr. Oswald Schwemmer verpflichtet, der mir immer wieder neue Perspektiven aufzeigte, diese Arbeit mit konstruktiver Kritik begleitete und nicht zuletzt das Erstgutachten für meine Promotionsschrift anfertigte. Mein Dank gilt ebenfalls Prof. Dr. Christian Möckel; für unzählige Hinweise und Ratschläge, seine außerordentliche Hilfsbereitschaft sowie seine Bereitwilligkeit, das Zweitgutachten für diese Arbeit zu übernehmen. Verschiedenste Anregungen der Teilnehmer¹ des Examenskolloquiums von Prof. Dr. Oswald Schwemmer haben Eingang in diese Arbeit gefunden, insbesondere bedanke ich mich bei Dr. Nicoletta Grillo, Viola Nordsieck und Sylvia Ulbrich für unzählige Hinweise und ausführliche Gespräche.

Ausdrücklich möchte ich mich auch bei der FAZIT-Stiftung bedanken, die mir durch ein Promotionsstipendium das Verfassen dieser Arbeit überhaupt nur ermöglicht und zudem den Druck dieser Arbeit finanziell unterstützt hat.

Juliane Petersen danke ich herzlich fürs Korrekturlesen; Othello Maurer für seine jahrelange Unterstützung, seine unerschöpfliche Geduld und dass er nie daran gezweifelt hat diese Schrift eines Tages in den Händen zu halten. Ihm ist deshalb diese Arbeit gewidmet.

1 Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird in dieser Arbeit die männliche Schreibweise verwendet. Selbstverständlich ist damit sowohl die weibliche als auch die männliche Form gemeint.

Die vorliegende Arbeit wurde im Februar 2012 an der Philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität zu Berlin (Dekan: Prof. Michael Seadle, PhD) als Dissertation eingereicht. Die Disputation fand am 9. Mai 2012 statt.

EINLEITUNG

Die erste Begegnung mit den Schriften Maurice Merleau-Pontys ist zumeist von Faszination geprägt; einer Faszination, die sich sowohl aus dem äußerst vielfältigen Themenspektrum als auch aus einer gewissen Dunkelheit in Detailfragen speist. Nicht selten folgt dieser ersten Begeisterung jedoch eine spätere Ernüchterung, welche vor allem in den zahlreichen Ungenauigkeiten und einer gewissen Einseitigkeit in der Argumentation begründet ist. Auch Merleau-Pontys metaphernreiche Sprache, die kaum jemals die eigenen Begriffe erläutert, trägt nicht zur Erhellung dieser „Dunkelheiten“² bei.

Ich möchte mit dieser Arbeit einen Weg durch Merleau-Pontys vielschichtiges Werk³ weisen, indem ich mich ihm mit einer konkreten Fragestellung nähere. Im Zentrum stehen dabei zwei Phänomene, welche als *die* zentralen Themen von Merleau-Pontys Philosophie betrachtet werden können: die Wahrnehmung und der Ausdruck. Ich möchte an dieser Stelle aber keine Analyse von zwei einzelnen Phänomenen liefern, vielmehr steht ihre Verbindung und ihr Zusammenspiel, ihre Gemeinsamkeiten und ihre Unterschiede im Fokus meiner Arbeit.

2 Thomas Fritz schreibt über die Schwierigkeit, Merleau-Pontys Philosophie Gerechtigkeit widerfahren zu lassen: „Schwer ist es, ihn nicht aufgrund seiner fabelhaften Intentionen zu schnell zu affirmieren und ihn aufgrund der Dunkelheiten, die seine Versuche der Verwirklichung dieser Intentionen umfängen, nicht zu schnell zu verwerfen.“ Thomas Fritz, *Eine Philosophie inkarnierter Vernunft*, S. 11.

3 „Merleau-Pontys Werke, zumal die frühen, gleichen in vielfacher Hinsicht Palimpsesten, in denen sich verschiedene Schichten überlagern. Es gibt keine geradlinige und eindeutige Entwicklung und erst recht kein geschlossenes System, an das man sich halten könnte.“ Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, S. 57.

Obwohl unumstritten ist, dass bestimmte Themen – wie eben die Wahrnehmung und der Ausdruck – Merleau-Pontys Schaffen zeitlebens prägen, so ist doch auch gemeinhin Konsens, dass seine Herangehensweise sich mit der Zeit grundlegend wandelt. Dabei wird sein Werk in der Regel in drei Schaffensphasen unterteilt. Der frühen „phänomenologischen Phase“ bis zur Veröffentlichung der *Phänomenologie der Wahrnehmung* 1945 – und zumeist wird *Die Struktur des Verhaltens* als Frühwerk auch hierzu gerechnet – folgt eine „strukturalistische Phase“, die insbesondere in „Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens“ und *Die Prosa der Welt* ihren Ausdruck findet. Die letzten Werke Merleau-Pontys, ungefähr ab 1952/53, werden im Allgemeinen einer „ontologischen Phase“ zugehörig betrachtet. *Das Sichtbare und das Unsichtbare* sowie die Aufsätze „Das Auge und der Geist“ und „Der Philosoph und sein Schatten“ sind hierfür die zentralen Werke.⁴ Entsprechend dieser Schaffensperioden lassen sich einige Hauptströmungen der Rezeption ausmachen:

Im französischen, englischen und italienischen Sprachraum steht zumeist das Spätwerk Merleau-Pontys im Fokus der Aufmerksamkeit. Forscher wie Renaud Barbaras, Gary Brent Madison und Mauro Carbone werten *Das Sichtbare und das Unsichtbare* als das zentrale Werk, in welchem die Themen der *Phänomenologie der Wahrnehmung* in ihrer vollständigen Form realisiert werden.⁵ Das im Spätwerk beschriebene Ausdrucksphänomen wird hier zumeist aus ästhetischer und kunsttheoretischer Perspektive untersucht.⁶ Dadurch treten allerdings die Unterschiede zwischen den frühen und den mittleren Schriften in den Hintergrund.

4 S. beispielhaft Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 147f.

5 „S’il est évident que l’œuvre du dernier Merleau-Ponty est l’accomplissement philosophique du projet de la *Phénoménologie de la perception*.“ Renaud Barbaras, *Le Tournant de l’Expérience*, S. 201.

S. auch Renaud Barbaras, *De l’être du phénomène*; Gary Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*; Mauro Carbone, *The Thinking of the Sensible*; Françoise Dastur, *Chair et Langage*. Zu erwähnen ist ebenfalls die von Barbaras, Carbone und Leonard Lawlor herausgegebene dreisprachige Zeitschrift *Chiasmi International*, die sich vor allem mit dem Einfluss von Merleau-Pontys später Philosophie befasst. Auch die mit dem internationalen Merleau-Ponty Circle in Rhode Island assoziierten Forscher setzen sich zumeist mit dem Spätwerk auseinander.

6 Vgl. dazu beispielsweise Jenny Slatman, *L’expression au-delà de la représentation*; Alessandro Delcò, *Merleau-Ponty et l’expérience de la création*; Galen A. Johnson, *The Retrieval of the Beautiful*.

Andererseits gibt es eine gegenläufige Tendenz, die sich vor allem auf den englischen Sprachraum sowie die skandinavischen Länder konzentriert. Hier werden die über ihre Zeit hinausweisenden Befunde der *Phänomenologie der Wahrnehmung* hervorgehoben. Diese zumeist interdisziplinären Forschungen, die eine phänomenologische Perspektive einer Philosophie des Geistes erarbeiten, streben aber keine philosophische Analyse der Schriften Merleau-Pontys an. Vielmehr wird der umgekehrte Weg beschritten und moderne empirische Erkenntnisse etwa der Psychologie und Neurologie verifizieren quasi im Nachhinein einzelne Aussagen der *Phänomenologie der Wahrnehmung*.⁷

Diese beiden Strömungen in der Sekundärliteratur sorgen dafür, dass es einerseits Untersuchungen zur Wahrnehmung gibt⁸ und andererseits – meist in ästhetisch orientierten Werken – zum Ausdrucksphänomen. Doch gibt es nur sehr wenige Werke, die ausdrücklich auf das Zusammenspiel beider eingehen. Eine Ausnahme bildet hier die Untersuchung von László Tengelyi, in welcher Merleau-Ponty allerdings nur ein Referenzautor unter Vielen ist und deshalb die verschiedenen Herangehensweisen und Fragestellungen seiner einzelnen Werke nicht genügend berücksichtigt werden und seine Philosophie als ein Gesamtsystem betrachtet wird, dessen Widersprüche allzu glatt geschliffen werden.⁹ Zu erwähnen ist auch der kurze aber sehr aufschlussreiche Aufsatz von Jacques Taminiaux, der das Zusammenspiel von Wahrnehmung und Ausdruck vor allem als Thema formuliert ohne diese Untersuchung selbst zu leisten.¹⁰ Insgesamt wird in der deutschsprachigen Sekundärliteratur – vor allem in Folge der großen Verdienste von Bernhard Waldenfels, dessen Einfluss in der Sekundärliteratur weithin spürbar ist – zumeist das gesamte Werk in seiner Einheit betont. Oft wird sich Merleau-Pontys Werk von einer bestimmten

7 S. dazu beispielsweise Shaun Gallagher, Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind*; Shaun Gallagher, Daniel Schmicking (Hg.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* sowie die Arbeiten des *Center for Subjectivity Research* der Universität Kopenhagen.

Natürlich gibt es über die grobe Skizzierung dieser beiden Strömungen hinaus auch andere Zugänge zum Werk des französischen Phänomenologen, beispielhaft sei hier James Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty* genannt, welches Merleau-Pontys Werk, unter Berücksichtigung der Unterschiede seiner verschiedenen Schaffensperioden zwischen Phänomenologie und Strukturalismus verortet.

8 „Kein Zweifel: der direkte Zugang zum Mittelpunkt des Œuvres führt über die Wahrnehmungstheorie.“ Alexandre Métraux, „Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys“, S. 219. S. auch Silvia Stoller, *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty*.

9 László Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, v.a. S. 201ff.

10 Jacques Taminiaux, „Über Erfahrung, Ausdruck und Struktur“.

Thematik wie etwa der Sprache¹¹ oder dem Fremden¹² aus genähert oder seine Philosophie wird insgesamt aus ästhetischer Perspektive betrachtet.¹³

Ausgangspunkt dieser Arbeit hingegen wird es sein, die Herangehensweise Merleau-Pontys in seinen verschiedenen Schriften im Detail aufzuzeigen und dabei zugleich die Fragestellungen dieser Einzeluntersuchungen zu thematisieren. Bereits in seinem ersten Werk – *Die Struktur des Verhaltens* – untersucht Merleau-Ponty das menschliche Verhalten im Wahrnehmen und Ausdrucksverhalten. Im Anschluss daran widmet er sich in seinem nächsten Buch einer ausführlichen *Phänomenologie der Wahrnehmung*; diese Schrift bildet deshalb den ersten Schwerpunkt meiner Arbeit. Sie ist das zentrale Werk seiner frühen Jahre und enthält grundlegende Beschreibungen des Wahrnehmungsphänomens.

In den Jahren nach der *Phänomenologie der Wahrnehmung* verändert sich Merleau-Pontys Herangehensweise an den Ausdruck, welchen er ursprünglich komplementär zur Wahrnehmung als ausdrückendes Handeln zu untersuchen beabsichtigte. Allerdings werden diese Änderungen – die in einer ersten Charakterisierung als Übergang vom ausdrückenden Verhalten zum Ausdruckphänomen skizziert werden können – von Merleau-Ponty selbst kaum explizit gemacht, sondern zeigen sich in langsamen und unthematisierten Verschiebungen. Diesen langsamen Abwandlungen werde ich in einigen Punkten im Detail nachspüren, da sie für viele der auftauchenden Probleme aufschlussreich sind. Ein zweiter Fokus meiner Arbeit liegt also auf der mittleren Phase von Merleau-Pontys Schriften. Entscheidend ist, dass diese zweite Schaffensperiode nur in ihrer Entwicklung von den frühen Werken her verstanden werden kann.¹⁴ In der Analyse dieser Verschiebungen werde ich auf die wichtige

11 S. etwa Regula Giuliani-Tagmann, *Sprache und Erfahrung in den Schriften von Maurice Merleau-Ponty*; Ilina Gregori, *Merleau-Pontys Phänomenologie der Sprache*.

12 So vor allem Bernhard Waldenfels der u.a. im Anschluss an Merleau-Ponty eine „Phänomenologie des Fremden“ entwickelt, in der das Fremde als Herausforderung gesehen wird welches nicht verstanden, sondern dem sich nur durch eine Antwort genähert werden kann. Vgl. beispielsweise Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden; Antwortregister*.

13 Vgl. dazu die Arbeiten von Lambert Wiesing sowie einen Sammelband zu Merleau-Pontys hundertstem Geburtstag: Antje Kapust, Bernhard Waldenfels (Hg.), *Kunst. Bild. Wahrnehmung. Blick*.

14 Auch Bernhard Waldenfels beschreibt *Die Prosa der Welt* in seiner Einleitung als „ein Werk des Übergangs, das auf vielfache Weise voraus- und zurückverweist, Altes und Neues mischt und in kühner Engführung Themen zusammenführt, die sonst einfach unvermittelt nebeneinander herlaufen“. Bernhard Waldenfels, „Einleitung zur deutschen Ausgabe“, S. 12.

Rolle des Bedeutungsbegriffs eingehen. Wie wir sehen werden, lassen sich diese thematischen Veränderungen als Übergang von einer leibzentrierten Wahrnehmungsphilosophie – in der „Bedeutung“ die Bedeutsamkeit unserer Erfahrung meint – zu einer Philosophie der bedeutungsvollen Strukturen veranschaulichen.

Indem ich die beiden Phasen seiner Philosophie sowie deren Übergang untersuche, möchte ich zugleich zwei Kritikpunkte an Merleau-Pontys Ausführungen formulieren. Einerseits geht er meines Erachtens nicht genügend auf die unterschiedliche Struktur von wahrnehmendem und ausdrückendem Verhalten ein. Dadurch werden die grundlegenden Unterschiede nicht deutlich und er wird deshalb letztendlich beiden Formen des Verhaltens nicht gerecht. Andererseits werde ich zeigen, dass er aufgrund dieser fehlenden Unterscheidung auch das Zusammenspiel der beiden Phänomene nicht angemessen beschreiben kann. Es geht mir dabei auch darum, die Kontinuität sowie die Zusammengehörigkeit von Merleau-Pontys frühen und mittleren Werken aufzuzeigen.

Die Schriften aus seinen letzten Lebensjahren – *Das Sichtbare und das Unsichtbare* sowie der Aufsatz „Das Auge und der Geist“ – befassen sich ebenfalls mit dem Verhältnis von Mensch und Welt. Allerdings stehen diese späten Schriften nicht im Fokus meiner Arbeit, denn trotz der ähnlichen Thematik verändert Merleau-Ponty seine Herangehensweise dort grundlegend. Es geht ihm nun nicht mehr um das konkrete Verhalten des Menschen, sondern um dessen ontologische Grundlagen. Eine ausführliche Betrachtung auch dieser Schriften hätte den Rahmen meiner Arbeit sowohl thematisch als auch vom Umfang gesprengt. Ich werde aber in einem abschließenden Kapitel einen Ausblick geben, inwiefern meine Kritik und Ergänzungen von Merleau-Pontys Philosophie auch für sein Spätwerk relevant sind. Darüber hinaus hat Merleau-Ponty während der gesamten Zeit seines Schaffens eine Reihe von politischen Schriften verfasst, die für unsere Fragestellung nur eine untergeordnete Rolle spielen und zu denen ich nur in einzelnen Fällen einen Bezug herstelle.

Ich werde in meinen Untersuchungen Merleau-Pontys Ausführungen so weit wie möglich folgen und zunächst versuchen, seinem Werk selbst gerecht zu werden. Damit dies gelingt ist es an vielen Stellen nötig, seine sich stetig

wandelnden Begriffe¹⁵ zu spezifizieren und seine Ausführungen genauer zu differenzieren. Meine Interpretation ist eine wohlwollende, die versucht das Potential von Merleau-Pontys Philosophie auszuschöpfen. Dies führt aber nicht zwangsläufig zu einer Blindheit für die vorhandenen Schwierigkeiten. Ich werde die Probleme, auf die ich in meinen Untersuchungen stoße, darlegen und versuchen, sie innerhalb von Merleau-Pontys Gedankengängen zu verorten. Doch auch diese z.T. bedeutenden Schwierigkeiten sollen nicht zu einer Diskreditierung der beschriebenen Philosophie dienen. Wie wir sehen werden, bestehen diese Probleme zumeist darin, dass Merleau-Ponty bestimmte Bereiche aus seinen Ausführungen gänzlich ausklammert. Insbesondere die Nichtthematisierung der geistigen Aspekte der menschlichen Existenz ist problematisch und führt in seinen Schriften zu zahlreichen Ungenauigkeiten. Grundlegendes Thema in Merleau-Pontys Philosophie ist die Betonung der Einheit von Körper und Geist im Leib, die Existenz des Menschen ist für ihn eine leibliche. Dabei lässt er aber die mögliche geistige Verarbeitung der leiblichen Erfahrung in theoretischem Wissen, als Vorstellung oder Erinnerung vollkommen unthematisiert. Ich werde deshalb in meiner Arbeit auf die Notwendigkeit der Berücksichtigung dieser Phänomene auch innerhalb von Merleau-Pontys Philosophie hinweisen. Es geht mir darum, die problematischen Punkte in seiner Philosophie aufzuzeigen und Ergänzungen vorzuschlagen. Oft ist es hierfür nötig, Merleau-Pontys Interpretation einiger Passagen aus Edmund Husserls, Ferdinand de Saussures, Jean-Paul Sartres oder Ernst Cassirers Schriften im Einzelnen nachzuvollziehen. Die Darlegung von seinen zumeist sehr eigenwilligen Interpretationen¹⁶ hilft, Missverständnisse aufzuklären und zugleich die Verschiebungen in Merleau-Pontys eigener Philosophie zu illustrieren.

15 Elizabeth A. Behnke spricht treffend vom „chameleon concept“. Elizabeth A. Behnke, „Merleau-Ponty’s Ontological Reading of Constitution“, S. 32.

16 Xavier Tilliette schreibt über Merleau-Pontys Umgang mit den Werken Anderer: „En réalité il ne s’employait pas à un défrichage minutieux, mais il repérait des passages, des formules qui électrisaient sa propre méditation. Il n’était pas, il ne voulait pas être un scoliaste ni même un historien de la philosophie. [...] Sa lecture était sélective, et néanmoins attentive. Lorsqu’un texte l’avait frappé, il prenait la plume, il rédigeait une sorte de libre commentaire, greffait sa pensée sur celle d’autrui et lui imprimait sa marque. Je tiens ces détails sur la manière de travailler de Merleau-Ponty d’une conversation déjà ancienne avec le professeur Gerhard Funke, de Mayence, qui était alors – en 1938 – lecteur-répétiteur à la rue d’Ulm aux côtés de son collègue français.“ Xavier Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l’homme*, S. 21.

Für die Beschreibung der geistigen Aspekte der menschlichen Existenz greife ich vor allem auf Ausführungen von Ernst Cassirer und Susanne Langer zurück. Dabei ist es mir nicht möglich, den Ausführungen dieser beiden Denker wirklich gerecht zu werden. Ihre Gedankensysteme können nur dargestellt werden insofern dies für das Verständnis der von mir angeführten Probleme notwendig ist. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen bietet sich für diese Ergänzung in ausgezeichneter Weise an: Merleau-Ponty kann in gewisser Hinsicht als Nachfolger und Weiterdenker von Cassirer gesehen werden, mit Sicherheit schuldet ihm seine Philosophie mehr als Merleau-Ponty selbst zugibt. Allerdings findet sich bei Merleau-Ponty eine starke Fokussierung auf den Leib, während Cassirer sich auf die geistigen Aspekte der menschlichen Existenz konzentriert. Deshalb können Cassirers Ausführungen helfen, diese Phänomene auch innerhalb von Merleau-Pontys Philosophie zu verorten. Susannes Langers Arbeiten wiederum führen einige Gedanken Cassirers – den sie in seinem Exil in New York auch persönlich kennenlernt¹⁷ – weiter aus, setzen aber zugleich andere Schwerpunkte, so dass sie sich hervorragend als Fortsetzung und Ergänzung zu Cassirers Symbolphilosophie anbieten. Zentral für meine Argumentation ist zudem Norbert Meuters Arbeit zum Ausdrucksphänomen. Sie ermöglicht eine Brücke von Merleau-Pontys leibzentrierter Philosophie zu Cassirers metaphysisch geprägtem Gedankengut zu schlagen.

In den ersten beiden Kapiteln werde ich Merleau-Pontys Beschreibungen des leiblichen Zur-Welt-seins sowie des Phänomens der Wahrnehmung erläutern. Mir geht es zugleich darum, seine Herangehensweise innerhalb der damaligen Strömungen der Psychologie sowie der Philosophie einzuordnen und seine wichtigsten Quellen aufzuzeigen. Dabei wird deutlich, dass Merleau-Pontys Konzentration auf die leibliche Existenz des Menschen schon in seinen Beschreibungen der Wahrnehmung problematisch ist. Ein Vergleich mit Susannes Langers Ausführungen zeigt, dass Merleau-Pontys Verständnis des Erfahrungsbewusstseins und der bewussten Wahrnehmung nicht detailliert genug sind, um auch die analytisch-distanzierte Form der Wahrnehmung zu beschreiben.

Anschließend gebe ich einen Überblick über Merleau-Pontys erste Ansätze einer Ausdrucksphilosophie, welche sich bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* finden. Ich werde insbesondere darauf eingehen inwiefern

17 Vgl. Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, S. 317; Rolf Lachmann, *Susanne K. Langer*, S. 24f.

seine Ausführungen einer leibzentrierten Sprachphilosophie sowie sein Konzept der inkarnierten Bedeutung dem Phänomen Sprache tatsächlich gerecht werden können. Der Zusammenhang und die Kontinuität von Wahrnehmung und Ausdruck bilden dabei einen zentralen Teil meiner Untersuchungen (Kapitel 3).

Die Weiterentwicklung dieser ersten Thematisierung des Ausdrucks zu einer genuinen Ausdrucksphilosophie in *Die Prosa der Welt* und „Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens“, die mit der Verschiebung der leiborientierten Philosophie zu einer Philosophie der Strukturen einhergeht, beschreibe ich im vierten Kapitel. Dabei werde ich auch untersuchen, wie viel von Merleau-Pontys Ausführungen auf André Malraux und vor allem auf Edmund Husserl zurückzuführen sind.

Ergänzend dazu betrachte ich im fünften Kapitel Merleau-Pontys verändertes Verständnis der Sprache, welches mit einem ebenfalls revidierten Bedeutungsbegriff einhergeht. Im Zentrum steht hier seine sehr eigenwillige Saussure-Rezeption, die viele der Missverständnisse und Ungenauigkeiten in Merleau-Pontys Sprachphilosophie erklären kann.

Um systematisch aufzeigen zu können, was genau Merleau-Ponty unter „Ausdruck“ versteht und wie der von ihm beschriebene Ausdruck innerhalb des menschlichen Ausdrucksspektrums eingeordnet werden kann, werde ich mich im sechsten Kapitel ein Stück weit von seinen Ausführungen entfernen. Anhand von Norbert Meuters *Anthropologie des Ausdrucks* und Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen kann das von Merleau-Ponty beschriebene Ausdrucksphänomen genauer bestimmt werden. Im Anschluss werde ich diese Ergebnisse anwenden, um die von Merleau-Ponty herangezogene Parallele von Malerei und Sprache sowie den Umfang der von ihm angeführten „sprachlichen Ausdrücke“ kritisch zu hinterfragen.

Im abschließenden siebten Kapitel werde ich die bisherigen Ergebnisse resümieren und das Zusammenwirken von Wahrnehmung und Ausdruck beschreiben. Meine Skizze des von Merleau-Ponty nicht thematisierten theoretischen Bewusstseins wird es ermöglichen, seine Untersuchungen zur Wahrnehmung und zum Ausdruck näher zusammen zu rücken.

Ganz allgemein hoffe ich mit dieser Untersuchung zu zeigen, dass es in der Philosophie des nach Meinung Paul Ricœurs „größten, französischen Phänomenologen“¹⁸ noch manch einen Schatz zu entdecken gibt – und dass sich

18 Paul Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus*, S. 150, Anm. 6.

diese Schätze auch an Orten finden lassen, an denen bisher noch nicht allzu tief gegraben worden ist.

1. DIE LEIBLICHE EXISTENZ

Im Zentrum der ersten beiden Werke Maurice Merleau-Pontys steht das Bestreben, „ein Verständnis zu gewinnen von den Beziehungen zwischen dem Bewußtsein und der Natur“¹⁹. Bereits seit Anfang der 1930er Jahre hat Merleau-Ponty sich in seinen Untersuchungen dem Wesen der Wahrnehmung gewidmet, 1934 meldet er offiziell zwei Themen für sein Doktorat an: „La nature de la perception“ und „Le problème de la perception dans la phénoménologie et dans la »Gestaltpsychologie«“. Aus letzterem Thema entsteht nach einigen Änderungen *Die Struktur des Verhaltens* – bereits 1938 abgeschlossen und 1942 herausgegeben. Das zweite Thema mündet in der 1945 erschienenen *Phänomenologie der Wahrnehmung*.

Beide Werke nehmen ihren Ausgang von einem zerklüfteten theoretischen Feld: Auf der einen Seite stehen empiristische Theorien, die die Welt als etwas rein Äußerliches betrachten und komplexe Vorgänge in einfache und kausal verknüpfte Elemente auflösen; auf der anderen Seite hingegen intellektualistische Überzeugungen, die das Bewusstsein als innerlich und transparent ansehen. Nach Ansicht Merleau-Pontys entgeht beiden Theorien aber die spezifische Eigenart der menschlichen Existenz, denn beide bleiben der klassischen Dichotomie von Geist und Körper verhaftet, die er selbst ablehnt. Auf der Suche nach einem eigenen Ansatz konfrontiert Merleau-Ponty diese beiden klassischen Positionen miteinander. Während sich in *Die Struktur des*

19 Merleau-Ponty SdV, S 1. Eine Übersicht der Siglen findet sich zu Beginn des Literaturverzeichnisses. Für eine bessere Lesbarkeit werde ich – soweit vorhanden – auf deutsche Übersetzungen der hier verwendeten Werke zurückgreifen. Bei missverständlichen oder unglücklichen Übersetzungen finden sich die betreffenden Stellen zusätzlich in der Originalsprache in eckigen Klammern dahinter.

Verhaltens die gesuchte Alternative erst vage andeutet – Merleau-Ponty verbleibt hier größtenteils bei einer Kritik der bestehenden Ansätze – so folgt er in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* schon mit größerer Bestimmtheit seinem eigenen Pfad, den er selbst als „existentielle Analyse“ bezeichnet.²⁰

Im Zentrum seines ersten Werkes steht das menschliche Verhalten. Dieses bietet für Merleau-Ponty die Möglichkeit, den Dualismus von psychologischen Innenvorgängen und mechanischen Außenvorgängen zu überwinden. Verhalten darf nicht im Gegensatz zum Bewusstsein betrachtet werden, vielmehr ist das Bewusstsein eine Struktur des Verhaltens.²¹ In einer Neuinterpretation zahlreicher Versuche der Gestalttheorie zeigt er auf, dass kein Verhalten eine bloße Reaktion auf einen Reiz ist, sondern dass unser gesamtes Verhalten stets in einen bedeutsamen Zusammenhang eingefügt ist.

Sein zweites Werk – die *Phänomenologie der Wahrnehmung* – befasst sich mit der Erfahrung vor jeder erkenntnistheoretischen Konstruktion. Dafür wählt Merleau-Ponty die Perspektive der Innensicht des Individuums im Verhältnis zu dessen eigenen Erfahrungen. Merleau-Ponty betont, dass Wahrnehmen kein Zusammenfügen von bedeutungslosen Abbildern der Wirklichkeit ist. Jede Wahrnehmung ist bereits an einen Sinn gebunden, welcher aus dem individuellen Verhältnis zur Welt entsteht. Die Philosophie – wie jede andere Wissenschaft – nimmt ihren Anfang bei der Beschreibung der Erfahrung. Merleau-Ponty folgt damit dem Ansatz Edmund Husserls, sich bei der Betrachtung der Dinge an das zu halten, was uns in der Erfahrung gegeben ist²², und nimmt im Gegensatz zur Untersuchung verhaltenstheoretischer Ansätze in *Die Struktur des Verhaltens* eine entschieden phänomenologische Position ein.

Die unterschiedliche Vorgehensweise beider Werke wird durch den jeweiligen Begriffsapparat noch unterstrichen. In *Die Struktur des Verhaltens* ist der Autor noch auf der Suche nach eigenen Begriffen, vielfach versucht er traditionelle Konzepte durch adjektivische Attribute umzudeuten und konträre Begriffe einander anzunähern, um seinen „dritten Weg“ in Worte fassen zu

20 Merleau-Ponty PhW, S. 165.

21 Vgl. Merleau-Ponty SdV, S. 3.

22 In den *Ideen* von 1913 formuliert Husserl sein „Prinzip aller Prinzipien“ folgendermaßen: „daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der »Intuition« originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.“ Hua III/1, S. 51.

können. Insgesamt ist die *Phänomenologie der Wahrnehmung* das reifere Werk, in welchem die philosophische Haltung des Autors deutlicher wird. *Die Struktur des Verhaltens* hat deshalb auch nie den Bekanntheitsgrad der zweiten Schrift erlangt. Doch trotz dieser Unterschiede ist die enge inhaltliche Kontinuität dieser beiden Werke zu betonen.²³ In beiden sucht Merleau-Ponty die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt, Leib und Geist, Innen und Außen zu überwinden. Er selbst schreibt später, er habe in *Die Struktur des Verhaltens* den Menschen „von außen“ betrachtet, in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* sich „in das Innere des Subjekts versetzt“.²⁴ Übergreifendes Thema ist die Beschreibung der menschlichen Existenz; dieser wird sich von zwei verschiedenen Seiten genähert.

1.1 Verhalten und Handlung

Umfassendes Thema von *Die Struktur des Verhaltens* ist also das menschliche Verhalten. Allerdings stoßen wir hier sogleich auf eine erste Schwierigkeit, denn Merleau-Ponty reflektiert kaum auf seine eigene Terminologie. Deshalb ist es wichtig zunächst grundsätzlich auf den Begriff „Verhalten“ (frz.: *comportement*) sowie dessen spezifische Verwendung bei Merleau-Ponty einzugehen.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde der Verhaltensbegriff in der Psychologie eingeführt, um sich von den metaphysischen Konzepten der Innerlichkeit abzusetzen. Er ist die zusammenfassende Bezeichnung für alle beobachtbaren und messbaren Aktivitäten des lebendigen Organismus. Insbesondere innerhalb behavioristischer Strömungen wird das *Verhalten* als eine Reaktion auf einen Reiz verstanden. *Handlungen* hingegen stellen eine besonde-

23 Tilliette schreibt, dass beide Werke mehr oder weniger heimlich miteinander kommunizieren. Vgl. Xavier Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, S. 20. Die Komplementarität der Vorgehensweisen der ersten beiden Werke wird auch von Luce Fontaine-De Visscher, *Phénomène ou structure* sowie Klaus Boer, *Maurice Merleau-Ponty* hervorgehoben.

24 Merleau-Ponty schreibt rückblickend, dass er in seinem ersten Werk das „Auftreten wahrnehmender Verhaltensweisen“ vor Augen geführt, in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* sich dagegen in ihnen eingerichtet hat. Merleau-Ponty Kand, S. 101. Waldenfels nennt die Perspektive in *Die Struktur des Verhaltens* die eines „fremden Zuschauers“, Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 159.

re Art von Verhalten dar. Sie sind zielgerichtete, strukturierte und dadurch abgehobene Bewegungsabfolgen, welche bewusst kontrolliert ausgeführt werden, um eine Änderung der Situation herbeizuführen. Das *Wörterbuch Psychologie* etwa beschreibt hier eine klare Trennung:

„Handlung unterscheidet sich von Verhalten durch seinen bewußten Bezug zu Zielvorstellungen, dem Bedürfnis nach Zielerreichung, durch das begleitende Abwägen von Erwartungen in Bezug auf die Entscheidungsmöglichkeiten und ihre Konsequenzen, durch die gedankliche Vorwegnahme bestimmter Handlungsschritte (Pläne) und die fortlaufende Einbeziehung von Rückmeldungen vor der Entscheidung über die folgenden Schritte.“²⁵

Indem Handlungen auf Motivationen zurückgeführt werden, beziehen sie genau die inneren Prozesse ein, welche die Behavioristen mit dem Verhaltensbegriff aus der Psychologie auszuschließen versuchten. In der Unterscheidung der Begriffe gilt aber zu beachten, dass sie aus unterschiedlichen Epochen stammen: Der Behaviorismus ist von etwa 1913 bis in die 1960er Jahre hinein eine vorherrschende Strömung in der Psychologie, welche die Psychologie als Wissenschaft etablieren will indem sie ihr allein intersubjektiv nachprüfbar Daten des messbaren Verhaltens zugrunde legt. Ab Mitte der 1960er Jahre setzt sich zunehmend die Überzeugung durch, dass Verhalten nur durch die Berücksichtigung kognitiver Prozesse zu erklären sei und dass das menschliche Verhalten ohne die Einbeziehung mentaler Prozesse nicht verständlich ist. Diese Veränderung der grundlegenden Herangehensweise an die Psychologie wird zumeist als kognitive Wende bezeichnet. Diese Wende führt dazu, dass Verhalten im allgemeinen als der umfassendere Begriff angesehen wird, welcher eben unsere gesamten messbaren Bewegungsabläufe einschließt, während Handlungen eine besondere Art des Verhaltens sind, nämlich zielgerichtete und geformte Bewegungen.²⁶

Während Merleau-Ponty an seinen ersten beiden Werken arbeitet – mit vielen, größtenteils kriegsbedingten Unterbrechungen etwa von 1933 bis 1945 – liegt die kognitive Wende also noch in weiter Ferne. Doch schon Anfang der 1930er Jahre wird von Vertretern der Gestalttheorie die Simplizität der beha-

25 Werner D. Fröhlich, *Wörterbuch Psychologie*, S. 233.

26 Noch immer bieten diese Begriffe Zündstoff für vielerlei Diskussion. Ihr Verständnis ist alles andere als unumstritten, oft zeigt die Bevorzugung eines Begriffs die Richtung des jeweiligen psychologischen Ansatzes an. S. dazu exemplarisch: Dietrich Dörner, „Handeln“. Eine gute Übersicht über die verschiedenen Standpunkte findet sich in Hans Goller, *Erleben, Erinnern, Handeln*.

violistischen Erklärungen kritisiert. So kommt Kurt Goldstein durch seine Arbeit mit hirngeschädigten Soldaten des Ersten Weltkriegs zu der Überzeugung, dass man im Organismus keine Reiz-Reaktions-Schemata isolieren kann, sondern dass immer der Gesamtorganismus auf Veränderungen reagiert. Und genau mit dieser Arbeit Goldsteins, sowie auch mit anderen Werken aus dem Umfeld der Gestalttheorie, setzt Merleau-Ponty sich in seinen ersten beiden Büchern ausführlich auseinander.²⁷ Er hat die heutzutage gängige Unterscheidung von Verhalten und Handeln also nicht kennen können, und sich trotz dessen an einer behaviorismuskritischen Strömung orientiert. So ist *Die Struktur des Verhaltens* fast vollständig als eine Kritik am mechanistischen Verhaltensbegriff des Behaviorismus zu lesen, auch in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* scheint diese Auseinandersetzung gelegentlich durch. Im Gegensatz zur später erfolgten kognitiven Wende geht es Merleau-Ponty aber nicht darum, den Verhaltensbegriff durch ein anderes Konzept zu ersetzen; vielmehr zeigt er auf, dass das Verhalten als solches von den Behavioristen falsch verstanden wird. Dabei schließt er sich in einigen, aber wie wir sehen werden längst nicht allen Punkten den Vertretern der Gestalttheorie an.

Merleau-Ponty selbst spricht zumeist von „Verhalten“ wenn er die gesamte menschliche Existenz beschreibt. Wie Goldstein versteht auch Merleau-Ponty unter Verhalten die „lebendige[n] Auseinandersetzung des Organismus mit der Umwelt“²⁸, in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wird der Begriff dann auch häufig durch „Existenz“ oder „Zur-Welt-sein“ ersetzt. Das menschliche Verhalten zeichnet sich nach Merleau-Ponty gerade dadurch aus, dass es nicht im Kontrast zum Bewusstsein steht, sondern dass vielmehr das Bewusstsein Teil des Verhaltens ist. Das ausdrückende Verhalten – von Mer-

27 Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*. Gemeinsam mit Jean-Paul Sartre publiziert Merleau-Ponty 1951 eine französische Übersetzung des Buches, welche den bezeichnenden Titel *La structure de l'organisme* trägt. Außerdem möchte ich noch einmal auf eines der ursprünglich eingereichten Themen von Merleau-Pontys Doktorat hinweisen, aus welchem später *Die Struktur des Verhaltens* entsteht: „Le problème de la perception dans la phénoménologie et dans la »Gestaltpsychologie«“.

Überdies steht Merleau-Ponty von 1933-1940 in persönlichen Austausch mit Aron Gurwitsch, welcher nach seiner Flucht aus Deutschland an einer Verbindung von Gestalttheorie und Phänomenologie arbeitet und der einen großen Einfluss auf Merleau-Pontys Philosophie ausgeübt hat. In einem Brief an Alfred Schütz von 1947 berichtet Gurwitsch, dass er beim Lesen der *Phänomenologie der Wahrnehmung* viel von seinen Vorlesungen wiedererkennt und er selbst sich als Merleau-Pontys „Pate“ fühlt. (Lester Embree, „Preface“, S. Xf).

28 Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, S. 219.

leau-Ponty auch als „Handlung“ (frz.: action) oder einfach als „Ausdruck“ bezeichnet – und dessen Unterschiede zum wahrnehmenden Verhalten rücken erst in späteren Schriften in den Fokus seiner Aufmerksamkeit.

1.2 Struktur und Gestalt

Anhand zahlreicher Beispiele aus der psychologischen Arbeit der Gestalttheoretiker weist Merleau-Ponty auf, dass Verhalten keine kausale Folge auf einen Reiz ist. Bereits das einfache Reflexverhalten ist eine „ganzheitliche Antwort“²⁹ des gesamten Organismus in einem situativen Kontext und keine kausale Reaktion auf einen isolierten Stimulus. Da sich der Mensch als einheitliches Wesen verhält, kann Verhalten nicht durch die Betrachtung isolierter Körperteile verstanden werden.

Aufbauend auf den Untersuchungen der Gestalttheorie entwickelt Merleau-Ponty seinen eigenen Struktur- und Gestaltbegriff.³⁰ Wie das Verhalten so besitzen demnach auch Strukturen und Gestalten einen Zwischencharakter, sie sind weder bloße Produkte des Bewusstseins noch innerweltliche Gegenstände. Vielmehr stehen sie für die Verbindung von Mensch und Welt, für „eine bestimmte Weise, die Welt zu behandeln, »zur Welt zu sein« oder zu »existieren«“³¹. So weist das strukturelle Denken die Möglichkeit eines dritten Weges, jenseits von Naturalismus und Intellektualismus und damit einem Verhalten entsprechend, welches weder reine Bewusstseinstätigkeit noch bloß mechanische Körperbewegung ist.

Eine Struktur ist für Merleau-Ponty eine Ganzheit, deren Elemente nicht einzeln, sondern durch ihre Position zueinander und immer in Bezug auf das Ganze bestimmt sind. In seiner mehrdeutigen Anwendung steht der Strukturbegriff dabei für die Beschreibung verschiedener Verhaltensmomente³²: Zu-

29 Merleau-Ponty SdV, S. 184.

30 Er bezieht sich vor allem auf die Arbeiten von Adhémar Gelb, Kurt Goldstein, Kurt Koffka und Wolfgang Köhler. Die Werke von Linguisten wie Ferdinand de Saussure hat er damals noch nicht gekannt.

31 Merleau-Ponty SdV, S. 142.

32 James M. Edie bemerkt sehr treffend über den Strukturbegriff in *Die Struktur des Verhaltens*: „There is a certain fluidity, lack of contour, perhaps a deliberate inexactitude, vagueness, and ambiguity in Merleau-Ponty’s early definition of structure, but it does not seem that the originality of his work can be summarily dismissed. On the other

nächst bezeichnet er die innere Beziehung von einzelnen Wahrnehmungsa-
spekten, welche gemeinsam eine Wahrnehmungsgestalt bilden. In ähnlicher
Weise bezeichnet Struktur aber auch die Beziehung von Handlungsmomenten
zu einer geformten Handlung. Diese beiden geformten Strukturen – in der
Wahrnehmung sowie im Handeln – heben sich durch ihre Binnenbeziehungen
von der Umgebung ab. Sie bilden im Gesamtstrukturgefüge eine gestaltete
Struktur. Strukturen beschreiben also auch die Organisation unserer Existenz:
Wir sind immer *in Strukturen* zur Welt, sie sind die „grundlegende Realität“³³.
Diese Gesamtstruktur steht für das Gesamtverhalten, also die menschliche
Existenz, während die konkret geformten Strukturen – die er auch Gestalten
nennt³⁴ – einzelne Handlungen oder Wahrnehmungen sind. Gestalten entste-
hen also immer in Verbindung und als Kontrast zur Gesamtstruktur, von wel-
cher sie sich durch eine konkrete Form abheben, als eine „Struktur von Struk-
turen“³⁵.

Eine Gestalt zeichnet sich durch ihre innere Struktur aus, die dafür sorgt,
dass das Ganze mehr ist als die Summe der Teile. Aufgrund dessen sind Ge-
stalten transponierbar, d.h. eine Gestalt bleibt die gleiche, wenn ich sie unter
Wahrung ihrer inneren Struktur verändere. Dass wir beispielsweise eine Me-
lodie auch in einer anderen Version oder Tonart wiedererkennen, liegt daran,
dass wir nicht die einzelnen Noten wahrnehmen, sondern die Melodie als Ge-
samtgestalt.

„Die Gestalt, so wie wir sie bestimmt haben, besitzt Eigenschaften, die ei-
genständig sind gegenüber den Eigenschaften der Teile, die man von ihr ab-
lösen kann. Jedes Moment ist hier bestimmt durch die Gesamtheit der übr-
igen Momente, und ihr gegenseitiger Wert hängt ab von einem Gleichge-
wichtszustand des Ganzen, dessen Formel ein inneres Charakteristikum der
»Gestalt« ist.“³⁶

hand it is clear that, as Merleau-Ponty developed, he radically changed his definition
of »structure« at each step.“ James M. Edie, „The Meaning and Development of Mer-
leau-Ponty’s Concept of Structure“, S. 46f. Eine Untersuchung der Entwicklung von
Merleau-Pontys vielfältigem Strukturbegriff von *Die Struktur des Verhaltens* bis zu
seinem Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* findet sich bei Klaus Boer,
Maurice Merleau-Ponty.

33 Vgl. Merleau-Ponty SdV, S. 243, S. 209.

34 Merleau-Ponty spricht auch von den „»Gestalten« des Verhaltens“, Merleau-Ponty
SdV, S. 44, Anm. 75. Er verwendet übrigens sowohl den französischen Ausdruck „for-
me“, wie auch das deutsche Wort „Gestalt“.

35 Merleau-Ponty SdV, S. 138.

36 Merleau-Ponty SdV, S. 106.

Strukturen bilden nach Merleau-Ponty also ein offenes System, welches die Möglichkeit zur Um- und Neustrukturierung bietet. Strukturbildung ist die Organisation eines Erfahrungsfeldes, sie findet durch das Verhalten des Menschen in der Welt statt, ohne dass der Mensch diesen Vorgang vollständig bestimmen kann. Die Verhaltensstrukturen bilden sich vielmehr in einem Prozess der Selbstorganisation des Erfahrungs- und Handlungsfeldes heraus. Damit meint Merleau-Ponty die Eigendynamik unseres Verhaltens, die dafür sorgt, dass wir komplexe Bewegungsabläufe ausführen können, ohne jeden der Einzelschritte bewusst ausführen zu müssen, so wie sich etwa die Sprache im Sprechen selbst organisiert.

„Die ersten Wörter müssen schon so rhythmisiert und akzentuiert sein, wie es dem Schluß des Satzes entspricht, wobei dieser jedoch noch nicht bestimmt ist, es sei denn wie die Schlußnoten einer Melodie, die in ihrer Gesamtstruktur vorgebildet sind.“³⁷

Merleau-Pontys Struktur- und Verhaltensbegriff sind eng mit dem der Bedeutung verknüpft: Wenn unser Verhalten kein bloß mechanisches Geschehen ist, sondern an ihm auch Bewusstseinsprozesse beteiligt sind, dann ist es stets bedeutungsvoll. Dabei unterscheidet Merleau-Ponty diese inkarnierte oder gelebte Bedeutung der Struktur vom Konzept der ideellen Bedeutung bzw. Idee, wie es vor allem in der intellektualistischen Tradition verwendet wird.³⁸ Die Strukturierungen unseres wahrnehmenden und ausdrückenden Verhaltens erzeugen Bedeutung. Bedeutungen haben keinen substanziellen Charakter, sie sind kein Ding oder Geschehen, sondern verkörpern die Organisation der Wirklichkeit, sie entstehen im Zwischen von Leib und Welt. Die Strukturen unseres Verhaltens sind die Voraussetzung für die Entstehung von Bedeutung, gleichzeitig ist eine konkrete Strukturierung innerhalb des gesamten Strukturgefüges bedeutungsvoll. Denn was strukturiert ist, ist gerade das Verhalten und Erleben in seiner Bedeutsamkeit; die Bedeutung wiederum ist selbst strukturell gegliedert, eingefasst in ein Bedeutungsfeld. Eine Gestaltung ist „die Schaffung einer Sinneinheit, die sich in den nebeneinander liegenden

37 Merleau-Ponty SdV, S. 102.

38 Allerdings ist Merleau-Ponty in seiner Begriffsverwendung nicht konsistent. In *Die Struktur des Verhaltens* verwendet er den Ausdruck „Bedeutung“ oft für die ideelle Bedeutung oder Idee, die inkarnierte Bedeutung nennt er „Struktur“ oder auch „Bedeutung“. In den späteren Werken gerät die ideelle Bedeutung bzw. Idee immer mehr in den Hintergrund und „Bedeutung“ steht nur noch für die Bedeutsamkeit unseres Verhaltens.

Teilen ausdrückt, und die Schaffung von bestimmten Beziehungen³⁹. Bedeutung kann nur durch strukturierendes Verhalten entstehen.

Merleau-Ponty geht mit seiner Philosophie aber entschieden über die Postulate der Gestalttheorie hinaus. Zwar übernimmt er deren Ansatz des ganzheitlichen Verständnisses unserer Wahrnehmung, doch in seiner Anwendung erweitert er dieses Konzept grundlegend: Er kritisiert, dass sich die gestalttheoretische Auffassung von der Ganzheit einer Gestalt nur an der Welt der Dinge orientiert und so der traditionellen Trennung von Geist und Materie verhaftet bleibt. Entscheidend für das Phänomen der Gestaltbildung ist, dass es kein rein physikalischer Vorgang ist.

„Die »Gestalt« kann nämlich erst voll verstanden und alle Implikationen dieses Begriffes können erst entfaltet werden in einer Philosophie, die sich frei macht von den realistischen Postulaten, die jeder Psychologie anhängen.“⁴⁰

Allerdings erkennt Merleau-Ponty auch, dass diese Untersuchungen des menschlichen Verhaltens unvollständig bleiben müssen, solange nicht das sich Verhaltende – der menschliche Leib selbst – näher betrachtet wird. Diesen rückt Merleau-Ponty deshalb in seinem zweiten Werk stärker in den Fokus der Untersuchung.

1.3 Der Leib

Einem Verhalten entsprechend, das kein bloß mechanisches Körpergeschehen ist, beschreibt Merleau-Ponty den menschlichen Leib als Verbindung von Körper und Geist.⁴¹ Dabei bestreitet Merleau-Ponty nicht, dass die Unter-

39 Merleau-Ponty SdV, S. 102, s. auch S. 239.

40 Merleau-Ponty SdV, S. 150. Vgl. auch PhW, S. 149, Anm. 56 und PrW, S. 46f.

41 Im Gegensatz zum Deutschen bietet das Französische hier nur einen Ausdruck, nämlich „corps“. Gelegentlich fügt Merleau-Ponty Adjektive hinzu um die zweifache Verwendung des Begriffes zu unterscheiden: Den äußerlichen Körper der Physiologie nennt er „corps objectif“, die von ihm beschriebene Einheit der menschlichen Existenz „corps phénoménal“ oder auch „corps propre“. Oft spricht er einfach von „corps“, so dass die von ihm gemeinte Bedeutung nur aus dem Zusammenhang zu erkennen ist. Rudolf Boehm, der Übersetzer der deutschen Ausgabe der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, hat sich hier einen großen Interpretationsspielraum herausgenommen, indem er „corps“ mal mit „Körper“ und mal mit „Leib“ übersetzt (vgl. etwa Merleau-Ponty PhW, S. 131). Dadurch gibt er Merleau-Pontys oft sehr vagen Begriffsverwendungen eine im Original nicht vorhandene Festschreibung, welche u.U. auch mal in

scheidung von Körper und Geist theoretisch durchaus ihre Berechtigung hat. Doch diese Zweiteilung wird der Leiblichkeit erst in einer nachträglichen Betrachtung hinzugefügt und ist ein „verarmtes Abbild“⁴² des phänomenalen Leibes.

„Die Einheit von Leib [frz.: corps] und Seele ist nicht eine willkürlich angeordnete äußerliche Verbindung zwischen »Subjekt« und »Objekt«. Sie vollzieht sich vielmehr von Augenblick zu Augenblick in der Bewegung der Existenz selbst.“⁴³

Nach Merleau-Ponty ist unser Leib die Verkörperung unserer Existenz, denn in ihm realisiert sich unser Verhalten. Daher kann der Leib nicht als Summe seiner Bestandteile betrachtet werden, vielmehr ist er „ein Knotenpunkt lebendiger Bedeutungen“⁴⁴. Seine verschiedenen Teile bilden eine bedeutsame Einheit, weswegen Merleau-Ponty auch vom „Leibschema“⁴⁵ spricht. Dieses Schema sorgt für die Verknüpfung der einzelnen Erfahrungen, es verbindet etwa die Tasterfahrung meiner Hand mit dem von mir Gesehenen und Gehörten. Als sinnvolle Einheit vermag der Leib auch seiner materiellen Umgebung Bedeutung zu geben, indem er sich in ihr verhält. Er ist ein „Aktionszentrum [...]“, das auf seine »Umwelt« ausstrahlt⁴⁶. Der Akt der Sinnstiftung geht nicht auf ein konstituierendes Bewusstsein zurück, sondern auf die leibliche Einheit von Bewusstsein und Körper. Obwohl der Leib auch zum Objekt werden kann, unterscheidet er sich doch grundlegend von anderen Gegenständen der Welt.

„Kurz, mein Leib ist nicht einfach ein Gegenstand unter all den Gegenständen, ein Komplex von Sinnesqualitäten unter anderen, er ist ein für alle anderen Gegenstände empfindlicher Gegenstand, der allen Tönen ihre Resonanz gibt, mit allen Farben mitschwingt und allen Worten durch die Art und Weise, in der er sie aufnimmt, ihre ursprüngliche Bedeutung verleiht.“⁴⁷

eine falsche Richtung tendiert.

42 Merleau-Ponty PhW, S. 490.

43 Merleau-Ponty PhW, S. 114.

44 Merleau-Ponty PhW, S. 182.

45 Merleau-Ponty PhW, S. 123ff. Das „schéma corporel“ wird von Rudolf Boehm als „Körperschema“ übersetzt, müsste innerhalb der Merleau-Pontyschen Philosophie aber „Leibschema“ heißen, da es gerade diese leibliche Einheit von Körper und Geist beschreibt.

46 Merleau-Ponty SdV, S. 179, s. auch PhW, S. 176.

47 Merleau-Ponty PhW, S. 276.

Auf diese Weise kann der phänomenale Leib den traditionellen Dualismus überwinden. Der Mensch agiert, wie Martin Asiáin prägnant zusammenfasst, „mittelbar *durch* seinen Leib und unmittelbar *als* Leib“⁴⁸. Deshalb lässt sich auch nicht sagen, unser Leib ist *im* Raum oder ist *in* der Zeit. Er ist es, der für uns überhaupt den Raum und die Zeit erfahrbar macht. Diese Welt in der wir leben ist keine Summe von Gegenständen, sondern das „Feld all unserer Erfahrung“⁴⁹. Ich kann nicht aufhören zur Welt situiert zu sein. Mein Leib fundiert mich in der Welt, er ist die Grundlage meiner Existenz, „das Vehikel des Zur-Welt-seins“⁵⁰. Erst von der Welt der Dinge her, in seiner Bewegung als sich zur Welt Verhaltender, können wir die Einheit des Leibes erfassen, „insofern nämlich mein Leib Bewegung auf die Welt zu ist und die Welt der Stützpunkt meines Leibes“⁵¹.

„Und auf diese Weise ist der Leib Ausdruck der gesamten Existenz, nicht als deren äußere Begleiterscheinung, sondern weil sie in ihm sich realisiert. [...] Weder der Leib noch auch die Existenz können als das Original des Menschseins gelten, da sie einander wechselseitig voraussetzen, der Leib geronnene oder verallgemeinerte Existenz, die Existenz unaufhörliche Verleiblichung ist.“⁵²

Genauso wie wir immer schon *zur Welt* sind, so sind wir immer schon *mit Anderen* in der Welt. Und auch diese anderen Menschen erfahre ich in ihrer leiblichen Existenz. Der Leib des Anderen ist für mich kein Gegenstand, ich kann ihn als eine „Ansicht“ auf die Welt, als leibliches Verhalten verstehen. Merleau-Ponty interessiert sich also nicht für das soziale Miteinander der Individuen, er betrachtet die anderen Menschen als Bestandteile der eigenen Erfahrungswelt, die zugleich als handelndes Bewusstsein, als „Zentrum menschlichen Handelns“⁵³, verstanden werden.

48 Martin Asiáin, *Sinn als Ausdruck des Lebendigen*, S. 150, Hervorhebung im Original.

49 Merleau-Ponty PhW, S. 462.

50 Merleau-Ponty PhW, S. 106. Der Gedanke eines Zur-Welt-seins (frz.: être-au-monde) ist zweifelsohne von Martin Heideggers In-der-Welt-sein inspiriert, welches im Französischen ebenfalls mit être-au-monde übersetzt wird. Merleau-Ponty jedoch betont vor allem die gegenseitige dynamische Aufeinanderbezogenheit von Welt und Leib, wohingegen Heidegger diese Vertrautheit im Umgang mit der Welt kritisiert und von einem eigentlichen Modus des In-der-Welt-seins unterscheidet. Zu Merleau-Pontys Heidegger Rezeption s. Paul Good, *Maurice Merleau-Ponty*, S. 258ff.

51 Merleau-Ponty PhW, S. 401, s. auch S. 372.

52 Merleau-Ponty PhW, S. 198f.

53 Merleau-Ponty PhW, S. 406.

Der auf diese Weise von Merleau-Ponty beschriebene Leib ist ein ambigues Phänomen; in ihm werden nicht nur die Grenzen von Körper und Geist, sondern auch die von Natur und Kultur, Aktivität und Passivität verwischt: Unser Leben wird nicht wie das der Tiere durch Instinkte gesteuert, doch der Leib gibt unserem Leben die Form einer Allgemeinheit und legt die Dispositionen unserer persönlichen Handlungen fest. In seinem Verhalten geht der Leib jedoch über die zur Lebenserhaltung notwendigen Gesten hinaus und gestaltet so seine ihm gegebene Existenz. Dabei führt er sinnvolle Bewegungen aus, ohne dass diese bewusst gesteuert werden müssten.⁵⁴ So genügt bei komplexen Bewegungsabläufen zumeist eine grundlegende Intention – etwa der Wunsch einen Gegenstand zu ergreifen oder einen Platz zu überqueren – um eine Vielzahl von einzelnen Bewegungen auszuführen, die wir nicht im Einzelnen steuern, die aber dennoch miteinander koordiniert sind. Die Gesamtgestalt einer Bewegung beinhaltet gewissermaßen die Ausführung der einzelnen Komponenten.

Diesem Motiv der Ambiguität kommt in Merleau-Pontys frühen Werken eine zentrale Rolle zu: In der Konfrontation der gegensätzlichen Positionen von Intellektualismus und Empirismus sieht er die Ambiguität als vermittelndes Moment. Da unser Leib weder ein Ding in der Welt ist noch vollkommen von uns bestimmt, da das Verhalten weder allein auf unseren Körper noch auf unseren Geist zurückzuführen ist, nimmt die leibliche Existenz eine mehrfache Zwischenposition ein.

„Dahingegen enthüllt uns die Erfahrung des eigenen Leibes eine Weise des Existierens, die zweideutig [frz.: ambigu] ist. Suche ich ihn als Bündel von Vorgängen dritter Person zu denken – als da sind: »Sehen«, »Motorik«, »Geschlechtlichkeit« –, so bemerke ich, daß diese »Funktionen« sich untereinander und mit der Außenwelt nicht durch Kausalbezüge verknüpfen lassen, sondern sämtlich auf verworrene und implizite Weise sich verschlingen in ein einziges Drama. Der Leib ist also kein Gegenstand. Aus demselben Grunde aber ist auch mein Bewußtsein des Leibes kein Denken, ich kann den Leib nicht auseinandernehmen und wieder zusammensetzen, um eine klare Vorstellung von ihm zu gewinnen. Seine Einheit ist eine beständig nur implizite und konfuse [...]; er bleibt verwurzelt in der Natur, wie immer er

54 Vgl. Merleau-Ponty PhW, S. 176, 198. Deshalb bezeichnet Waldenfels den Leib mit einem Husserlschen Ausdruck auch als „Vor-Ich“. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 166.

sich durch Kultur verwandelt, nie verschließt er sich in sich selbst, aber niemals ist er auch überstiegen.“⁵⁵

Diese Mehr- oder Doppeldeutigkeit unterscheidet Merleau-Ponty von einer zu vermeidenden Äquivokität.⁵⁶ Ihm geht es nicht darum, anhand äquivoker Begriffe eine durch Uneindeutigkeiten schillernde Philosophie zu entwickeln. Die Zweideutigkeit, von der er spricht, ist die grundlegende Verfasstheit unserer Existenz: „ich kenne mich nur in meinem In-sein in Zeit und Welt, d.h. in Zweideutigkeit [frz.: ambiguïté]“⁵⁷. Merleau-Ponty tritt dafür ein diese Mehrdeutigkeit nicht zu leugnen, sondern anzuerkennen. Die Philosophie soll sich ihres eigenen zweideutigen Ursprungs bewusst werden und auf diesen reflektieren. Denn alles, was wir wissen, stammt aus unserer leiblichen Erfahrung, jede Philosophie beginnt mit der Wahrnehmung der Welt.

„Handle es sich um den Leib des Anderen oder um meinen eigenen Leib, zur Kenntnis des menschlichen Leibes führt kein anderer Weg als der, ihn zu erleben, d.h. das Drama, das durch ihn hindurch sich abspielt, auf sich zu nehmen und in ihm selber aufzugehen. [...] So widersetzt sich die Erfahrung des eigenen Leibes der Bewegung der Reflexion, die das Objekt vom Subjekt, das Subjekt vom Objekt lösen will, in Wahrheit aber uns nur den Gedanken des Leibes, nicht die Erfahrung des Leibes, den Leib nur in der Idee, nicht in Wirklichkeit gibt.“⁵⁸

55 Merleau-Ponty PhW, S. 234. S. auch: „die Zweideutigkeit [frz.: ambiguïté] des Zur-Welt-seins selbst drückt sich in der des Leibes aus, die ihrerseits sich versteht aus der Zweideutigkeit [frz.: ambiguïté] der Zeit.“ PhW, S. 110, s. auch SdV, S. 240.

Das Konzept der Ambiguität bleibt auch in Merleau-Pontys Spätwerk bestimmend. Eine fundierte Analyse über die vielfältige Verwendung dieses Motivs findet sich bei Hugh J. Silverman, *Inscriptions*, S. 63-91.

56 „Ganz allgemein erspart dieser Begriff [des Verhaltens, D.S.] uns die Alternative einer Philosophie, die äußerlich verbundene Glieder nebeneinander ordnet, und einer anderen Philosophie, die die inneren Beziehungen des Denkens in allen Phänomenen wiederfindet. Doch gerade deswegen ist dieser Begriff doppeldeutig [frz.: ambiguë]. Er wurde bisher mit Hilfe physikalischer Beispiele eingeführt und durch Merkmale bestimmt, die ihn für die Lösung der psychologischen und physiologischen Probleme geeignet erscheinen ließen. Er muss nun noch in sich selbst verständlich werden, sonst bleibt der philosophische Sinn der bisherigen Analysen zweideutig [frz.: équivoque].“ Merleau-Ponty SdV, S. 143. An anderer Stelle weicht er diese begriffliche Unterscheidung zwar auf, ohne aber die grundlegende Richtung der Differenz aufzugeben. Vgl. Merleau-Ponty PhW, S. 202. In der deutschen Übersetzung geht diese Unterscheidung allerdings verloren.

57 Merleau-Ponty PhW, S. 396.

58 Merleau-Ponty PhW, S. 234.

Um auf den Ursprung der Philosophie reflektieren zu können, ist es für Merleau-Ponty also notwendig, die vorreflexive Wahrnehmungserfahrung zu untersuchen. Denn unsere Erfahrung der Welt bildet die Grundlage unserer Existenz und damit auch den Beginn jeder theoretischen Reflexion.

2. DIE WAHRNEHMUNG

Wie seine Ausführungen zum Verhalten so beginnt Merleau-Ponty auch seine Untersuchung der Wahrnehmung mit einer Kritik der bestehenden Modelle. Denn die empiristischen und intellektualistischen Beschreibungen der Wahrnehmung arbeiten seiner Ansicht nach alle mit der Annahme, dass es Empfindungen oder Sinneseindrücke gibt, die auf den Betrachter wirken und in seinem Geiste ein Bild erzeugen. Die Wahrnehmung wird dabei als ein Resultat äußerer Reize angesehen, das Wahrgenommene als Eindruck der Welt verstanden. Doch dieses vorgängige Material – die Empfindungen oder Sinneseindrücke – sind nach Meinung Merleau-Pontys bloß eine nachträgliche Konstruktion.

„Zum Begriff der Empfindung gelangen wir erst, wenn wir, auf unser Wahrnehmen reflektierend, zum Ausdruck zu bringen suchen, daß es niemals ausschließlich unser eigenes Werk ist. Die als Wirkung von Reizen auf unseren Körper definierte reine Empfindung ist ein »Endprodukt« unserer Erkenntnis, und zwar unserer wissenschaftlichen Erkenntnis, es ist bloß eine – sehr natürliche – Täuschung, die sie uns an den Anfang setzen und aller Erkenntnis vorgängig glauben läßt. Es ist dies die notwendige, aber auch notwendig trügerische Weise, in der der Geist seine eigene Geschichte sich zur Vorstellung bringt. Die Empfindung gehört in den Bereich des Konstituierten, nicht zum konstituierenden Geist selbst.“⁵⁹

Mit dieser Kritik stellt Merleau-Ponty die traditionelle erkenntnistheoretische Aufteilung in Frage: nämlich den Gegensatz zwischen unzähligen und ungeordneten Sinneseindrücken einerseits sowie dem ordnenden Geist auf der anderen Seite. Er hingegen will bei seiner Untersuchung der Wahrnehmung auf

59 Merleau-Ponty PhW, S. 59.

keinerlei theoretische Konstrukte und Annahmen zurückgreifen, sondern nur vom Wahrnehmungsakt selbst ausgehen: „Was Wahrnehmung ist, kann einzig und allein die Struktur des wirklichen Wahrnehmens lehren.“⁶⁰ Aufgabe einer Philosophie der Wahrnehmung ist es demnach, die ursprüngliche Welterfahrung aufzuzeigen und zu beschreiben. Anstatt diesen Weltbezug mit theoretischen Konstruktionen zu verdecken ist es Merleau-Pontys Absicht, das Wahrnehmungsbewusstsein „mit seinem eigenen präreflexiven lebendigen Beisein bei den Dingen zu konfrontieren, es zu seiner eigenen vergessenen Geschichte zu erwecken“⁶¹. Wahrnehmen ist für Merleau-Ponty der Beginn unserer Auseinandersetzung mit der Welt und zugleich unser Zugang zu jeglicher Form von Wissen. Die wesentliche Funktion der Wahrnehmung ist es „nämlich Erkenntnis allererst zu gründen und zu stiften“⁶².

„Alles Wissen begründet sich erst in den Horizonten, die die Wahrnehmung uns eröffnet. Die Wahrnehmung selbst ist nicht zu beschreiben als eines unter den Fakten, die in der Welt vorkommen, da wir im Bilde der Welt nie jene leere Stelle zu unterdrücken vermögen, die wir selber sind, und in der sie erst dazu gelangt, für jemand dazusein, da die Wahrnehmung der »Fehler« in diesem »großen Edelstein« ist.“⁶³

Deshalb ist der Ausgangspunkt von Merleau-Pontys Philosophie in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* die Beschreibung unserer Erfahrung vor jeder erkenntnistheoretischen Konstruktion. Während die Wahrnehmung in *Die Struktur des Verhaltens* noch im Zusammenhang mit dem menschlichen Verhalten allgemein thematisiert worden ist, wird sie in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* zum grundlegenden Existenzphänomen. Wahrnehmung ist der Beginn jeglicher Auseinandersetzung mit der Welt und damit auch der Beginn der Philosophie. Die Untersuchung der Wahrnehmung kann aber wiederum

60 Merleau-Ponty PhW, S. 22.

61 Merleau-Ponty PhW, S. 53.

62 Merleau-Ponty PhW, S. 36.

63 Merleau-Ponty PhW, S. 244. Waldenfels erläutert diese besondere Rolle der Wahrnehmung bei Merleau-Ponty näher: „Dabei bedeutet Wahrnehmung nicht ein Phänomen unter anderen, sondern ein zugleich exemplarisches und grundlegendes Phänomen. Exemplarisch ist die Wahrnehmung, sofern manche ihrer charakteristischen Eigenarten in allen Registern der menschlichen Existenz wiederkehren; grundlegend ist sie, sofern sie einen spezifischen Zugang eröffnet zu allem, was überhaupt in Erscheinung treten kann, und sofern sie als Grundvoraussetzung in alle Erlebnis- und Verhaltensweisen eingeht. Wahrnehmung ist so gesehen kein bloßer Akt, sondern der Hintergrund und Untergrund, von dem sich alle Akte abheben“. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 160.

nur von der eigenen Wahrnehmungserfahrung ausgehen und ist deshalb zugleich eine Reflexion auf die eigene philosophische Methode, „eine Phänomenologie der Phänomenologie“⁶⁴. Aus diesem Grund geht Merleau-Ponty in seinem zweiten Werk zu einer Innenbetrachtung der Wahrnehmung über. Die Wahrnehmung kann nur verstanden werden, indem sie vollzogen wird. Sie ist nicht theoretisch oder abstrakt zugänglich, sondern nur aus der Sicht des wahrnehmenden und dadurch die Wahrnehmung erfahrenden Menschen.⁶⁵

2.1 Die individuelle Perspektive

Merleau-Ponty betont immer wieder, dass wir nur wahrnehmen können, weil wir mit unserem Leib eine Perspektive auf die Welt einnehmen. Die Welt bliebe uns unzugänglich ohne einen Gesichtspunkt, von dem aus wir sie sehen und der zugleich unsere Zugehörigkeit zur Welt anzeigt. Alles wird vom Standort des Leibes wahrgenommen und steht in räumlicher Relation zur eigenen leiblichen Perspektive.

„So ist es denn wahr, daß alle Wahrnehmung eines Dinges, einer Form oder einer Größe als wirklicher und jede Wahrnehmungskonstanz zurückverweist auf die vorgängige Setzung einer Welt oder eines Erfahrungssystems, in dem mein Leib und die Phänomene aufs strengste aneinander gebunden sind. Doch dieses Erfahrungssystem breitet sich nicht vor mir aus, als sei ich Gott, ich erlebe es von einem bestimmten Gesichtspunkt aus, nicht sein Zuschauer bin ich, sondern ein Teil von ihm, und meine Bindung an einen Gesichtspunkt ist es selbst, die in eins die Endlichkeit und die Offenheit meiner Wahrnehmung für das Weltganze als ihren Horizont begründet.“⁶⁶

64 Merleau-Ponty PhW, S. 418.

65 Vgl. Merleau-Ponty PhW, S. 99. Merleau-Ponty selbst verwendet übrigens kaum den Ausdruck „Theorie der Wahrnehmung“, s. PhW, S. 242, sowie ablehnend auf PhW, S. 54. Dieses Fehlen einer systematischen Theorie wird von vielen Kritikern bezüglich der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bemängelt, s. etwa Felix Hammer, *Leib und Geschlecht*, S. 163. Dabei wird aber übersehen, dass Merleau-Ponty explizit nicht mit einer systematischen Wahrnehmungstheorie beginnen will, sondern diese auf der Wahrnehmungserfahrung aufbauend entwickeln. Zur „Widerständigkeit eben dieser Theorie“ vgl. Alexandre Métraux, „Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys“, S. 219. Meiner Ansicht nach geht Madison aber zu weit wenn er behauptet, dass es in Merleau-Pontys Philosophie keinen Wahrnehmungsbegriff gäbe. Vgl. Gary Brent Madison, „Did Merleau-Ponty Have a Theory of Perception?“.

66 Merleau-Ponty PhW, S. 352.

Wahrnehmung funktioniert also nur aufgrund einer Einschränkung, Wahrnehmen kann man immer nur einen Teil des Ganzen. Die Grenzen meines Wahrnehmungsfeldes sind notwendig zur Organisation meiner Welt. Merleau-Ponty führt dabei an, dass diese Trennung von Wahrgenommenem und Nicht-Wahrgenommenem nicht notwendig scharf ist, beides kann ineinander übergehen. So nehme ich etwa das im Nebenzimmer spielende Grammophon noch wahr, gleichwohl hat der vor mir liegende Würfel auch Seiten, die ich nicht sehen kann. Wichtig ist die grundsätzliche Begrenztheit der Wahrnehmung; denn nur wenn Dinge verborgene Seiten haben, können sie auch sichtbare Seiten haben.⁶⁷

Zur Beschreibung der perspektivischen Wahrnehmung greift Merleau-Ponty auf den Husserlschen Begriff der Abschattung zurück. Husserl bezeichnet mit diesem Ausdruck die Begebenheit, dass bei der Betrachtung eines Gegenstandes aus einer bestimmten Perspektive andere Ansichten auf diesen Gegenstand notwendig verdeckt werden. Die Wahrnehmung erfasst den Gegenstand „nur in der Weise der Abschattung“⁶⁸, ein Ding ist niemals als Ganzes zu erfassen. Obwohl eine Sache immer nur von einer Perspektive aus gegeben ist, sind die anderen Seiten des Gegenstandes, welche ich gerade nicht wahrnehme, für Husserl in der Wahrnehmung „mitgegenwärtig“.⁶⁹

„Ein Ding kann prinzipiell nur »einseitig« gegeben sein, und das sagt nicht nur unvollständig, nur unvollkommen in einem beliebigen Sinne, sondern eben das, was die Darstellung durch Abschattung vorschreibt. Ein Ding ist notwendig in bloßen »Erscheinungsweisen« gegeben, notwendig ist dabei ein Kern von »wirklich Dargestelltem« auffassungsmäßig umgeben von einem Horizont uneigentlicher »Mitgegebenheit« und mehr oder minder vager Unbestimmtheit.“⁷⁰

Auch Merleau-Ponty bezeichnet die perspektivische Ansicht eines Dinges als Abschattung. Allerdings versteht er die Mitgegebenheit der nicht wahrgenommenen Ansichten weder wie Husserl als bewusste wahrnehmbare Möglichkeit

67 Vgl. Merleau-Ponty PhW, S. 323; SdV, S. 247.

68 Husserl Hua XIX/2, S. 589.

69 „Wahrnehmung, ganz allgemein gesprochen, ist Originalbewußtsein. Aber in der äußeren Wahrnehmung haben wir den merkwürdigen Zwiespalt, daß das Originalbewußtsein nur möglich ist in der Form eines wirklichen und eigentlich original Bewußtseins von Seiten und eines Mitbewußtseins von anderen Seiten, die eben nicht original da sind. Ich sage mitbewußt, denn auch die unsichtigen Seiten sind doch für das Bewußtsein irgendwie da, »mitgemeint« als mitgegenwärtig.“ Hua XI, S. 4.

70 Husserl Hua III/1, S. 91.

noch als logische Notwendigkeit. Die Rückseite einer Sache kann nach Merleau-Ponty immer nur dem Leib gegenwärtig sein, ein perspektivisch gegebener Gegenstand verweist auf weitere mögliche Wahrnehmungen.

„Was mir mit den sichtbaren Seiten des Gegenstandes die unsichtbaren Seiten zur Gegebenheit bringt, diese Synthese, die vom Gegebenen zu dem führt, was nicht leibhaftig gegeben ist, ist keine Synthese des Verstandes [frz.: *synthèse intellectuelle*], die den ganzen Gegenstand nach Belieben setzt, sondern sie ist vielmehr wie eine praktische Synthese: Ich kann die Lampe berühren, und zwar nicht nur auf der Seite, die sich mir darbietet, sondern auch auf der anderen Seite; es würde genügen, wenn ich meine Hand ausstreckte, um nach ihr zu greifen.“⁷¹

Doch auch wenn Dinge in Abschattungen wahrgenommen werden, so ist das Ding immer dasselbe. Egal von welcher Ansicht ich ihn betrachte, immer erkenne ich, dass ich einen Würfel wahrnehme. Seine „Gesamtstruktur [...] hat den Wert einer intersubjektiven Wahrheit“⁷², doch diese kann nur anhand ihrer Abschattungen erkannt werden.⁷³ Auch die Wahrnehmung besitzt also eine „doppeldeutige Struktur“ (frz.: *structure ambiguë*). Einerseits ist sie eine individuelle Perspektive auf die Welt, andererseits bietet nur sie uns einen Zugang zur Welt der „interindividuellen Bedeutungen“. Aus diesem Grund rückt Merleau-Ponty seinen Fokus auf diese Beziehung zwischen den Abschattungen und den Dingen. Eben diese „erlebte Beziehung“ unserer Wahrnehmungserfahrung, auf die er am Ende von *Die Struktur des Verhaltens* hinweist, ist Thema und bestimmendes Prinzip der *Phänomenologie der Wahrnehmung*.⁷⁴

71 Merleau-Ponty PrW, S. 30.

72 Merleau-Ponty SdV, S. 246.

73 Merleau-Ponty schreibt, dass es bei jedem Gegenstand – ähnlich wie in einer Kunstgalerie – eine „optimale Entfernung“ gibt, um diesen wahrzunehmen. Damit meint er, dass ich beispielsweise einen anderen Menschen aus 3 m Entfernung sehr gut wahrnehmen kann, während ich aus 5 cm oder 1 km Entfernung nicht besonders viel erkenne und er auf mich nicht mehr wie ein lebendiger Mensch wirkt. S. Merleau-Ponty PhW, S. 350f.

Diese optimale Entfernung ermöglicht aber nicht, wie Henry Pietersma schreibt, dass von ihr aus nicht nur Abschattungen, sondern der Gegenstand selbst zu sehen ist. In Verkennung von Merleau-Pontys Grundprinzip schreibt er: „When the movement [of perception, D.S.] reaches its goal, one can say that, in contrast to its earlier modes of appearing, the entity *itself* appears. In contrast to the way it appears at other times, it is now given in person, in flesh and blood.“ Henry Pietersma, *Phenomenological Epistemology*, S. 139.

74 Alle diese Zitate finden sich bei Merleau-Ponty SdV, S. 253f.

2.2 Wahrheit und Wirklichkeit

Merleau-Ponty unterscheidet – allerdings nicht immer besonders deutlich – zwischen zwei Formen der Wahrnehmung. Demnach gibt es eine „analytische“ oder „empirische“ Wahrnehmung, die der Perspektive des Wissenschaftlers auf einzelne Gegenstände oder Aspekte entspricht. Sie ist eine „sich spät entwickelnde und außergewöhnliche Haltung“ und wird deshalb von Merleau-Ponty auch als „sekundär“ bezeichnet.⁷⁵ Diese wissenschaftliche Beobachtungsweise wird von Merleau-Ponty jedoch kaum beschrieben, denn ihm geht es um die ursprünglichere Form der Wahrnehmung, welche der sekundären zugrunde liegt. Nur diese „natürliche“ oder „spontane“ Wahrnehmung ermöglicht den Kontakt mit der Welt.⁷⁶ Die Wahrnehmung von einzelnen Gegenständen ist also das Ergebnis einer kritischen Einstellung und sekundär gegenüber der Wahrnehmung einer bedeutsamen Gesamtsituation. In *Die Struktur des Verhaltens* wird diese ursprüngliche Wahrnehmung zumeist als ein Erfassen der vitalen Strukturen anderer Menschen beschrieben: Wir nehmen einen lächelnden Menschen wahr, also das bedeutsame Verhalten und keine Einzelheiten wie etwa die hochgezogenen Mundwinkel.⁷⁷ In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* spricht Merleau-Ponty in grundsätzlicherer Weise von der unreflektierten Welterfahrung, welche als „umfassende Konfiguration“⁷⁸ und nicht als ausdrücklicher Wahrnehmungsakt zu verstehen ist. Er beschreibt die ursprüngliche Wahrnehmung nun als einen „Urglauben“ oder als „Urdoxa“⁷⁹. Darunter versteht er eine vorbewusste und vorpersonale Einstellung, nach der in der Auseinandersetzung mit der Welt weder an der Gewissheit der Existenz einer Welt überhaupt noch meiner Erfahrung dieser Welt gezweifelt wird.

„Die natürliche Wahrnehmung ist keine Wissenschaft, sie setzt nicht die Dinge, auf die sie bezogen ist, sie entfernt sie nicht, um sie zu beobachten, sie lebt mit ihnen, sie ist die »Meinung« oder der »Urglaube«, der uns an die

75 Merleau-Ponty *Kino*, S. 31; *PhW*, S. 66.

76 Merleau-Ponty *PhW*, S. 282, 372. Merleau-Ponty bezeichnet diese Form der Wahrnehmung auch als „primordial“ (Cézanne, S. 12), „spontan“ (*PrW*, S. 17) und sogar als „richtige“ Wahrnehmung (*PhW*, S. 57). Eine Untersuchung dieses zweifachen Wahrnehmungsbegriffs findet sich bei Théodore F. Geraets: „The return to perceptual experience and the meaning of the primacy of perception“.

77 Vgl. Merleau-Ponty *SdV*, S. 179.

78 Merleau-Ponty *PhW*, S. 282.

79 Diese Begriffe gehen auch auf Husserl zurück. Vgl. *Hua III/1*, S. 241ff, 322ff.

Welt wie an eine Heimat bindet; das Sein des Wahrgenommenen ist ein vor-prädikatives Sein, das unsere gesamte Existenz polarisiert.“⁸⁰

Dieser Urglauben kann von der Wahrnehmung nicht erzeugt, sondern nur erkannt und akzeptiert werden. Die Urdoxa ist ursprünglich im doppelten Sinne: Sie ist das *Erste*, welches überhaupt eine Welt für uns erstehen lässt, und das *Fundamentale*, das die Grundlage bildet für jegliche Auseinandersetzung mit der Welt und jedes Wissen von ihr.⁸¹ Weil es sicher ist, dass es eine Welt gibt zu der wir uns verhalten, spricht Merleau-Ponty der Wahrnehmung eine Wahrheit zu:

„Diese Offenheit zur Welt ist es, die die Wahrheit der Wahrnehmung [frz.: vérité perceptive], die Verwirklichung einer *Wahr-Nehmung* [frz.: la réalisation effective d'un Wahr-Nehmung] erst möglich macht“.⁸²

Merleau-Ponty unterscheidet dabei zwischen der *Wirklichkeit* (frz.: réalité) einer konkreten Wahrnehmung und der *Wahrheit* (frz.: vérité) der Gesamtheit unserer Wahrnehmungen. Die Wahrnehmung einer Gegebenheit kann sich im Nachhinein als Täuschung erweisen und durch eine andere Wahrnehmung korrigiert werden. Doch weil wir überhaupt wahrnehmen können und wir somit wissen, dass etwas und nicht einfach nichts ist, muss unsere Wahrnehmung insgesamt als Wahrheit anerkannt werden.

„Als Ganzes genommen, mit seinem Welthorizont, der in eins die mögliche Zersetzung des Wahrgenommenen und seine eventuelle Ersetzung durch eine andere Wahrnehmung anzeigt, täuscht das Wahrgenommene uns schlechterdings nicht.“⁸³

Denn jede unserer Erfahrungen – sei sie wahr oder falsch – zeigt uns indirekt die ursprüngliche Wahrheit unserer Verbundenheit mit der Welt. Während ich eine Illusion wahrnehme, halte ich sie für wirklich, sonst wäre sie keine Illusion. „Wahrnehmen [...] heißt: glauben an eine Welt.“⁸⁴ Als Täuschung erkenne ich sie erst im Nachhinein und zwar dann, wenn sie durch eine andere Wahrnehmung ersetzt wird. Da in der täuschenden Wahrnehmung die Möglichkeit

80 Merleau-Ponty PhW, S. 372.

81 Vgl. Merleau-Ponty PhW, S. 451f. S. auch Vorlesungen, S. 251: „Die Erde ist unsere Urheimat. Sie ist die Wurzel unserer Räumlichkeit; sie ist die gemeinsame Heimat, der Sitz einer Urhistorie, eines ursprünglichen Eingeschriebenseins.“

82 Merleau-Ponty PhW, S. 345, Hervorhebung im Original.

83 Merleau-Ponty PhW, S. 396.

84 Merleau-Ponty PhW, S. 345.

ihrer Korrektur bereits angelegt ist, können auch Illusionen uns zur Wahrheit öffnen.⁸⁵

Der Begriff „wahr“ wird also zweifach verwendet: Wir erleben die Wirklichkeit und dieses Erlebte erscheint uns zu einem bestimmten Zeitpunkt als wahr, kann sich aber durch eine nachträgliche Korrektur als falsch herausstellen. Diese konkreten innerweltlichen Wahrheiten – im Plural – die uns durch unser Handeln gezeigt werden, die wir erleben und erkennen, sind immer nur partielle Wahrheiten.⁸⁶ Hier verwendet Merleau-Ponty „wahr“ synonym mit „real“ oder „wirklich“. Grundlage für diese einzelnen Erfahrungen ist die vorgängige Wahrheit unseres Zur-Welt-seins, allumfassend, singulär und untrüglich. Jede der Teilwahrheiten ist immer nur eine Annäherung an diese Gesamtwahrheit. Wahrheit ist also nur indirekt im Akt der Wahrnehmung erfahrbar, es gibt sie nur als Bewegung zur Wahrheit hin.

„Wir haben keine Erfahrung von einem ewig Wahren und einer Teilhabe am Einen, sondern von konkreten Akten der Übernahme, durch die wir, nach dem Zufall der Zeit, Beziehungen zu uns selbst und zu Anderen knüpfen, Erfahrung mit einem Wort einer Teilhabe an der Welt – das »Sein-zur-Wahrheit« unterscheidet sich nicht vom Zur-Welt-sein.“⁸⁷

Die Aufgabe der phänomenologischen Philosophie ist es, die Fundamente der Wahrnehmung aufzudecken. Dafür reicht es nicht aus einfach wahrzunehmen; vielmehr muss unsere Wahrnehmungserfahrung als Ausgangspunkt genommen werden, um durch sie ihre eigenen Voraussetzungen zu erfassen. Dass unseren alltäglichen Wahrnehmungen eine umfassende Wahrheit zugrunde liegt, zeigt sich erst in der transzendentalen Reflexion auf meine Wahrnehmungserfahrung. Der Urglaube zeichnet sich gerade dadurch aus, dass wir ihm im Allgemeinen folgen, ohne ihn explizieren und diskutieren zu müssen, dass wir eben an ihn glauben. In der natürlichen Wahrnehmung sind wir ganz bei der Welt, wie Merleau-Ponty in einem Radiovortrag von 1948 anschaulich erläutert:

„Die Welt der Wahrnehmung, das heißt die Welt, die sich uns durch unsere Sinne und durch die Lebenspraxis erschließt, scheint uns auf den ersten Blick bestens bekannt zu sein, da es keines Instrumentes und keiner Berechnung bedarf, um Zugang zu ihr zu haben, und es uns dem Anschein nach ge-

85 Vgl. Merleau-Ponty PhW, S. 343, 453.

86 Vgl. Merleau-Ponty PrW, S. 41.

87 Merleau-Ponty PhW, S. 449.

nügt, die Augen zu öffnen und uns dem Leben zu überlassen, um sie ergründen zu können. Doch trifft dies nur dem Anschein nach zu. Ich möchte in diesen Causerien zeigen, dass die Welt der Wahrnehmung, solange wir in einer praktischen oder auf Nutzung ausgerichteten Haltung verharren, in hohem Maße von uns unerkant bleibt, dass es viel an Zeit, Anstrengung und Kultur bedurfte, sie freizulegen, und dass es zu den Verdiensten der Kunst und des Denkens der Moderne gehört (ich verstehe darunter die Kunst und das Denken seit fünfzig oder siebzig Jahren), uns diese Welt, in der wir leben, und die wir doch ständig zu vergessen geneigt sind, wiederentdecken zu lassen.⁸⁸

Erst wenn wir nachträglich auf unsere Erfahrung reflektieren, wenn wir nicht mehr der Blick auf die Welt sind, sondern uns diesem Blick zuwenden, erst dann können wir die „Gesamtstrukturierung unseres Sehens zerbrechen, unserem eigenen Blick die Gefolgschaft versagen und, statt erlebend im Sehen aufzugehen, uns bezüglich seiner Fragen stellen“.⁸⁹ Erst in dieser sekundären, kritischen Einstellung können wir etwa die Farbe von einem Gegenstand abstrahieren und ganz allgemein Sinnesqualitäten ausmachen. Diese kritische Einstellung gilt es von einem Blick zu unterscheiden, der sich ganz auf das Schauspiel des Sehens einlässt.

2.3 Sinn und Sinne

Wahrnehmung ist ein ständiges Vermögen des Menschen – ein „Fluß sich in Simultaneität wie in Sukzession wechselseitig einander implizierender und explizierender Erfahrungen“⁹⁰ – und beginnt nicht erst mit dem Öffnen der Augen oder dem Entschluss zum Zuhören. Wenn wir etwa die Augen schließen, nehmen wir unsere Umgebung wahr, auch wenn diese Wahrnehmung gerade im Bemerkten von Stille besteht. Die natürliche Wahrnehmung lässt sich nicht eingrenzen auf ein abgeschlossenes Geschehen, so wie wir dies sprachlich ausdrücken wenn wir etwa sagen: „Erst habe ich nur den Tisch gesehen, und dann auch den Aschenbecher auf dem Tisch.“ Wahrnehmen ist ein permanenter Vorgang, der im übrigen viel mehr erfasst, als sprachlich kommuniziert

88 Merleau-Ponty *Causeries*, S. 13.

89 Merleau-Ponty *PhW*, S. 265.

90 Merleau-Ponty *PhW*, S. 327.

wird. Erfasst wird auch eine Vielzahl anderer Aspekte, über den Tisch und den auf dem Tisch stehenden Aschenbecher hinaus.⁹¹ Selbst im Schlaf hören wir nicht auf wahrzunehmen, was sich daran zeigt, dass wir durch ein lautes Geräusch oder durch helles Licht aufgeweckt werden.

„Ich kann die Augen schließen, mir die Ohren verstopfen – doch ich kann nicht aufhören, zu sehen, sei es auch nur das Schwarz meiner Augen, zu hören, sei es auch nur die Stille.“⁹²

Doch auch wenn Merleau-Ponty die Wahrnehmung als einen Fluss beschreibt, so heißt das nicht, dass wir die Welt wie einen Film vor uns ablaufen sehen. Merleau-Ponty betont immer wieder, dass Wahrnehmung keine passive Rezeption, sondern ein „aktives Entwerfen“⁹³ ist. Jede Wahrnehmung ist insofern schöpferisch, als dass sie dem Wahrgenommenen einen Sinn gibt. Im Wahrnehmungsakt nimmt „die Materie selbst Sinn und Form an“⁹⁴,

„und es ist eben dies das phänomenale Wesen des Wahrnehmungsaktes, die Konstellation des Gegebenen mit dem es verbindenden Sinn in eins schöpferisch erst entstehen zu lassen: nicht bloß den Sinn zu entdecken, *den es hat*, sondern *ihm einen Sinn erst zu geben*.“⁹⁵

Der Sinn eines Gegenstandes existiert nicht für sich in der Welt, noch wird er dem Ding kraft einer konstituierenden Leistung verliehen; er entsteht im Vollzug des Wahrnehmungsaktes durch unsere Perspektive auf die Dinge. Diese Perspektive des Leibes bezeichnet Merleau-Ponty auch als den Sinn, in dem wir etwas wahrnehmen. Verdeutlicht wird dies durch ein Wortspiel mit der Doppelbedeutung von „Sinn“, welches im Französischen ganz ähnlich funktioniert wie im Deutschen;

„es kann nicht anders sein, als daß der Sinn des Gegenstandes selbst [...] an seine Orientierung geknüpft ist, wie es denn auch in der Doppelbedeutung des Wortes »Sinn« sich anzeigt. Einen Gegenstand umkehren, heißt ihm seine Bedeutung nehmen. Sein Gegenstand-sein ist nicht Sein-für-ein-denken-

91 „Am Rande dessen, was ich wirklich wahrnehme, siedelt eine Menge von nicht wahrgenommenen Bestandteilen der Welt, die nichtsdestotrotz im Kontext der existierenden Dinge eingeschlossen sind. Diese Randzone der Wahrnehmung bildet mit den Zonen des Wahrgenommenen eine Gesamtheit.“ Merleau-Ponty KdV, S. 440.

92 Merleau-Ponty PhW, S. 450.

93 Merleau-Ponty PhW, S. 165.

94 Merleau-Ponty PhW, S. 374.

95 Merleau-Ponty PhW, S. 58, Hervorhebung im Original.

des-Subjekt, sondern ist ein Sein für den Blick, dem er unter einem gewissen Blickwinkel begegnet und nur so kenntlich ist.“⁹⁶

Unsere Wahrnehmungssinne enthüllen uns den Sinn von etwas Wahrgenommenem, ohne dass es dafür einer bewussten Reflexion bedürfte. Die naturgegebenen Wahrnehmungssinne sind keine Instrumente, sondern jeder Sinn ist „ein gewisses Vermögen des Zugangs zu den Dingen“⁹⁷. Zwar kommt bei Merleau-Ponty dem visuellen Sinn gegenüber den anderen Sinnen eine Vorrangstellung zu, allerdings betont er zugleich die Wichtigkeit der anderen Sinne.⁹⁸ Seiner Meinung nach kann in der Erfahrung nicht streng zwischen den einzelnen Sinnen unterschieden werden, da ich mit meinem Leib immer eine ganzheitliche Erfahrung mache. Die Wahrnehmung ist keine Summe der visuellen, taktilen und auditiven Eindrücke. Vielmehr arbeiten die verschiedenen Sinne genauso zusammen wie das rechte und das linke Auge, welche uns eine einzige und nicht zwei Ansichten auf die Welt liefern. Unser Leib ist ein umfassendes Gefüge von Wahrnehmungssinnen, welche uns auf verschiedene Weisen zur Welt öffnen. Dabei bilden die einzelnen Sinne eine Gesamt-Wahrnehmung.⁹⁹

Durch das Wortspiel mit „Sinn“ und „Sinnen“ betont Merleau-Ponty die Einheit von Sinnlichem und Sinnhaftem. Es gibt nicht zunächst Empfindungsdaten, die anschließend intellektuell interpretiert werden; Wahrnehmung ist immer ein sinnlich-sinnhafter Vorgang der aller intellektuellen Reflexion vorausgeht.

„Nie ist das Ding von einem es Wahrnehmenden zu trennen, nie kann es wirklich ganz an sich sein, denn all seine Artikulationen sind eben die unserer eigenen Existenz; es ist gesetzt als Ziel unseres Blickes und unserer sinnlichen Erforschung seiner, worin wir es mit Menschlichem bekleiden. Inso-

96 Merleau-Ponty PhW, S. 295. S. auch: „Allen Bedeutungen des Wortes »Sinn« zugrunde liegend finden wir den einen Grundbegriff eines Seins, das auf etwas hin, was es nicht selber ist, orientiert oder polarisiert ist, und alles verweist uns so auf den Gedanken des Subjekts als Ek-stase und auf ein aktives Transzendenzverhältnis zwischen Subjekt und Welt. Die Welt ist unabtrennbar vom Subjekt, von einem Subjekt jedoch, das selbst nichts anderes ist als Entwurf der Welt, und das Subjekt ist untrennbar von der Welt, doch von einer Welt, die es selbst entwirft.“ PhW, S. 488f.

97 Merleau-Ponty PhW, S. 324.

98 Im Gegensatz zu vielen seiner – insbesondere französischen – Zeitgenossen findet sich bei Merleau-Ponty aber keine tiefgreifende Kritik an der Bevorzugung des visuellen Sinnes in der philosophischen Tradition. S. dazu Martin Jay, *Downcast Eyes*, S. 299ff, 310f.

99 Vgl. Merleau-Ponty PhW, S. 273.

fern ist jede Wahrnehmung Kommunikation oder Kommunion, Aufnahme und Vollendung einer fremden Intention in uns, oder umgekehrt äußere Vollendung unserer Wahrnehmungsvermögen, und also gleich einer Paarung unseres Leibes mit dem Dingen.“¹⁰⁰

Das Gegebene wird in der Wahrnehmung von uns übernommen und dabei „gestalthaft“ artikuliert.¹⁰¹ Wahrnehmung ist also nicht nur Wahrnehmung von etwas, für Merleau-Ponty ist sie stets eine Wahrnehmung „von etwas *als* etwas“.¹⁰² Doch damit meint er nicht, dass die Wahrnehmung vollkommen von uns gesteuert ist. In einem gewissen Maße sind wir durch unsere Sinne einer „Atmosphäre von Allgemeinheit“ ausgeliefert, denn unsere Fähigkeiten zu sehen oder zu hören entstehen nicht durch eine Anstrengung unsererseits, sondern sind etwas „Vorpersönliches“, ein universales, „schon vor-angelegte[s] Gefüge“.¹⁰³ Zwar ist die Wahrnehmung ein schöpferischer Vorgang, doch dafür kann sie nur übernehmen, was sie bereits vorfindet. So gelingt es beim Anblick einer Baumreihe nicht, die Zwischenräume zwischen den Bäumen als Gegenstände und die Bäume selbst als Hintergrund zu sehen. Dieser Sinneswechsel funktioniert nur bei von sich aus mehrdeutigen Phänomenen wie beispielsweise Vexierbildern.¹⁰⁴

„Wollte ich infolgedessen die Wahrnehmungserfahrung in aller Strenge zum Ausdruck bringen, so müßte ich sagen, daß *man* in mir wahrnimmt, nicht, daß ich wahrnehme. Jede Empfindung trägt in sich den Keim eines Traumes und einer Entpersönlichung: wir erleben es an dem Betäubungszustand, in den wir geraten, wenn wir uns gänzlich einem Empfinden überlassen.“¹⁰⁵

Der Sinn eines Dinges wohnt ihm inne und „beseelt“¹⁰⁶ ihn, doch bedarf es der Wahrnehmung, damit er sich zeigt. Der Sinn entsteht im Wahrnehmungsakt, er beschreibt das Verhältnis des wahrnehmenden Leibes und des Wahrgenommenen; der Sinn beschreibt, dass etwas *als* etwas gesehen wird.

100 Merleau-Ponty PhW, S. 370.

101 Merleau-Ponty PhW, S. 51.

102 Silvia Stoller, *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty*, S. 48, Hervorhebung von mir, D.S.; s. Merleau-Ponty PhW, S. 66. Vgl. dazu weiterführend mein Kapitel 7.3.

103 Merleau-Ponty PhW, S. 254, 487.

104 S. dazu Merleau-Ponty PhW, S. 306f, 500.

105 Merleau-Ponty PhW, S. 253, Hervorhebung im Original.

106 Merleau-Ponty PhW, S. 370.

2.4 Das leibliche Bewusstsein

Merleau-Pontys Kritik an den traditionellen Modellen der Wahrnehmung beinhaltet auch eine Kritik des traditionellen Verständnisses von Bewusstsein. Wenn Wahrnehmung nicht mehr aus der Verarbeitung von unstrukturierten Sinneseindrücken durch eine ordnende Funktion des Denkens besteht, dann muss auch die Annahme eines konstituierenden Bewusstseins wie es etwa von Husserl beschrieben wird, fallen gelassen werden. Merleau-Ponty hingegen sieht das Bewusstsein als eine Struktur unseres Verhaltens.¹⁰⁷ Das Bewusstsein ist für ihn sozusagen der sinngebende Aspekt unseres Leibes, welcher mit dem Leibkörper immer schon eine Einheit bildet. Bewusstsein ist dem Leib nicht äußerlich, beide können nur theoretisch voneinander getrennt werden. Zumeist verwendet Merleau-Ponty den Begriff „Bewusstsein“ um zusammenfassend die geistigen Aspekte unseres leiblichen Verhaltens zu beschreiben. Das Bewusstsein ist die Instanz, die unsere Wahrnehmungen immer sinnvoll sein lässt, es sorgt etwa dafür, dass Geräusche als Sprache interpretiert werden und dass ich darauf schließe einen Menschen vor mir zu haben, auch wenn ich nur einen Gesichtsausschnitt oder eine Silhouette sehe. Bewusstsein ist demnach keine theoretische Setzung der Gegenstände, sondern unsere Beziehung auf die Welt.

„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.“¹⁰⁸

Jegliches Verhalten wird durch das Bewusstsein „beseelt“ und erhält so einen „Hintergrund“. Merleau-Ponty spricht davon, dass jede „Bewegung untrennbar Bewegung und Bewegungsbewußtsein ist“.¹⁰⁹ Bewusstsein gibt es für ihn immer nur *im* Vollzug des Verhaltens, weshalb er es zumeist als Wahrnehmungs- oder Erfahrungsbewusstsein bezeichnet.

„Mein Bewußtsein ist so wenig sich selbst zu eigen wie sich selbst fremd, denn es ist ein Akt, ein Tun, und ein Akt ist seinem Wesen nach der gewaltsame Übergang von dem, was ich habe, zu dem, worauf ich abziele, von

107 „Die Psyche, so haben wir festgestellt, reduziert sich auf die Struktur des Verhaltens.“ Merleau-Ponty SdV, S. 256. Vgl. auch S. 3.

108 Merleau-Ponty PhW, S. 167f.

109 Alle Zitate Merleau-Ponty PhW, S. 136.

dem, was ich bin, zu dem, was ich zu sein intendiere. Ich kann das *cogito* in der festen Gewißheit zu wollen, zu lieben oder zu glauben nur vollziehen, sofern ich zuvor wirklich will, liebe oder glaube und dergestalt meine eigene Existenz vollziehe.“¹¹⁰

Dieses Bewusstsein kann verschiedene Ausprägungen besitzen oder unterschiedliche Gestalten annehmen, denn es besitzt eine „empirische Mannigfaltigkeit“. Erwähnt werden von Merleau-Ponty beispielsweise das Erwachsenenbewusstsein sowie das kindliche und das krankhafte Bewusstsein, aber auch das Sprach-, Fremd- und Wahrheitsbewusstsein.¹¹¹ All dies sind verschiedene Strukturen, die das Bewusstsein wechselweise annehmen kann und welche immer das gesamte Verhalten prägen, so wie „jede pathologische Beeinträchtigung das Bewußtsein im Ganzen betrifft“.¹¹²

Zentral für das Verständnis von Merleau-Pontys Philosophie ist also die Annahme, dass unser Verhalten immer von unserem Bewusstsein beeinflusst wird. Für ihn ist jedes Verhalten bewusstes Verhalten in dem Sinne, dass es sinnvolles und gestaltetes Verhalten ist. Dabei macht Merleau-Ponty aber nicht deutlich, wo er den Beginn von bewusstem Verhalten ansetzt. Ob also beispielsweise unsere Atmung, die normalerweise automatisch abläuft, die wir aber auch bis zu einem bestimmten Maße kontrollieren können, dazuzählt. Ebenso wenig unterscheidet er, ob uns ein Verhalten während seines Ablaufs bewusst ist – eben kein automatischer Vorgang wie unser Herzschlag – oder ob wir uns eines Verhaltens reflexiv bewusst sind, wir uns also explizit darauf zurück beziehen können. Merleau-Ponty berücksichtigt nicht, dass das Bewusstsein das Verhalten verschieden stark beeinflussen kann und dass dadurch die Wahrnehmung verschiedene Grade der Intensität annimmt, wir also mehr oder weniger bewusst wahrnehmen können.

Um diese Ungenauigkeiten zu spezifizieren ist es zunächst einmal wichtig genauer zu fassen, was unter Bewusstsein verstanden wird und ab wann von bewusstem Verhalten gesprochen werden kann. Dafür möchte ich die Untersuchungen von Susanne Langer hinzuziehen, in welchen sie sich eingehend

110 Merleau-Ponty PhW, S. 435. Mit einem abgewandelten Husserl-Zitat schreibt Merleau-Ponty auch: „Diese Erläuterungen lassen uns endlich die Motorik unzweideutig als eine ursprüngliche Intentionalität verstehen. Das Bewußtsein ist ursprünglich nicht ein »Ich denke zu ...«, sondern ein »Ich kann«.“ PhW, S. 166.

111 S. Merleau-Ponty PhW, S. 152. Vgl. auch SdV, S. 197.

112 Merleau-Ponty PhW, S. 165.

mit dem Bewusstsein auseinandersetzt.¹¹³ Nach Langer zeichnet sich das Bewusstsein dadurch aus, dass es uns unser Erleben gewahr werden lässt, dass es uns etwas fühlen lässt:

„One may say that some activities, especially nervous ones, above a certain (probably fluctuating) limen of intensity, enter into a »psychical phase«. This is the phase of being felt.“¹¹⁴

Langer zieht den Ausdruck „Fühlen“ dem Begriff „Denken“ vor, um sich von intellektualistischen Theorien abzugrenzen und zu betonen, dass Bewusstwerden ein Vorgang ist, der im Zusammenspiel von psychischen und physischen Prozessen stattfindet.¹¹⁵ Bewusstwerden beginnt also damit, dass wir einen Vorgang im Körper, wie etwa unsere Atmung, bemerken. Was gefühlt wird, ist ein mehr oder weniger komplexer Prozess im Organismus. Dieser Beginn unserer inneren wie äußeren Wahrnehmung ermöglicht es uns, wahrgenommene Ereignisse zu identifizieren. Alle Vorgänge im Organismus, die unter dieser Schwelle des Gefühltwerdens stattfinden, sind demnach keine Verhaltensweisen, sondern organische Vorgänge, wie etwa die Verdauung oder der Blutkreislauf.

Diese Ausführungen von Susanne Langer zum gefühlten Bewusstsein decken sich mit dem von Merleau-Ponty beschriebenen leiblichen Bewusstsein, welches uns beispielsweise ermöglicht Gewohnheiten auszuführen. Denn der Mensch ist kein Maschine, die sich automatisch bewegt, sein Leib besitzt ein Wissen der Handlungen, die er ausführt.

„Der Leib ist es, so sagten wir, der im Erwerb einer Gewohnheit »versteht«. Diese Formulierung wäre absurd, wenn Verstehen nichts anderes hieße, als ein sinnlich Gegebenes unter eine Idee subsumieren, und der Leib nichts anderes wäre als ein Gegenstand.“¹¹⁶

Das Bewusstsein ermöglicht uns also auf nicht theoretische, nicht explizite Weise etwas aufzunehmen. Susanne Langer nennt diese unspezifischen und

113 Ihr dreibändiges Werk mit dem Titel *Mind. An Essay on Human Feeling* ist bisher nicht ins Deutsche übersetzt.

114 Susanne K. Langer, *Mind. Volume I*, S. 22.

115 Langer weist darauf hin, dass sie hier einem Gedanken von William James folgt, aber andere Begriffe verwendet: James hat demnach Schwierigkeiten für „mental states at large, irrespective of their kind“ einen Begriff zu finden. Er schwankt zwischen „Denken“ und „Fühlen“, entscheidet sich aber letztlich für ersteres. Susanne K. Langer, *Mind. Volume I*, S. 21, Anm. 36.

116 Merleau-Ponty PhW, S. 174.

flüchtigen Erfahrungen übrigens auch einen „vergänglichen emotiven Moment“, von denen ein „feeling-tone“, also ein „Gefühlston“ zurückbleibt.¹¹⁷

Doch das Bemerken oder Fühlen eines Ereignisses bedeutet nicht zugleich, dass wir über dieses Erlebnis nachdenken und uns daran erinnern können. Dies wird besonders deutlich an dem von David M. Armstrong als „long-distance truck driver problem“ beschriebenen Beispiel. Armstrong benennt damit das Phänomen, dass man sich nach dem Autofahren oft gar nicht erinnern kann, welchen Weg man gefahren ist. Plötzlich fällt einem dann auf, dass man eine lange Strecke zurückgelegt hat, ohne sich an das Fahren erinnern zu können. Man hat das Auto auf der Straße gehalten und die Bremse benutzt, aber alles ohne sich bewusst zu sein, was man tut.

„If you have driven for a very long distance without a break, you may have had experience of a curious state of automatism, which can occur in these conditions. One can suddenly »come to« and realize that one has driven for long distances without being aware of what one was doing, or, indeed, without being aware of anything. One has kept the car on the road, used the brake and the clutch perhaps, yet all without any awareness of what one was doing.“¹¹⁸

Shaun Gallagher und Dan Zahavi, die ebenfalls dieses Beispiel aufgreifen, zeigen auf, dass solch automatische Tätigkeiten wie Autofahren nicht unbewusst ablaufen. Wir sind uns durchaus bewusst, dass wir bremsen und nehmen auch die vorbeifahrenden Autos wahr, aber wir vergessen all dies wieder, sobald die Tätigkeit ausgeführt ist.

„As we drive home we are clearly conscious of the traffic, and even if we are lost in thought we are not necessarily lost *en route*. So why can't we remember how we got home? One way to explain this is to appeal to evidence that shows that in some circumstances it is quite possible to be conscious but to quickly forget that of which one has been conscious. The driving case can consequently be explained as one of consciousness-plus-quick-forgetting.“¹¹⁹

Gallagher und Zahavi erklären dieses schnelle Vergessen mit ökonomischen Aspekten: Wenn wir über jedes Detail unserer Erfahrungen nachdenken würden, dann wären wir nicht in der Lage effizient und situationsangemessen zu handeln, sondern würden immer noch den vergangenen Erlebnissen nachhängen. Uns kommt es hier aber nicht auf die evolutionären Gründe für die Funk-

117 Susanne K. Langer, *Mind. Volume I*, S. 22.

118 David M. Armstrong, *The Nature of Mind*, S. 12.

119 Shaun Gallagher, Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind*, S. 65.

tionsmechanismen des menschlichen Verhaltens an, sondern darum zu zeigen, dass es weder unbewusste Wahrnehmung noch unbewusste Handlungen gibt. Wie von Merleau-Ponty beschrieben, ist an unserem gesamten Verhalten unser Bewusstsein beteiligt, wir nehmen unser gesamtes Verhalten wahr. Dies bedeutet aber nicht, dass uns all unsere Erfahrungen bewusst zugänglich sind. Merleau-Pontys Erfahrungsbewusstsein ist deshalb nicht als theoretisch zugängliches Wissen misszuverstehen. Unser Verhalten wird von uns gefühlt, aber oft können wir uns später nicht mehr an dieses Gefühl-haben erinnern.

2.5 Das theoretische Bewusstsein

Was in Merleau-Pontys Ausführungen überdies nicht deutlich wird, ist die Rolle des Bewusstseins bei den verschiedenen Formen der Wahrnehmung. Die vorreflexiven Gestaltungen der ursprünglichen Wahrnehmung schreibt er dem leiblichen Bewusstsein zu. Die sekundäre Wahrnehmung hingegen besteht seiner Aussage nach darin, dass ich „vor mir einen Gegenstand setze, in seinem Abstand, in einem bestimmten Verhältnis zu den anderen Gegenständen und mit beobachtbaren bestimmten Charakteren“. ¹²⁰ Merleau-Ponty erkennt dabei aber nicht, dass diese Distanzierung von der natürlichen Wahrnehmung nur durch eine Distanz vom Erfahrungsbewusstsein und damit der Herausbildung eines theoretischen Bewusstseins möglich ist. Denn ein Abstand vom Fluss der Erfahrungen ist nur denkbar, wenn sich das Bewusstsein auf bestimmte Erfahrungen zurückwenden und in einer „reflexiven Reaktivierung“ ¹²¹ hervorheben kann. Damit aber das Bewusstsein einen Moment der Erfahrung wiederholen oder reaktivieren kann, muss dieser erinnerbar sein.

In seiner Fokussierung auf die ursprüngliche leibliche Wahrnehmung berücksichtigt Merleau-Ponty also nicht, dass diese leiblichen Erfahrungen von uns weiterverarbeitet werden können und sie dadurch zu Bestandteilen unseres theoretischen Bewusstseins werden. Zur Erläuterung dieses Punktes möchte ich mich wieder Susanne Langers Ausführungen zuwenden. Sie beschreibt wie unser Bewusstsein eine weitere Schwelle überschreitet und sich das Gefühlte zu spezifischen Erlebnissen verstärkt. Bestimmte Erfahrungen –

¹²⁰ Merleau-Ponty PhW, S. 394.

¹²¹ Oswald Schwemmer, *Die kulturelle Existenz des Menschen*, S. 54.

denen aus verschiedensten Gründen eine stärkere Aufmerksamkeit zukommt – werden von unserem Bewusstsein aktiv weiterverarbeitet und erhalten so eine abgeschlossene Identität, die sie von ihrer Umgebung – dem Prozess des Fühlens – abhebt. Indem diese Imaginationen aus unserem Bewusstseinsprozess heraustreten und zu individuellen Ereignissen werden, erhalten sie zugleich eine eigene Form. Sie sind kein bloßes Abbild unserer Erfahrung. Langer schreibt:

„Die vorangegangenen Untersuchungen haben gezeigt, daß sogar die subjektive Registrierung einer sinnlichen Erfahrung, das »Sinnes-Bild« [engl.: »sense-image«], keine direkte Kopie der tatsächlichen Erfahrung darstellt, sondern im Vorgang des Kopierens in eine neue Dimension »projiziert« worden ist, in die mehr oder weniger stabile Form, die wir als Bild [engl.: picture] einer Sache bezeichnen. Es hat nicht die proteushafte, merkurische Ungreifbarkeit der wirklichen visuellen Erfahrung, sondern besitzt eine Einheit und dauernde Identität, die es mehr zu einem Besitztum des Geistes als zu einer Sinneswahrnehmung macht.“¹²²

Langer unterstreicht die Gestaltetheit der Imaginationen auch dadurch, dass sie nicht von „image“ spricht – was im Englischen immer den Beiklang einer Abbildung besitzt – sondern von „picture“. Ich bevorzuge im Deutschen die Ausdrücke „Imagination“, „Vorstellung“ oder „Vorstellungsbild“, weil diese Begriffe neben dem produktiven Aspekt auch beinhalten, dass es sich eben um gedankliche Formungen handelt. Es zeigt sich also: Nicht nur unsere Wahrnehmung gestaltet. Der Umstand, dass bestimmte Wahrnehmungen sich von der Gesamterfahrung abheben und erinnerbar werden, geht mit einer Verstärkung und somit einer erneuten Formung dieser Erfahrungen einher.¹²³ Diese Imaginationen ermöglichen erst die distanzierte Einstellung zum Erfahrungsbewusstsein und damit die analytische Perspektive der sekundären Wahrnehmung.

122 Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege*, S. 146.

123 Vgl. auch: „In dem Augenblick aber, in dem sich eine Wahrnehmung, in dem sich ein Erlebnis in etwas Eigenständiges, in etwas, das bleibt, verwandelt, verwandelt es sich auch selbst. Das, was bleibt von dem, was war, bleibt nicht mehr dasselbe, was es war. Es ist ein »Bild« von dem, was war, eine Repräsentation. Wie immer man den Mechanismus dieser »Abbildung«, Repräsentation oder Vergegenwärtigung beschreiben mag, es bleibt eine Beziehung nicht der einfachen Wiederholung oder Verdoppelung, sondern der Verbildlichung, d.i. sowohl der vereinfachenden Anpassung als auch der schöpferischen Neugestaltung.“ Oswald Schwemmer, *Die kulturelle Existenz des Menschen*, S. 25.

Entscheidend hierbei ist die Kontinuität von den gefühlten Erfahrungen zu den geformten Vorstellungsbildern.¹²⁴ Die Beschreibungen eines theoretischen Bewusstseins widersprechen also nicht Merleau-Pontys Wahrnehmungsphilosophie, sondern stellen vielmehr deren Fortsetzung dar. Doch obwohl unsere Vorstellungsbilder aus unseren Wahrnehmungen entstehen, findet in der Entwicklung eine qualitative Veränderung statt. Auf diese Kontinuität und gleichzeitige Transformation hat auch Oswald Schwemmer hingewiesen:

„Dabei ist zu sehen, dass mehr auf uns einwirkt als wir fühlen, dass wir mehr fühlen als wir wahrnehmen, dass wir mehr wahrnehmen als wir bemerken, dass wir wahrnehmen, dass wir mehr bemerken als uns eigens – z.B. im sprachlichen Denken – vergegenwärtigen können. Bei diesen sich aneinanderfügenden Erfassungsverhältnissen ist der bloße Hinweis auf ein »Mehr« und damit auch auf das entsprechende »Weniger« nicht hinreichend. Entscheidend ist einmal, dass es sich bei diesen Anschlussformen nicht nur um Folgeverhältnisse, sondern auch um Transformationen handelt, und zum anderen, dass es sich nur in der Darstellung um Anschlussformen handelt, nicht aber auch in den Wirkungs- und Erfassungsverhältnissen selbst.“¹²⁵

Wichtig ist die Berücksichtigung dieser gedanklichen Gestaltung deshalb, weil sie das Wahrgenommene verändert. Durch die Formung der Wahrnehmungsbilder zu Vorstellungsbildern erhalten meine Erfahrungen eine gefestigtere Identität und sind stärker geformt.¹²⁶ Bei Merleau-Ponty hingegen wird die Entstehung von Vorstellungen nicht berücksichtigt. Weil er nur auf das leibliche und nicht auf das theoretische Bewusstsein eingeht, beschränkt sich

124 „It is this transiency and general lability of the psychical phase that accounts for the importance of preconscious processes in the construction of such elaborate phenomena as ideas, intentions, images and fantasies, and makes it not only reasonable but obvious that they are rooted in the fabric of totally unfelt activities“. Susanne K. Langer, *Mind. Volume I*, S. 22.

125 Oswald Schwemmer, *Das Ereignis der Form*, S. 80.

126 Auch Ernst Cassirer hat bereits auf diesen Unterschied von Wahrnehmungen und Vorstellungen hingewiesen: „Um sich eines Inhalts zu erinnern, muß ihn sich das Bewußtsein zuvor auf eine andere Weise als in der bloßen Empfindung oder Wahrnehmung innerlich zu eigen gemacht haben. Hier genügt nicht die bloße Wiederholung des Gegebenen in einem anderen Zeitpunkt, sondern in ihr muß sich zugleich eine neue Art der Auffassung und Formung geltend machen. Denn jede »Reproduktion« des Inhalts schließt schon eine neue Stufe der »Reflexion« in sich. Schon indem das Bewußtsein ihn nicht mehr einfach als gegenwärtigen hinnimmt, sondern ihn als etwas Vergangenes und dennoch für es selbst nicht Verschwundenes im Bilde vor sich hinstellt, hat es durch dies veränderte Verhältnis, in das es zu ihm tritt, sich und ihm eine veränderte ideelle Bedeutung gegeben.“ Cassirer PsF 1, S. 21.

die Formbildung bei ihm allein auf den Wahrnehmungsvollzug.¹²⁷ So kann er nur die der natürlichen Wahrnehmung immanente Strukturierung erfassen, nicht aber den Vollzug der sekundären Wahrnehmung, die er selbst als „ausdrückliche Akte“¹²⁸ charakterisiert.

127 Vgl. dazu auch meine Ausführungen zum Gedächtnis in Kapitel 3.2.

128 Merleau-Ponty PhW, S. 327.

3. VON DER WAHRNEHMUNG ZUM AUSDRUCK

Schon in seinem ersten Buch widmet Merleau-Ponty sich während seiner Untersuchungen des menschlichen Verhaltens nicht nur der Wahrnehmung, sondern auch den Ausdruckshandlungen. Im Zuge seiner Kritik am Behaviorismus ist er dabei in erster Linie daran interessiert, aufzuzeigen, dass Verhalten nie eine einfache Reaktion auf einen Reiz ist. Handeln und Wahrnehmen werden weitestgehend gemeinsam als Verhalten betrachtet, welches Merleau-Ponty in *Die Struktur des Verhaltens* aus der Perspektive des Wissenschaftlers untersucht.

Auch dem Sprechen kommt hier noch keine besondere Aufmerksamkeit zu, es wird in erster Linie als Äußerung einer Wahrnehmungserfahrung betrachtet. Merleau-Ponty betont den Vorrang der Wahrnehmung vor dem Ausdruck, denn indem die Wahrnehmung zusammenfassend auf einen Begriff gebracht wird, vereinheitlicht sich die Vielfältigkeit der Erfahrungswelt zugunsten einer singulären Deutung.

„Schon wenn ich das Wahrgenommene benenne, wenn ich es *als* Stuhl oder Baum wiedererkenne, ersetze ich die schlichte Erfahrung einer flüchtigen Realität durch die Subsumption unter einen Begriff, schon wenn ich das Wort »Dies-da« ausspreche, beziehe ich eine singuläre, erlebte Existenz auf das Wesen der erlebten Existenz. Doch diese Ausdrucks- und Reflexionsakte zielen auf einen originären Text, der nicht ohne Sinn sein kann. Die Bedeutung, die ich in einem sinnlichen Ganzen finde, haftet diesem bereits an.“¹²⁹

Im Gegensatz zur Sprache bildet die Wahrnehmungserfahrung einen ursprünglichen Bezug zu den Dingen, sie begründet „auf spezifische Weise ein

129 Merleau-Ponty SdV, S. 245f, Hervorhebung im Original.

Realitätsbewußtsein¹³⁰, welches durch das Sprechen über die Welt niemals erreicht werden kann.

Auch wenn der Titel etwas anderes erwarten lässt, greift Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* – seinem „reichhaltigsten und detailliertesten, wohl aber auch vieldeutigsten Werk“¹³¹ – die Thematik des Ausdruckshandelns im Allgemeinen und auch der Sprache im Besonderen wieder auf. Schon im Vorwort thematisiert er anhand eines Husserl-Zitats die grundlegende Schwierigkeit einer jeden Phänomenologie der Wahrnehmung: Die wahrgenommene Erfahrung muss ausgesprochen werden, um sie überhaupt zum Gegenstand einer Untersuchung machen zu können.

„Es ist die »noch stumme Erfahrung, die ... zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist.«¹³²

Wie schon in seinem ersten Werk sieht Merleau-Ponty mit Husserl die Aufgabe der Phänomenologie darin, einen vorexpressiven Erfahrungssinn auszulegen. Das bedeutet, dass Sprache und Ausdruck dem Erfahrungsbewusstsein nachgeordnet sind und sekundär im Vergleich zum Erfahrungsbewusstsein als primärem Ort des Sinnes. Doch weil die Erfahrungen stumm sind, bedürfen sie der Äußerung durch die Sprache. Die Ausdruckshandlung wird also in enger Kontinuität zur Wahrnehmungserfahrung gesehen, sprachliche Ausdrücke sind in erster Linie erzählte Erfahrung.¹³³ Doch im Gegensatz zu *Die Struktur des Verhaltens* wird diese Position in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* von einer anderen Tendenz durchkreuzt: Vor allem in dem geradezu berühmt gewordenen Kapitel „Der Leib als Ausdruck und die Sprache“ aber auch in ei-

130 Merleau-Ponty SdV, S. 217.

131 Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, S. 62.

132 Merleau-Ponty PhW, S. 12. Das vollständige Zitat bei Husserl lautet: „Der Anfang ist die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist.“ Hua I, S. 77. Das Zitat kommt noch ein weiteres Mal in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vor (S. 257) und findet sich übrigens auch in den Notizen zu Merleau-Pontys letztem Werk, an welchem er bis zu seinem Tod 1961 gearbeitet hat (SuU, S. 171) sowie in AdD, S. 166, Anm. 68.

Eine ausführliche Analyse über die Verwendung dieses Zitats findet sich bei Jacques Taminiaux, „Über Erfahrung, Ausdruck und Struktur“. S. auch Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, S. 105ff.

133 Dass Merleau-Ponty zu Zeiten der *Phänomenologie der Wahrnehmung* die leiblichen Ausdrücke noch als Umsetzung der Wahrnehmung gesehen hat, zeigt sich auch an seinen Beschreibungen des Verhaltens von Patienten mit Hirnverletzungen; die malerische Ausdrucksfähigkeit eines Patienten wird herangezogen, um dessen Wahrnehmungsstörungen zu illustrieren. S. PhW, S. 160f.

nigen anderen Abschnitten wird die genuine Produktivität der Sprache sowie von Ausdruckshandlungen allgemein betont.¹³⁴ Diese neue Richtung wird unterstrichen von Aussagen Merleau-Pontys während eines Vortrages vor der *Société française de Philosophie* im November 1946, in welchem er einige Aspekte der ein Jahr zuvor erschienenen *Phänomenologie der Wahrnehmung* noch einmal näher erläutert. Hier wird die Wahrnehmung als Beispiel angeführt, um die leibliche Existenz der Menschen insgesamt zu beschreiben:

„Die Arbeit, die den Anlass zu diesem Bericht gab, hat in dieser Hinsicht nur vorläufigen Charakter, weil sie kaum von der Kultur und der Geschichte spricht. Am Beispiel der Wahrnehmung – das eine privilegierte Stellung hat, da der wahrgenommene Gegenstand per definitionem gegenwärtig und leibhaftig ist – versucht sie eine Zugangsweise zu charakterisieren, die uns das leibhaftig gegenwärtige Seiende gibt und die in der Folge auf die Beziehung der Menschen untereinander durch die Sprache, die Erkenntnis, die Gesellschaft und die Religion angewendet werden soll, wie sie in der vorliegenden Arbeit auf die Beziehung des Menschen zur sinnlichen Natur Anwendung fand oder auf die zwischenmenschliche Beziehung auf der Ebene des Sinnlichen.“¹³⁵

Auch Bernhard Waldenfels macht in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* einerseits eine „radikale, weiterführende Tendenz“ aus, nach der die leibliche Existenz kein zentrierendes Bewusstsein besitzt, sondern der Leib nur aus seinen wechselseitigen Bezügen mit der Welt existiert; auf der anderen Seite konstatiert er eine „kompromißhafte Tendenz“¹³⁶, die sich nicht von traditionellen bewusstseinsphilosophischen Auffassungen löst und die ein „schweigendes cogito“ als Hintergrund allen Sprechens annimmt.¹³⁷ In der *Phänome-*

134 In *Die Struktur des Verhaltens* deutet sich dieser aufziehende Konflikt nur in einer kurzen Fußnote an: „Die Sprache ist für das Denken zugleich Prinzip der Unfreiheit, da sie sich zwischen die Dinge und das Denken schiebt, und Prinzip der Freiheit, da man sich von einem Vorurteil löst, indem man es beim Namen nennt.“ Merleau-Ponty SdV, S. 199, Anm. 95.

135 Merleau-Ponty PrW, S. 50.

136 Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, S. 62f. Taminiaux betont zurecht die zentrale Rolle von Merleau-Pontys Husserl-Interpretation für die zwei verschiedenen Auffassungen des Verhältnisses von Erfahrung und Ausdruck. Vgl. Jacques Taminiaux, „Über Erfahrung, Ausdruck und Struktur“, S. 95f, 100.

137 „So setzt die Sprache wohl ein Sprachbewußtsein, nämlich ein Schweigen des Bewußtseins voraus, das die sprechende Welt umfaßt und in dem die Worte erst Konfiguration und Sinn gewinnen. [...] Jenseits des ausgesprochenen cogito, desjenigen, das sich in Aussagen und Wesenswahrheiten umsetzt, gibt es ein stillschweigendes cogito, eine Erfahrung meiner selbst, durch mich selbst“. Merleau-Ponty PhW, S. 459. Zum Problem des schweigenden cogito vgl. auch Luce Fontaine-De Visscher, *Phénomène*

nologie der Wahrnehmung bleibt diese doppelte Tendenz unausgesprochen, die elaborierten Ansätze der eigenen Gedanken stehen oft unverbunden neben älteren Motiven und erzeugen so eine gewisse Unentschiedenheit.¹³⁸ Im Zentrum der Untersuchungen steht hier vor allem die Wahrnehmung als „das göttliche Phänomen, welches ermöglicht, dass überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts ist.“¹³⁹ Obwohl Merleau-Ponty also noch nicht erkennt, dass eine *Beschreibung* unserer Wahrnehmung eben immer auch eine *Veränderung* des Wahrgenommenen bedeutet, so weisen seine „radikalen“ Ausführungen zum schöpferischen Ausdruck bereits auf die zukünftige Kritik an der Wahrnehmung als dem alleinigen Grund des menschlichen In-der-Welt-seins hin. Um diese ersten Ansätze einer Ausdrucksphilosophie und wie Merleau-Ponty diese im Verhältnis zur Wahrnehmungserfahrung beschreibt, darum soll es in diesem Kapitel gehen.

3.1 Ursprüngliche und sekundäre Ausdrücke

Merleau-Ponty verwendet den Begriff „Ausdruck“ nicht im umgangssprachlichen Sinne, bei ihm gibt es kein Inneres, das nach außen gedrückt wird. Wie in der Wahrnehmung so sieht Merleau-Ponty auch im Ausdruck ein Potential, den Dualismus von Innen und Außen, von Körper und Seele zu überwinden. Ausdrücke sind für ihn die expressiven Verhaltensweisen des Zur-Welt-seienden Leibes. Der zentrale Punkt seiner Ausführungen ist, dass jeder Ausdruck eine Bedeutung besitzt. Doch der Ausdruck ist nicht bloß eine Abbildung der Bedeutung, die Bedeutung ist ihm nicht einfach zugeordnet wie eine Telefon-

ou Structure?, S. 50ff; Renaud Barbaras, *Le Tournant de l'Expérience*, S. 159-182; Regula Giuliani-Tagmann, *Sprache und Erfahrung in den Schriften von Maurice Merleau-Ponty*, S. 84ff.

138 Erst in den Arbeitsnotizen von 1959 findet sich eine rückblickende Bewertung dieser Schwierigkeit: „Das schweigende Cogito löst diese Probleme wohlgermerkt nicht. Dort, wo ich dieses Cogito – wie in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* – aufzudecken versuchte, bin ich zu keiner Lösung gelangt (mein Kapitel über das Cogito steht ganz unverbunden neben demjenigen über die Rede [frz.: parole]): ich habe im Gegenteil ein Problem gestellt.“ Merleau-Ponty SuU, S. 228.

139 Lambert Wiesing, „Merleau-Pontys Entdeckung der Wahrnehmung“, S. 114. Wiesing spricht hier auch von einem „perceptual turn“, weil Merleau-Ponty versucht der Wahrnehmung eine vergleichbar fundamentale Bedeutung zu geben, wie sie der Sprache nach dem *linguistic turn* zugekommen ist.

nummer dem Namen des Besitzers dieses Anschlusses. Das von Merleau-Ponty beschriebene Phänomen bleibt unklar, wenn man Ausdruck als Zeichen im linguistischen Sinne versteht. Er spricht vielmehr davon, dass sich die Bedeutung im Ausdruck *realisiert*, dass sie in ihm *inkarniert* ist als „Richtung unserer Existenz“.¹⁴⁰ Mit „Bedeutung“ beschreibt Merleau-Ponty also die Bedeutsamkeit eines Ausdrucks in seinem Vollzug. Deshalb können ein Ausdruck und seine Bedeutung ebenso wenig voneinander geschieden werden wie eine Wahrnehmung und ihr Wahrnehmungsinhalt. Wir müssen

„eine ursprüngliche Leistung des Bedeutens erkennen, in der das Ausgedrückte nicht neben dem Ausdruck existiert, vielmehr die Zeichen selbst ihren Sinn ins Außen hineinragen“.¹⁴¹

Eine ähnliche Unterscheidung wie zwischen ursprünglicher und sekundärer Wahrnehmung findet sich auch bezüglich des Ausdrucks. Und auch hier geht es Merleau-Ponty im Grunde nur um diese ursprüngliche Form unseres Verhaltens. Ein Ausdruck ist für ihn also kein Gegenstand oder Zustand, sondern der Vollzug einer leiblichen Handlung wie etwa im Sprechen oder im Gestikulieren. Ausdrücke sind nicht einfach eine Übersetzung einer schon bestehenden Bedeutung, kein bloßes „Kleid des Gedankens“, sondern das, „was den Gedanken erst wahrhaft vollbringt“.¹⁴² In diesem Zusammenhang benutzt Merleau-Ponty auch den Begriff „schöpferischer Ausdruck“, um zu betonen, dass eine Expression immer auch eine Kreation ist.¹⁴³ Die Erfahrung der Bedeutung ist an die leibliche Erfahrung des Ausdrucks gebunden. Diese Bedeutsamkeit eines Ausdrucks kann in der analytischen Perspektive nicht erkannt werden. Was er damit meint, erläutert Merleau-Ponty anhand der Musik:

„Die musikalische Bedeutung einer Sonate ist unablässig von den sie tragenden Tönen: ehe wir sie nicht gehört, läßt keine Analyse sie uns erraten; haben wir die Sonate einmal spielen hören, so sind wir zu keiner intellektuellen Analyse des Werkes mehr imstande, die sich nicht auf diese Erfahrung zurückbezüge; während des Spielens selbst sind die Töne nicht »Zeichen« des Werkes, sondern nur durch die Töne selbst ist die Sonate da, sie »steigt in sie herab«. [...] Der ästhetische Ausdruck verleiht dem, was er ausdrückt,

140 Merleau-Ponty PhW, S. 331.

141 Merleau-Ponty PhW, S. 198. Vgl. auch S. 181f.

142 Merleau-Ponty PhW, S. 442, 211. Er spricht auch vom „Ausdrucksvollzug“ (frz.: *opération expressive*), PhW, S. 225.

143 Merleau-Ponty PhW, S. 444.

ein An-sich-sein, versetzt es als ein jedermann zugängliches Wahrnehmungsding in die Natur, oder umgekehrt, entreißt die Zeichen ihrerseits – die Person des Schauspielers, die Farben und die Leinwand des Malers – ihrer empirischen Existenz und versetzt sie gleichsam in eine andere Welt. Niemand wird bestreiten, daß hier der Ausdruck nicht lediglich eine Übersetzung, sondern die Realisierung und Verwirklichung der Bedeutung selbst ist.“¹⁴⁴

Das Besondere von künstlerischen Ausdrücken liegt nach Merleau-Ponty nun darin, dass sie diese ursprüngliche Form des Zur-Welt-seins festhalten können. Dann tragen auch die Sedimente der Ausdruckshandlungen die Bedeutung „in gewisser Weise in sich“.¹⁴⁵

„Ein Roman, ein Gedicht, ein Bild, ein Musikstück sind Individuen, d.h. Wesen, in denen Ausdruck und Ausgedrücktes nicht zu unterscheiden sind, deren Sinn nur in unmittelbarem Kontakt zugänglich ist und die ihre Bedeutung ausstrahlen, ohne ihren zeitlich-räumlichen Ort zu verlassen.“¹⁴⁶

Auch Kunstwerke können nach Merleau-Ponty nur erfahren werden, wenn man sich in natürlicher und vorreflexiver Weise auf sie einlässt und nicht indem man ihre Elemente aus analytischer Perspektive untersucht. Merleau-Ponty geht es in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* aber nicht um eine ästhetische Untersuchung, er greift auf die Beispiele der Malerei, der Literatur und der Musik zurück, um dieses ursprüngliche Ausdrucksvermögen hinsichtlich der Sprache deutlich zu machen. In Analogie zur ursprünglichen und sekundären Wahrnehmung spricht er bezüglich der Sprache von einer gestischen und einer begrifflichen Bedeutung.

„Sprache und Worte tragen also in sich eine erste Bedeutungsschicht, die ihnen unmittelbar anhängt, den Gedanken aber nicht so als begriffliche Aussage, sondern als Stil, als affektiven Wert, als existentielle Gebärde mitteilt. Wir entdecken hier eine aller begrifflichen Sprachbedeutung zugrunde liegende existentielle Bedeutung, die sich in jene nicht lediglich überträgt, sondern ihr unablässig innewohnt.“¹⁴⁷

144 Merleau-Ponty PhW, S. 217.

145 Merleau-Ponty PhW, S. 443.

146 Merleau-Ponty PhW, S. 181. Vgl. dazu auch den Aufsatz „Der Zweifel Cézannes“, in welchem Merleau-Ponty beschreibt wie der französische Maler seinen Blick auf die Welt festhalten will; Cézanne will „die Welt malen, sie gänzlich in seinen Anblick verwandeln [...], sichtbar machen [...], wie sie uns unmittelbar *berührt*“ Merleau-Ponty Cézanne, S. 18, Hervorhebung im Original.

147 Merleau-Ponty PhW, S. 216. „In Wahrheit *ist* das Wort Gebärde, und es trägt seinen Sinn in sich wie die Geste den ihren.“ PhW, S. 217, Hervorhebung im Original. Merleau-Ponty unterscheidet dabei übrigens nicht zwischen willkürlichen und unwillkürli-

So wie eine Geste sich nicht allein aus ihrer motorischen Bewegung, sondern erst durch ihren Bezug auf die vorhergehende Wahrnehmungswelt erschließt, so ist demnach auch die gestische Bedeutung eines Wortes nur durch Bezug auf eine gemeinsame Sprachwelt verständlich.¹⁴⁸ Durch die Analogie mit Gesten und Begriffen macht Merleau-Ponty deutlich, dass die ursprüngliche Bedeutung eine leiblich-erlebte ist, wohingegen die sekundäre begriffliche Bedeutung nur theoretisch erkannt werden kann. Diese nicht-begriffliche, ursprüngliche Bedeutung beschreibt Merleau-Ponty als „Physiognomie“ des Wortes: Wie einer Person legen wir gegenüber Worten ein bestimmtes Verhalten an den Tag. So fangen wir beispielsweise unmittelbar an zu frieren, wenn wir das Wort „feucht“ sehen, noch bevor wir es lesen können.¹⁴⁹ Vor dem begrifflichen Verständnis des Ausdrucks liegt demnach dessen leibliche Erfahrung. Und diese gestische Bedeutung ist im Gegensatz zur begrifflichen untrennbar mit dem Ausdruck verbunden. Deshalb kann keine Nacherzählung ein Gedicht, keine Beschreibung ein Gemälde ersetzen; selbst ein spannendes Gespräch kann nicht einfach wiedergegeben werden, weil dann die Präsenz der Sprecher, ihre Gesten und ihre speziellen Ausdrucksformen fehlen sowie das Empfinden eines sich entwickelnden Ereignisses. Um diesen Unterschied genauer auszuführen, parallelisiert Merleau-Ponty ihn mit einem Begriffspaar aus der Sprachforschung:

„An eine bekannte Unterscheidung anknüpfend, könnte man sagen: Die *Sprachen* [frz.: les langages], als bereits konstituierte syntaktische und Vokalar-Systeme und als empirisch vorhandene »Ausdrucksmittel«, sind Niederschlag und Sedimentation des *Sprechens* [frz.: actes de parole], in dem der noch unformulierte Sinn nicht nur ein Mittel äußerer Bekundung findet, sondern überhaupt erst ein Dasein für sich selbst gewinnt, als Sinn erst eigentlich geschaffen wird.“¹⁵⁰

chen Gesten, scheint aber v.a. von spontanen Emotionsausdrücken auszugehen, vgl. dafür PhW, S. 219f. Das französische „le geste“ umfasst die deutschen Ausdrücke „Gebärde“ und „Geste“, wobei auch hier der Übergang von unwillkürlichem und willkürlichem Verhalten fließend ist. Der Übersetzer der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wählt für „geste“ mal „Gebärde“, mal „Geste“.

148 Vgl. Merleau-Ponty PhW, S. 221.

149 S. Merleau-Ponty PhW, S. 275.

150 Merleau-Ponty PhW, S. 232, Hervorhebung im Original. Im Deutschen gibt es keine wirkliche Entsprechung für die Begriffe „parole“ und „langage“, weshalb sie in den Übersetzungen immer wieder anders ausgedrückt werden (auch innerhalb der Übersetzung eines Buches). Deshalb füge ich Merleau-Pontys Zitate die französischen Ausdrücke hinzu und verwende diese auch teilweise in meinem Text.

Diese „bekannte Unterscheidung“ auf die Merleau-Ponty sich hier bezieht, ist mit großer Wahrscheinlichkeit die von Wilhelm von Humboldt. Denn auch wenn Merleau-Ponty Humboldt nicht namentlich erwähnt, so ist davon auszugehen, dass Merleau-Ponty dessen Theorie zumindest in ihren Grundzügen gekannt hat.¹⁵¹ Humboldt legt in der Einleitung seiner Untersuchungen der Kawi-Sprache der Insel Java seine generellen Überlegungen zur Sprache dar. Dabei unterscheidet er zwischen *Ergon* und *Energeia*, also dem statischen Gebilde der Sprache und der Sprechfähigkeit.

„Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefaßt, ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, daß man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (*Ergon*), sondern eine Thätigkeit (*Energeia*). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische sein. Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den articulierten Laut zum Ausdruck des Gedanken fähig zu machen. Unmittelbar und streng genommen, ist dies die Definition des jedesmaligen Sprechens; aber im wahren und wesentlichen Sinne kann man auch nur gleichsam die Totalität dieses Sprechens als die Sprache ansehen.“¹⁵²

Diese Trennung sowie die damit verbundene Priorität des Sprechaktes¹⁵³ gegenüber der Sprache findet sich auch in Merleau-Pontys Ausführungen. Merleau-Ponty betont, dass sich nur im Sprechen ein leiblicher Vorgang vollzieht. Sprechen ist ein leibhaftiges Tun, das nicht nur etwas wiederholt, sondern et-

151 In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* verweist Merleau-Ponty mehrfach auf den Dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen*. Im Zuge seiner Symbolphilosophie setzt Ernst Cassirer sich dort ausführlich mit Humboldts Sprachtheorie auseinander. Und auf eben jene Kapitel bezieht Merleau-Ponty sich (PhW, S. 152f, 155, 227). Außerdem weist Cassirer ausdrücklich auf die Nähe von Humboldts Ausführungen mit den sprachpathologischen Untersuchungen von Goldstein und Gelb hin.

Martin Heidegger ist sogar der Überzeugung, dass kein Wissenschaftler an Humboldts Sprachtheorie vorbeikomme, denn seiner Meinung nach „bestimmt diese Abhandlung im Für und Wider, genannt oder verschwiegen [sic!], die gesamte nachfolgende Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie bis zum heutigen Tage.“ Martin Heidegger, „Der Weg zur Sprache“, S. 234f.

152 Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, S. 174. Zu Humboldts Begriffspaar vgl. Leonhard Jost, *Sprache als Werk und wirkende Kraft* und Hans-Werner Scharf, „Differenz und Dependenz“.

153 Mit dem Begriff „Sprechakt“ möchte ich den aktuellen Vollzug des Sprechens betonen, ich verwende ihn nicht terminologisch im Sinne der Sprechakttheorie. Merleau-Ponty selbst spricht vom „acte d’expression“, *Phénoménologie de la Perception*, S. 447.

was schafft und verändert. Die Sprache hingegen ist eine Ansammlung der Sedimente dieser Ausdrucksakte und erhält nur im Sprechakt eine aktuelle Existenz.¹⁵⁴ Zur Betonung dieses Vollzugscharakters nennt Merleau-Ponty das Sprechen auch „sprechende Sprache“ (frz.: parole parlante) und die Sprache „gesprochene Sprache“ (frz.: parole parlée). Das Partizip Präsens drückt aus, dass es Sprechakte immer nur im leiblichen Vollzug gibt. Ist der Sprechakt vergangen, bleibt nur seine Ablagerung in Form einer gesprochenen Sprache zurück.

„In der sprechenden Sprache begegnet uns die Bedeutungsintention *in statu nascendi*. In ihr polarisiert die Existenz sich in einem gewissen »Sinn«, der sich durch keinen natürlichen Gegenstand definieren läßt; vielmehr jenseits des Seins sucht die Existenz aufs neue zu sich selbst zu kommen, und sie schafft sich das Wort [frz.: parole] als empirische Stütze ihres eigenen Nichtseins. Die Sprache [frz.: parole] ist so der Überschwang unserer Existenz über alles natürliche Sein. Insofern aber der vollbrachte Ausdruck eine Sprachwelt und eine Kulturwelt schafft, läßt er ins Sein zurückfallen, was über das Sein hinausreichen wollte. So entspringt die gesprochene Sprache, die im Genusse der erworbenen Besitze verfügbarer Bedeutungen steht.“¹⁵⁵

Die gesprochene Sprache ist die begriffliche Ablagerung unser vorhergehenden leiblichen Sprechhandlung, aber sie ist selbst kein leiblicher Ausdruck mehr. Doch auch wenn die begriffliche Bedeutung die existentielle überdecken kann, so bleibt nach Merleau-Ponty jedes Wort an den „dunklen Untergrunde“¹⁵⁶ seiner Entstehung gebunden. Zwischen ursprünglicher und sekundärer Bedeutung besteht also keine scharfe Grenze: Merleau-Ponty spricht vielmehr von verschiedenen „Schichten der Bedeutung, von der visuellen Wortbedeutung über den Wortbegriff bis hin zu der begrifflichen Bedeutung“.¹⁵⁷ Deshalb kann auch jeder begriffliche Ausdruck immer wieder ursprünglich werden, indem er übernommen, gelebt und dadurch seine bekannte Bedeutung überschritten wird. Zugleich können neue Bedeutungen nur entste-

154 „Die konstituierte Sprache spielt in der Ausdrucksleistung nur die Rolle der Farben in der Malerei: hätten wir keine Augen oder überhaupt Sinne, so gäbe es allerdings für uns auch keine Malerei, und doch »sagt« ein Bild mehr, als uns je der bloße Gebrauch unserer Sinne von ihm zu lehren vermöchte. Dem Bild muß über das sinnlich Gegebene hinaus, dem Wort über das der konstituierten Sprache hinaus von sich her eine Bedeutungskraft eignen, die nicht auf eine für sich schon im Geist des Betrachters oder Zuhörers existierende Bedeutung zurückzubeziehen ist.“ Merleau-Ponty PhW, S. 443.

155 Merleau-Ponty PhW, S. 232.

156 Merleau-Ponty PhW, S. 223.

157 Merleau-Ponty PhW, S. 231.

hen, indem bereits bestehende Bedeutungen im Sprechen wieder aufgegriffen und dabei verändert werden.

Wie schon bei der Wahrnehmung interessiert Merleau-Ponty sich also auch hier vor allem für die ursprünglichen Ausdrücke, also für die leiblichen Sprechakte. Er möchte untersuchen wie Sprache sich in ihrer Verwendung beständig weiterentwickelt. Weil in der Wiederholung bekannter Wörter „keinerlei wirkliche Ausdrucksleistung“ mehr vollbracht wird und „die unser alltägliches Leben beherrschende konstituierte Sprache [frz.: parole constituée] den entscheidenden Schritt des Ausdrucks als schon vollzogen voraussetzt“, kann das menschliche Ausdrucksvermögen nach Merleau-Ponty nur anhand der ursprünglichen Ausdrücke untersucht werden.¹⁵⁸

3.2 Der sprachliche Ausdruck

Diese Parallele von leiblich-gestischen Ausdrücken mit den Akten des Sprechens sowie den begrifflichen Ausdrücken mit dem Sprachsystem führt allerdings auch zu einigen Problemen innerhalb von Merleau-Pontys Philosophie. Zunächst einmal wird nicht deutlich, was genau er zu den ursprünglichen Ausdrücken zählt, ob er damit nur die tatsächlich in einer Redehandlung geäußerte Sprache meint oder ob er darunter sprachliches Verhalten im weiteren Sinne versteht. Seine Beschreibung der Sprache als bevorzugtem Beispiel des menschlichen Ausdrucksvermögens lässt aber vermuten, dass Merleau-Ponty keine Grenze ziehen möchte zwischen sprachlichen und nicht-sprachlichen Ausdrücken, denn er betrachtet alle leiblichen Ausdrücke als vergleichbare Ereignisse.

158 Merleau-Ponty PhW, S. 218. Die Überzeugung, dass Untersuchungen der Sprache beim Sprechvorgang beginnen müssen, hat übrigens auch Wilhelm von Humboldt geäußert: „Gerade des Höchste und Feinste läßt sich an jenen getrennten Elementen nicht erkennen, und kann nur, was um so mehr beweist, daß die eigentliche Sprache in dem Acte ihres wirklichen Hervorbringens liegt, in der verbundenen Rede wahrgenommen oder geahndet werden. Nur sie muß man sich überhaupt in allen Untersuchungen, welche in die lebendige Wesenheit der Sprache eindringen sollen, immer als das Wahre und Erste denken. Das Zerschlagen in Wörter und Regeln ist nur ein todtes Machwerk wissenschaftlicher Zergliederung.“ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, S. 174.

„Das künstliche Zeichen läßt sich aus keinem natürlichen herleiten, da es beim Menschen natürliche Zeichen gar nicht gibt, und die Annäherung der Sprache an emotionale Ausdrücke kompromittiert nicht ihr Spezifisches, da auch die Emotionen, als Weisen unseres Zur-Welt-seins, zur mechanischen Anlage unseres Körpers im Verhältnis der Kontingenz stehen und dasselbe Vermögen, Reizen und Situationen Gestalt zu geben, das in der Sprache seine höchste Ausbildung findet, auch ihnen schon eignet.“¹⁵⁹

Ursprünglich sind demnach alle Ausdrücke, die wir mit unserem ganzen Leib vollziehen und durch die wir in natürlicher und nicht in analytischer Weise zur Welt sind. Durch diese Gleichsetzung von sprachlichen und gestischen Ausdrücken übergeht Merleau-Ponty jedoch ein entscheidendes Charakteristikum der Sprache.¹⁶⁰ Die Sprache ist ein Regelsystem. Im Gegensatz zu leiblichen Gesten besitzt sie eine komplexe Eigenstruktur, die sowohl ihre Verwendung als auch ihre Weiterentwicklung bestimmt. Diese Systematik der Sprache bleibt in Merleau-Pontys Ausführungen der *Phänomenologie der Wahrnehmung* jedoch vollkommen unbeachtet.

Die Parallele von sprachlichen und gestischen Ausdrücken verdeckt aber noch eine weitere Besonderheit der Sprache: Gesten zeichnen sich nach Merleau-Ponty dadurch aus, dass in ihnen nicht zwischen Ausdruck und Ausgedrücktem unterschieden werden kann: Die Gebärde *ist* der Zorn.¹⁶¹ Gleiches müsste demnach auch für ursprüngliche Ausdrücke gelten. Doch ein sprachlicher Ausdruck ist nicht auf gleiche Weise das, was er ausdrückt. Das Wort „Zorn“ *ist* nicht der Zorn, es *verweist* auf diesen. Wenn ich sage: „Ich bin zornig“, so ist meine Aussage nur ein Begriff für meine Empfindung, sie stellt sie dar, ist aber nicht diese Empfindung selbst.¹⁶² Dass ein Verweis stattfindet heißt aber, dass Ausdruck und Ausgedrücktes nicht identisch sind und dass es eben neben dem Ausdruck etwas geben muss, worauf dieser verweist.¹⁶³

159 Merleau-Ponty PhW, S. 223.

160 Auf die fehlende Unterscheidung von ausdrückendem Verhalten und Sprechen bei Merleau-Ponty wird erstaunlich selten hingewiesen. Eine entsprechende Erwähnung findet sich beispielsweise bei Alessandro Delcò, *Merleau-Ponty et l'expérience de la création*, S. 192f.

161 Vgl. Merleau-Ponty PhW, S. 219.

162 Das schließt nicht aus, dass es Ausdrücke gibt, die durch eine Äußerung vollzogen werden, wie etwa bei der Aussage: „Ich gratuliere dir.“ Dieser Handlungscharakter trifft aber eben nicht auf alle sprachlichen Äußerungen zu.

163 Diese Thematik sei hier nur angedeutet. Ich werde auf die Besonderheiten der Sprache in Kapitel 6 zurückkommen.

Die Einseitigkeit von Merleau-Pontys leiblichem Sprachverständnis wird insbesondere an seinen Ausführungen zum Gedächtnis deutlich: Er beruft sich im Zuge seiner Sprachphilosophie auf Henri Bergson, der in seinem Werk *Materie und Gedächtnis* zwischen dem Gewohnheitsgedächtnis und dem Erinnerungsgedächtnis unterscheidet. Nach Bergson ist das Erinnerungsgedächtnis jenes, welches wir umgangssprachlich Gedächtnis nennen. In ihm wird das Erlebte als Vorstellung gespeichert, es ist von körperlichen Handlungen unabhängig und funktioniert rein geistig. Darüber hinaus gibt es nach Bergson das Gewohnheitsgedächtnis welches uns Tätigkeiten erinnern lässt. Es speichert keine Vorstellungen, Bilder oder Begriffe, sondern Bewegungen.¹⁶⁴ Bergson veranschaulicht diese Unterscheidung am Beispiel des Auswendiglernen eines Gedichtes. Das Gedicht wird wiederholt gelesen und dabei werden bestimmte Bewegungen ausgeführt und bestimmte Funktionen des Nervensystems verwendet. Durch das wiederholte Lesen wird das Aufsagen des Gedichtes mehr und mehr zu einer Gewohnheit, die durch den Aufbau von Handlungsmechanismen entsteht. Das Erinnernte ist keine Vorstellung, sondern eine Handlung. Das Erinnerungsgedächtnis hingegen speichert Vorstellungen, wie etwa die Erinnerung an meinen ersten Versuch, das besagte Gedicht vor einem Publikum zu rezitieren. Nach Bergson gibt es also zwei Gedächtnisse, „deren eines vorstellt und deren anderes wiederholt“¹⁶⁵, wobei sich deren Bereiche auch überschneiden können.

Bergson bezieht seine Analyse des Gedächtnisses von Bewegungsformen ausdrücklich auch auf die Sprache. Dabei will er aber nicht das theoretische Erinnerungsgedächtnis durch das leibliche Wiederholungsgedächtnis ersetzen, sondern er will vielmehr aufzeigen, „wie die beiden Gedächtnisse [...] Hand in Hand gehen und sich gegenseitig stützen“¹⁶⁶. Erinnerungsbild und Bewegung sind stets miteinander verschmolzen und bilden ein komplexes Phänomen.¹⁶⁷ Merleau-Ponty hingegen ordnet das Sprechen vollständig dem Bewegungsgedächtnis zu:

„In gleicher Weise [wie bei der Bewegung des Leibes, D.S.] bedarf ich auch keiner besonderen Vorstellung von einem Wort, um es wissen und aussprechen zu können. Es genügt, daß ich sein Artikulations- und Klangwesen innehabe als eine mögliche Modulation, einen möglichen Gebrauch meines

164 Vgl. Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S. 68ff.

165 Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S. 71.

166 Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S. 75.

167 S. Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S. 79.

Leibes. Ich greife zu einem Wort, wie meine Hand an eine plötzlich schmerzende Stelle meines Körpers fährt; das Wort hat seine bestimmte Stelle in meiner sprachlichen Welt, ist ein Teil meiner verfügbaren Ausrüstung“.¹⁶⁸

Hier wird das Erlernen und Verwenden eines sprachlichen Ausdrucks ausschließlich auf ein „Bewegungsvermögen“¹⁶⁹ zurückgeführt. Doch Sprechakte können nicht allein als Bewegungen beschrieben werden, sie beziehen sich auch auf Vorstellungen oder Begriffe. Sprechen ist nicht nur eine leibliche Handlung, sondern kann nur verstanden werden, wenn auch die zu den Wörtern gehörigen Vorstellungen berücksichtigt werden. Denn auch wenn das tatsächliche Sprechen nicht allein durch die begriffliche Bedeutung der Wörter erklärbar ist, so kann es ebenso wenig verstanden werden, wenn das Sprechen allein als Bewegung ohne Bezug auf ein theoretisches Wissen gesehen wird.¹⁷⁰ Merleau-Ponty beschreibt an anderer Stelle die ursprünglichen Ausdrücke übrigens selbst mehr als ein Überschreiten der begrifflichen Bedeutung denn als ausschließlich leibliche Handlung:

„Gewiß setzt die Kommunikation ein System von Korrespondenzen voraus, wie es ein Lexikon angibt, doch sie geht darüber hinaus: es ist der Satz, der jedem seiner Worte seinen Sinn verleiht, und durch seine Verwendung in mannigfaltigen Kontexten wird das Wort allmählich zum Träger eines Sinnes, dessen absolute Fixierung unmöglich bleibt. [...] So ist die Sprache [frz.: parole] denn die paradoxe Leistung, in der wir mit Worten, deren Sinn gegeben ist, und mit verfügbaren Bedeutungen eine Intention zu erfüllen suchen, die grundsätzlich den Sinn der Worte, in die sie sich überträgt, überschreitet und modifiziert und selber erst letztlich fixiert.“¹⁷¹

Insgesamt lässt sich also konstatieren, dass Merleau-Ponty das Zusammenspiel von Sprechen und Sprache bzw. von ursprünglichen und sekundären Ausdrücken nicht genau erläutert. Dass diese Ungenauigkeit vor allem an der

168 Merleau-Ponty PhW, S. 214.

169 Merleau-Ponty PhW, S. 459.

170 Auf diesen Punkt hat ganz allgemein auch Oswald Schwemmer hingewiesen: „Die geradezu epidemisch verbreitete Formel, dass die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke in ihrem Gebrauch bestehe, hat es inzwischen fast weitgehend verhindert, die vielfältigen Faktoren, Momente und Aspekte, aus denen sich ein solcher Gebrauch überhaupt erst ergibt, näher zu betrachten. Zu diesem Gebrauch gehört die Welt unseres Handelns ebenso wie die Welt unserer Vorstellungen und Gefühle, Wünsche und Stimmungen, d.i. unseres Bewusstseinslebens insgesamt, wie auch die physischen, sozialen und symbolischen Umgebungen, in denen sprachliche Ausdrücke artikuliert werden.“ Oswald Schwemmer, *Kulturphilosophie*, S. 79.

171 Merleau-Ponty PhW, S. 443.

Parallele der beiden Begriffspaare liegt, zeigt sich auch in seinen Ausführungen zu sekundären Ausdrücken. Auch diese werden von Merleau-Ponty nicht ausreichend deutlich beschrieben. Unklar ist, ob die verfügbare Sprache als solche geäußert werden kann – nicht als ursprüngliches Zur-Welt-sein, sondern als „empirisches Sprechen“, als „Reden über bloß schon Gesagtes“¹⁷² – oder ob sie als „Niederschlag und Sedimentation des Sprechens“¹⁷³ eine Sammlung der vergangenen Sprechakte ist und damit lediglich das Sprachsystem, auf dem die aktuellen Sprechakte basieren. Letzteres ist bekanntermaßen die Position Humboldts. Doch indem Merleau-Ponty auch die theoretische Wortbedeutung auf die Werkseite der Sprache verlagert und die Grenze nicht nur zwischen Sprachwerk und Sprechfähigkeit, sondern zugleich zwischen begrifflich-intellektuellem und leiblich-ursprünglichem Verhalten zieht, wird die Intention Humboldts verschoben. Ein theoretisches Sprachbewusstsein im Sprechen findet in Merleau-Pontys Philosophie keinen Platz. Wenn er den Vorgang des Denkens thematisiert, dann beschreibt er ihn nicht als geistige Tätigkeit, sondern als das initiierte Moment des Ausdrückens. Demnach stellt Denken den Beginn einer leiblichen Handlung dar, ist für sich unvollständig und findet erst „im Ausdruck gleichsam seine Vollendung“.¹⁷⁴

„Ein Denken, das sich darin genügen wollte, unbeirrt von den Verlegenheiten der Sprache [frz.: parole] und der Kommunikation für sich zu existieren, verschwände im Augenblick selbst seines Auftretens auch sogleich schon im Unbewußten – m.a.W., es existierte auch nicht einmal für sich selber. [...] Gewiß ist der Vorgang des Denkens ein blitzartig augenblicklicher, doch bleibt uns sodann, es uns anzueignen; und wir machen es uns zu eigen nur durch den Ausdruck.“¹⁷⁵

Denken besitzt für Merleau-Ponty keine Form. „Reines Denken“ steht für ihn im Gegensatz zu Sprache und Artikulation, es ist das ungeformte Schweigen, welches dem Ausdruck zuvor liegt.¹⁷⁶ Er beschreibt das Denken als eine „Bedeutungsintention“, als Ausrichtung eines Gedankens, bevor dieser ausgedrückt wird. Die Bedeutungsintention kann nur im Nachhinein als Auslöser

172 Merleau-Ponty PhW, S. 211, Anm. 4.

173 Merleau-Ponty PhW, S. 232.

174 Merleau-Ponty PhW, S. 210.

175 Merleau-Ponty PhW, S. 211. Vgl. auch S. 446f.

176 Dies hat Heidi Aschenberg nicht erkannt, wenn sie die ursprüngliche Sprache mit Denken gleichsetzt. Vgl. Heidi Aschenberg, *Phänomenologische Philosophie und Sprache*, S. 59.

des Sprechens betrachtet werden, sie ist „kein expliziter Gedanke [...], sondern eher ein Mangel, der sich auszufüllen suchte“.¹⁷⁷

„Zunächst gilt es einzusehen, daß das Denken des sprechenden Subjekts kein Vorstellen, kein ausdrückliches Setzen von Gegenständen und Beziehungen ist. Ein Redner denkt nicht, ehe er spricht, ja nicht einmal, während er spricht; sein Sprechen [frz.: parole] ist vielmehr sein Denken.“¹⁷⁸

In seiner berechtigten Kritik am intellektualistischen Ansatz schießt Merleau-Ponty damit über das Ziel hinaus: Er betont, dass wir im Sprechakt nicht einfach nur feststehende Wortbedeutungen aneinanderreihen und dass der Ausdruck nicht nur eine „bloße Übersetzung schon fertiger Gedanken“ ist.¹⁷⁹ Doch diese Kritik führt ihn dazu, die intellektuellen Aspekte des Sprechens gar nicht mehr zu berücksichtigen. Wie schon in der Wahrnehmung klammert Merleau-Ponty auch im sprachlichen Ausdruck das theoretische Bewusstsein unseres Verhaltens vollkommen aus. Und auch hier führt dies zu einer Schiefelage der Ausführungen insgesamt sowie zu einer Verzerrung des Dargestellten. Denn die Komplexität der Sprache – zugleich als System und als vollzogener Sprechakt – lässt sich nur beschreiben, wenn sowohl die leibliche als auch die begriffliche Wortbedeutung berücksichtigt werden.

3.3 Sinn und Bedeutung

Obwohl Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* stärker zwischen Wahrnehmung und Ausdrucksverhalten unterscheidet als er dies in den Analysen des menschlichen Verhaltens seines ersten Werkes getan hat, stehen insbesondere seine Ausführungen zum schöpferischen Ausdruck in inhaltlicher Nähe zu jenen der ursprünglichen Wahrnehmung. Bezüglich beider Verhaltensweisen betont er immer wieder den Ereignischarakter, den Vollzug der Handlung. Nicht nur leibliche Bewegungen und Sprechakte werden als Handlungen beschrieben, sondern auch beispielsweise die Tastwahrnehmung und das Sehen; Wahrnehmung ist demnach Bewegung.¹⁸⁰

177 Merleau-Ponty PhW, S. 218.

178 Merleau-Ponty PhW, S. 213.

179 Merleau-Ponty PhW, S. 211.

Der Unterschied zwischen Wahrnehmen und Ausdruckshandeln liegt nach Merleau-Ponty darin, auf welche Weise sich in ihnen Leib und Welt verschränken. Die Wahrnehmung wird beschrieben als „Übernahme von Äußerem im Inneren“¹⁸¹, hingegen ist „das Wunder des Ausdrucks: im Äußeren ein Inneres zu offenbaren, eine Bedeutung, die in die Welt herabsteigt und in ihr zu existieren beginnt“¹⁸². Dabei meinen die Begriffe Eindruck und Ausdruck aber nicht, dass etwas bereits Bestehendes einfach ausgedrückt oder wahrgenommen wird. Wie Merleau-Ponty immer wieder betont, sind die Prozesse des Wahrnehmens und Ausdrückens schöpferisch und lassen das Ausgedrückte bzw. Wahrgenommene in diesem Vorgang überhaupt erst entstehen. Was er mit diesen Worten unterstreicht, ist vielmehr die Richtung der Handlung: Im Ausdruckshandeln wird eine bisher noch stumme Bedeutungsintention geäußert, während der in der Wahrnehmung entstehende Sinn in der individuellen Einstellung auf die Welt begründet liegt. Die Ausdrucksbewegung ist eine „Erweiterung der Existenz“ auf die Welt hin, während die Wahrnehmung „als Erwerb einer Welt“ verstanden wird.¹⁸³

Wie bereits angeführt spielt Merleau-Ponty in seiner Beschreibung der Wahrnehmung mit der Doppelbedeutung des Wortes „Sinn“: Wir nehmen immer von einer bestimmten Position aus wahr, dieser Ausrichtungssinn bestimmt zugleich die Sinnhaftigkeit eines Wahrgenommenen für mich. In der Wahrnehmung kann nicht getrennt werden zwischen dem Wahrnehmungsakt und dem Wahrnehmungsinhalt, beide sind notwendig miteinander verbunden. Zwar ist das Wahrgenommene eine Abschattungen der wirklichen Welt, doch *wie* ich etwas wahrnehme, liegt in meiner individuellen Perspektive begründet.¹⁸⁴ Merleau-Ponty beschreibt nun die Bedeutung eines Ausdrucks in enger Analogie zum Wahrnehmungssinn. Demnach sind auch „Ausdruck und Ausgedrücktes nicht zu unterscheiden“.¹⁸⁵ An einigen Stellen deutet er zwar an, dass die Bedeutung eines Ausdrucks nicht im sprichwörtlichen Auge des Be-

180 „Sehen ist Tun“. Merleau-Ponty PhW, S. 429. Noch deutlicher wird dies im französischen Original, weil Merleau-Ponty dort das gleiche Wort verwendet wie zur Beschreibungen der Ausdruckshandlungen: „La vision est une action“. *Phénoménologie de la Perception*, S. 432. Für die Beschreibung der aktiven Bewegung in der Tastwahrnehmung s. PhW, S. 364ff, 251.

181 Merleau-Ponty PhW, S. 161.

182 Merleau-Ponty PhW, S. 370.

183 Merleau-Ponty PhW, S. 183.

184 Vgl. Merleau-Ponty PhW, S. 295f, 488f, 61.

185 Merleau-Ponty PhW, S. 181.

trachters liegt, sondern dass sie in der Welt existiert: „Der Sinn eines Dinges wohnt im [sic!] inne, so wie die Seele dem Leib innewohnt“.¹⁸⁶ Doch auch wenn eine Differenz in der Beschreibung der beiden Formen der Sinnbildung durchscheint, so unterscheidet Merleau-Ponty sie nicht in grundlegender Weise voneinander und verwendet die Begriffe „Sinn“ und „Bedeutung“ meist synonym.¹⁸⁷

Diese bei Merleau-Ponty nur indirekt vorhandene Unterscheidung findet sich in expliziter Form bei Edmund Husserl. Husserl befasst sich zunächst mit den Wahrnehmungsakten¹⁸⁸, jedem dieser Akte ist demnach ein Gehalt zugeordnet. Diese Wahrnehmungsakte bezeichnet Husserl als „Noese“, den Gehalt der Akte hingegen als „Noema“.

„Die Wahrnehmung z.B. hat ihr Noema, zu unterst ihren Wahrnehmungssinn, d.h. das Wahrgenommene als solches. [...] Überall ist das noematische Korrelat, das hier (in sehr erweiterter Bedeutung) »Sinn« heißt, genau so zu nehmen, wie es im Erlebnis der Wahrnehmung des Urteils, des Gefallens usw. »immanent« liegt, d.h. wie es, wenn wir rein dieses Erlebnis selbst befragen, uns von ihm dargeboten wird.“¹⁸⁹

Dieses Noema kann nach Husserl objektiviert werden, indem es in einer sprachlichen Äußerung formuliert und dadurch zu einer Bedeutung wird. Eine sprachliche Aussage kann den Erfahrungssinn „in das Reich des »Logos«, des Begrifflichen und damit des »Allgemeinen«“¹⁹⁰ erheben. Husserl differenziert in den *Ideen* also explizit zwischen der Bedeutung sprachlicher Gebilde und einem weitergefassten Wahrnehmungs- oder Erfahrungssinn.¹⁹¹

186 Merleau-Ponty PhW, S. 370.

187 Die deutschen Begriffe „Sinn“ und „Bedeutung“ geben die französischen Ausdrücke „sens“ und „signification“ sehr gut wieder, da sie ebenfalls das jeweilige Begriffsspektrum mitsamt der Doppelbedeutungen besitzen. Im englischen Sprachraum wird diese begriffliche Unterscheidung oft übergangen wenn beide Wörter mit „meaning“ übersetzt werden.

188 Dass der von Husserl beschriebene Aktcharakter sich auch auf die Erinnerung oder Phantasie erstreckt, ist für meine Untersuchungen nicht relevant.

189 Husserl Hua III/1, S. 203.

190 Husserl Hua III/1, S. 286.

191 Husserl spricht bereits 1901 in den *Logischen Untersuchungen* von „Wahrnehmungssinn“, verwendet die Begriffe „Sinn“ und „Bedeutung“ dort aber noch synonym. S. Hua XIX/2, S. 699. Zu den vielfältigen Verwendungen des Bedeutungsbegriffs bei Husserl vgl. Christian Bermes, *Philosophie der Bedeutung*; spezifisch zu den verschiedenen Beschreibungen des Noema s. Rudolf Bernet, „Husserls Begriff des Noema“.

„Wir blicken ausschließlich auf »Bedeuten« und »Bedeutung« hin. Ursprünglich haben diese Worte nur Beziehung auf die sprachliche Sphäre, auf die des »Ausdrückens«. Es ist aber nahezu unvermeidlich und zugleich ein wichtiger Erkenntnisschritt, die Bedeutung dieser Worte zu erweitern und passend zu modifizieren, wodurch sie in gewisser Art auf die ganze noetisch-noematische Sphäre Anwendung findet: also auf alle Akte, mögen diese nun mit ausdrückenden Akten verflochten sein oder nicht. So haben auch wir immerfort von »Sinn« – ein Wort, das doch im allgemeinen gleichwertig mit »Bedeutung« gebraucht wird – bei allen intentionalen Erlebnissen gesprochen. Der Deutlichkeit halber wollen wir das Wort Bedeutung für den alten Begriff bevorzugen und insbesondere in der komplexen Rede »logische« oder »ausdrückende« Bedeutung. Das Wort Sinn gebrauchen wir nach wie vor in der umfassenderen Weite.“¹⁹²

Der entscheidende Unterschied von Sinn und von Bedeutung als objektiviertem Sinn besteht nun darin, dass in Letzterem eine Trennung zwischen Inhalt und Gegenstand vollzogen werden kann. In der Wahrnehmung hingegen ist dies nicht möglich, denn das Noema selbst liegt dieser Trennung zugrunde. Zwar versucht Husserl auch innerhalb des Noemas verschiedene Schichten auszumachen, doch wie Christian Bermes aufgezeigt hat, widerspricht dieser Versuch gerade dessen besonderer Charakteristik.¹⁹³ Indem Husserl die Trennung von Bedeutung und Gegenstand bereits in das Noema selbst hineinlegt, unterläuft er seine eigene Differenzierung von Sinn und Bedeutung. In der Erfahrung sind der Gegenstand und sein Sinn nicht unterscheidbar. Erst im Ausdruck einer Erfahrung lässt sich zwischen dem Gegenstand und seinem Inhalt trennen. Denn im Gegensatz zum Sinn besitzt die Bedeutung eine bezeichnende Funktion, sie ist das Anzeichen einer Vermittlung.

Merleau-Pontys und Husserls Ausführungen weichen in vielen Aspekten voneinander ab. Wie Merleau-Ponty im Zuge seiner kompromisshaften Tendenz sieht auch Husserl den Ausdruck als nicht produktiv an; seiner Ansicht nach bringt er lediglich den unformulierten Erfahrungssinn in einen objektiven Begriff. Außerdem beschreibt Husserl nur sprachliche Ausdrücke. Bedeutung ist für ihn immer sprachliche Bedeutung, von der wiederum ihn allein die geistigen Aspekte interessieren. Die leibliche Seite des Ausdrucks hält er in diesem Zusammenhang für nicht erklärungsbedürftig.¹⁹⁴ Doch trotz dieser

192 Husserl Hua III/1, S. 285.

193 Vgl. Christian Bermes, *Philosophie der Bedeutung*, S. 125ff; Husserl Hua III/1, S. 301ff.

194 „Wir knüpfen an die bekannte Unterscheidung zwischen der sinnlichen, sozusagen leiblichen Seite des Ausdrucks und seiner unsinnlichen, »geistigen« Seite an. Auf die

Unterschiede können Husserls Ausführungen – mit der von Bermes formulierten Korrektur – den innerhalb von Merleau-Pontys Philosophie notwendigen Unterschied von Sinn und Bedeutung aufzeigen helfen. Denn Husserls Beschreibungen machen deutlich, dass die beiden Formen unseres leiblichen Zur-Welt-seins sich nicht nur in ihrer Ausrichtung unterscheiden, sondern dass sich dadurch auch verschiedene Sinnbildungsformen ergeben.

Ausdrücke besitzen im Gegensatz zu Wahrnehmungen nicht nur eine individuelle Bedeutsamkeit, sondern auch eine allgemeine Bedeutung, welche nicht an den leiblichen Akt des Ausdrückens gebunden ist. Merleau-Ponty erkennt hier noch nicht den vollen Umfang der Ausdrucksbedeutung, die anders als das Wahrgenommene – das auf Seiten des Leibes verbleibt und eben kein wirkliches Zwischen von Leib und Welt darstellt – „in die Welt herabsteigt und in ihr zu existieren beginnt“.¹⁹⁵ Der Ausdrucksbegriff der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ist noch sehr an den Untersuchungen zum menschlichen Verhalten insgesamt orientiert, weshalb Merleau-Ponty die Besonderheiten des Ausdrucksphänomens noch nicht vollständig zu erfassen vermag.

nähere Erörterung der ersteren brauchen wir nicht einzugehen; ebenso nicht auf die Weise der Einigung beider Seiten.“ Husserl Hua III/1, S. 285.

195 Merleau-Ponty PhW, S. 370.

4. PHILOSOPHIE DES AUSDRUCKS

Schon kurze Zeit nach der Veröffentlichung der *Phänomenologie der Wahrnehmung* sieht Merleau-Ponty selbst die Notwendigkeit der grundlegenden Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Ausdruck und blickt kritisch auf seine bisherigen Arbeiten zurück. In einem um den Jahreswechsel 1951/52 verfassten Bericht über sein bisheriges Schaffen¹⁹⁶ bezweifelt Merleau-Ponty, mit den Untersuchungen zur Wahrnehmung den richtigen Weg eingeschlagen zu haben, um den Dualismus von Innen und Außen, Körper und Geist endgültig zu überwinden. Er ist nun der Meinung, dass in der Wahrnehmung nur eine individuelle Verbindung von Welt und Leib stattfindet, die Wahrnehmung kann deshalb nur

„eine »schlechte Ambiguität«, eine Mischung von Endlichkeit und Universalität, von Innerlichkeit und Äußerlichkeit offenbaren.“¹⁹⁷

Im Gegensatz zu dieser schlechten Ambiguität des „Weder-noch“¹⁹⁸ vermag das Phänomen des Ausdrucks das menschliche Zur-Welt-sein aus *einem* Geschehen heraus zu begreifen und jeglichen Dualismus zu vermeiden.

„Im Phänomen des Ausdrucks liegt indes eine »gute Ambiguität« vor, d.h. eine Spontaneität, die das scheinbar Unmögliche verwirklicht, die heteroge-

196 Dieser meist als „Kandidaturschrift“ bezeichnete Bericht entsteht anlässlich Merleau-Pontys Bewerbung am Collège de France. Er ist von Martial Guérault erstmals 1962 – also nach dem Tod Merleau-Pontys – unter dem Titel „Un inédit de Merleau-Ponty“ publiziert worden.

197 Merleau-Ponty Kand, S. 110. Vgl. auch Lob, S. 178.

198 Diese treffende Beschreibung findet sich bei Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, S. 112.

ne Elemente zusammenfaßt und eine Vielzahl von Monaden zu einem einzigen Gewebe von Vergangenheit und Gegenwart, Natur und Kultur einigt.“¹⁹⁹

Merleau-Pontys Anspruch, die Untersuchungen zur Wahrnehmung auf „die Sprache, die Erkenntnis, die Gesellschaft und die Religion“²⁰⁰ auszudehnen, um „den philosophischen Sinn der früheren Untersuchungen endgültig fixieren“²⁰¹ zu können, wird also von den Ergebnissen eben dieser Untersuchungen durchkreuzt. Denn Merleau-Ponty gelangt nun zu der Ansicht, dass der Ausdruck einen besseren Zugang zur Ambiguität von Mensch und Welt liefert als die Wahrnehmungserfahrung. Wahrnehmen ist immer ein individueller Vorgang. Ausdrücke hingegen sind allgemein zugänglich und befinden sich deshalb im genuinen Zwischen von Leib und Welt. Sie bilden die Grundlage von Gemeinschaft und können eine (Kultur-)Geschichte erschaffen. Das Ereignis der individuellen Welterfahrung enthält im Ausdruck eine erfahrbare und allgemeine Gestalt.

Wie schon bei der Wahrnehmung geht es Merleau-Ponty auch bezüglich des Ausdrucks nicht um eine Erklärung von dessen Entstehung, denn dann würde von einem schon vorhandenen absoluten Wissen ausgegangen werden. Ausdrücke sind nach seiner Ansicht als ein erstes Faktum anzuerkennen, welches nicht wiederum aus Anderem hergeleitet werden kann. Dieses „Wunder“²⁰² des Ausdrucks können wir nur beschreiben, und zwar indem wir die Ambiguität des Ausdrucks aufnehmen, statt sie aufzuheben.

„Vielleicht wird der Leser hier sagen, daß wir ihn in seinem Hunger belassen und uns auf ein »so ist es« beschränken, das nichts erklärt. Aber die Erklärung besteht in der Klärung der Dunkelheiten und in der Ausfaltung dessen, was implizit war: sie hat also ihren eigentümlichen Ort in der Erkenntnis der Natur in ihren Anfängen, gerade wenn sie glaubt, es mit einer reinen Natur zu tun zu haben. Doch wenn es um die Sprache, den Leib oder die Geschichte geht, so kann man – will man nicht zerstören, was man zu verstehen sucht, indem man zum Beispiel die Sprache auf das Denken oder das Denken auf die Sprache hin verflacht – nur das Paradox des Ausdrucks sichtbar werden lassen. Die Philosophie ist die Bestandsaufnahme dieser eigentlich universalen Dimension, in der Prinzipien und Konsequenzen, Mittel und Zwecke einen Kreis bilden.“²⁰³

199 Merleau-Ponty *Kand*, S. 110.

200 Merleau-Ponty *PrW*, S. 50.

201 Merleau-Ponty *Kand*, S. 103.

202 Merleau-Ponty *iSSS*, S. 149.

203 Merleau-Ponty *Prosa*, S. 130f.

Diese neue Ausrichtung findet sich vor allem in den Aufzeichnungen für das unveröffentlichte Buch *Die Prosa der Welt*, an welchem Merleau-Ponty um 1950-52 gearbeitet hat und von dem er unter dem Titel „Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens“ ein Kapitel herausgegeben hat.²⁰⁴ Weitere Erläuterungen zu seinen damaligen Positionen finden sich in dem Vortrag „Über die Phänomenologie der Sprache“, den Merleau-Ponty 1951 auf dem 1. Internationalen Phänomenologiekolloquium in Brüssel gehalten hat sowie in seinen Vorlesungen an der Sorbonne und den ersten Vorlesungen am Collège de France.²⁰⁵

4.1 Kohärente Deformierung

Im Gegensatz zu seiner Position in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* betrachtet Merleau-Ponty den Ausdruck nun nicht mehr in erster Linie als leibliche Ausdruckshandlung, sondern sieht ihn als ein Geschehen, welches sich zwischen Leib und Welt ereignet. Dabei hält er aber an der in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* entwickelten Zweiteilung der Ausdrucksformen fest.²⁰⁶ Weiterhin interessiert er sich nur für die schöpferische Form des Ausdrucks, welche nun allerdings nicht mehr als „leiblich“ im Gegensatz zu „begrifflich“ beschrieben wird, sondern welche vor allem „ursprünglich“ genannt wird. Auch wenn es natürlich der menschliche Leib ist, der sich ausdrückt, so betont Merleau-Ponty nun, dass Ausdrücke eben nicht ausschließlich auf den Leib zurückzuführen sind. Um dem Vermögen des Ausdrucks gerecht zu werden, muss er selbst als ein Ereignis gesehen werden, dessen „Genesis des

204 Vermutlich um die Jahreswende 1951/52 unterbricht Merleau-Ponty die Arbeit an dem geplanten Buch, die hinterlassenen Aufzeichnungen werden erst 1969 posthum veröffentlicht.

205 1945 – also in dem Jahr der Veröffentlichung der *Phänomenologie der Wahrnehmung* – erhält Merleau-Ponty eine Philosophieprofessur an der Universität von Lyon. Die Manuskripte der Vorlesungen sind nicht erhalten, thematisch erstrecken sich seine Kurse von der Kinderpsychologie, der Ästhetik über eine Philosophie der Sprache und haben damit vermutlich zur erweiterten Perspektive in Merleau-Pontys späteren Werken beigetragen. Vgl. Patrice Létourneau, *Le phénomène de l'expression artistique*, S. 22. In seinen Sorbonne-Vorlesungen (1949-52) hingegen tauchen viele dieser Themen bereits in ähnlicher Form auf, wie sie später in *Die Prosa der Welt* und „Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens“ zu finden sind.

206 Vgl. Kapitel 3.1.

Sinns [...] niemals abgeschlossen²⁰⁷ ist. Der strukturierende Leib tritt also zugunsten der Strukturen des Ausdrucks zurück. Einen Ausdruck nur vom sich ausdrückenden Leib her zu betrachten, ist für Merleau-Ponty nun eine nachträgliche Reduktion, denn der Ausdruck ist „eine Bewegung also, die nur ihre eigene Initiative zum Führer hat und dennoch nicht vor sich selbst entweicht, die sich dann und wann bekräftigt und bestätigt“²⁰⁸.

„Unsere Ausdrucksakte überschreiten ihre anfänglichen Gegebenheiten hin zu einer neuen Kunst. Aber auch diese Gegebenheiten selbst überschritten ihrerseits frühere Ausdrucksakte in Richtung auf eine Zukunft, die wir verkörpern, und in diesem Sinne riefen sie nach eben der Metamorphose, die wir an ihnen vornehmen.“²⁰⁹

Ein solches Ausdruckereignis wird geschaffen, indem bereits bestehende Ausdrücke durch eine Wiederaufnahme aktualisiert werden. Weil in einem Ausdruck das bereits Bestehende und dessen aktuelle Wiederaufnahme immer schon verbunden sind, kann er nicht auf einen der beiden Aspekte zurückgeführt werden. Ausdrücke werden von Merleau-Ponty deshalb als paradoxe Phänomene beschrieben, die zahlreiche Widersprüche in sich versammeln.

„Sich auszudrücken, das ist also ein paradoxes Unterfangen, da es einerseits einen Hintergrund verwandter, schon festliegender und unbestrittener Ausdrücke voraussetzt und da sich andererseits die jeweils gebrauchte Figur von diesem Grund abhebt und so neuartig bleibt, daß sie die Aufmerksamkeit weckt. Es ist dies ein Vorgang, der zu seiner eigenen Zerstörung hintendiert, da er sich selbst aufhebt in dem Maße, wie er sich bewährt, und sich rückgängig macht, wenn er sich nicht bewährt.“²¹⁰

Um dieses Zusammenspiel von bereits Dagewesenem und dessen Umwandlung durch einen aktuellen Ausdrucksvollzug zu beschreiben, führt Merleau-Ponty eine Vielzahl von Begriffen an; so spricht er von „Wiederaufnahme“, „Modulation“ und „Metamorphose“, des öfteren bezeichnet er die Formulierung eines Ausdrucks auch als „Antwort“ auf „die im Schauspiel der Welt versteckte Frage“.²¹¹ Die treffendste Beschreibung für diesen Vorgang der Um- und dadurch zugleich Neustrukturierung ist der Begriff „kohärente Ver-

207 Merleau-Ponty iSSS, S. 114.

208 Merleau-Ponty iSSS, S. 159.

209 Merleau-Ponty Prosa, S. 90.

210 Merleau-Ponty Prosa, S. 57; s. auch Vorlesungen, S. 66.

211 Merleau-Ponty MWdD, S. 86; iSSS, S. 133, 138.

formung“ bzw. „kohärente Deformierung“ (frz.: *déformation cohérente*), den Merleau-Ponty von André Malraux übernommen hat.²¹²

„Die französische Sprache [frz.: *langue*] enthielt, als sie eingeführt wurde, noch nicht die französische Literatur – ich mußte ihre Bedeutungen erst dezentrieren und wieder zentrieren, damit sie das bedeuten, auf das ich abzielte. Es ist genau diese »kohärente Deformierung« (A. Malraux) der verfügbaren Bedeutungen, die sie zu einem neuen Sinn zusammenfügt und die Zuhörer, *aber auch das sprechende Subjekt*, einen entscheidenden *Schritt* tun läßt. Denn von nun an werden die vorbereitenden Schritte des Ausdrucks – die ersten Seiten des Buches – im endgültigen Sinn des Gesamten wieder aufgegriffen, und sie ergeben sich mit einem Mal wie Ableitungen dieses Sinns, der nun fest in der Kultur verankert ist.“²¹³

„Deformierung“ bedeutet keine „Verunstaltung“ und erst recht keine Verschlechterung gegenüber dem Dagewesenen. Der Begriff soll vielmehr ausdrücken, dass jede Formulierung immer eine Veränderung und Neuformulierung des Bestehenden ist. Etwas Bestehendes wird in einem neuen Ausdrucksakt wiederaufgegriffen und dabei zugleich überschritten, Wiederholung ist nur in der Veränderung möglich, Kontinuität gibt es nur durch Verformung. Das Ausdrucksgeschehen ist weder pure Neuschöpfung noch reine Repetition, es bewegt sich stets zwischen diesen beiden Extremen. Doch Ausdrücke vereinen nicht nur „neu“ und „alt“ in sich, sondern stehen für ein vielfaches Zwischen. Merleau-Ponty verwendet weitere Gegensatzpaare, um die Widersprüchlichkeit des Ausdrucksgeschehens zu beschreiben: Ausdrücke sind weder rein aktiv noch passiv, weder ausschließlich zukünftig noch vergangen, weder vollkommen selbst- noch fremdbestimmt. Stets bewegen sie sich zwischen diesen Polen. Denn wenn der Ausdruck aus etwas bereits Vorgefundenem geschaffen wird, dann besitzt er auch ein passives, vergangenes, fremdes Moment, welchem durch die verändernde Wiederaufnahme etwas Eigenes hinzugefügt wird. Im Ausdruck sind diese Aspekte aber so miteinander verflochten, dass nicht gesagt werden kann, was alt war und was neu ist.²¹⁴

Ein Ausdruck, der eine Wiederaufnahme von etwas Bestehendem ist, ist untrennbar mit der Wahrnehmung verbunden; die Verformung des Gegebenen

212 Merleau-Ponty iSSS, S. 132f. S. André Malraux, *Psychologie der Kunst*, S. 86. In der deutschen Ausgabe wird „*déformation cohérente*“ allerdings mit „einheitliche Umformung“ übersetzt. Vgl. auch André Malraux, *Psychologie de l'art*, S. 152.

213 Merleau-Ponty PhS, S. 128, Hervorhebung im Original.

214 Vgl. Merleau-Ponty Prosa, S. 88f.

beginnt bereits in der Wahrnehmung wie Merleau-Ponty am Beispiel des Malers ausführt:

„Eine Bedeutung ist immer dann vorhanden, wenn die Gegebenheiten der Welt durch uns einer »kohärenten Deformierung« unterworfen werden. Jene Konvergenz aller sichtbaren und geistigen Kraftlinien des Bildes auf ein und dieselbe Bedeutung hin, ist in der Wahrnehmung des Malers bereits skizziert. Sie beginnt, sobald er wahrnimmt – das heißt, sobald er in der unzugänglichen Fülle der Dinge bestimmte Hohlräume, bestimmte Risse, Figuren und Hintergründe, ein Oben und Unten, eine Norm und eine Abweichung anbringt, sobald bestimmte Elemente der Welt den Wert von Dimensionen erhalten, nach denen wir fortan alles übrige ausrichten“.²¹⁵

Auch wenn Merleau-Ponty also weiterhin die Schöpfungskraft der Wahrnehmung betont, so wird das Wahrnehmen nun vor allem als erster Teil des Ausdrucksaktes gesehen. Das Geformte der Wahrnehmung bleibt stumm, erst der Ausdruck ist es, der den in der „Wahrnehmung noch verstreuten Sinn zusammenfaßt und ihn ausdrücklich existieren läßt“.²¹⁶

„In einer einzigen Bewegung wurzelt die Erkenntnis in der Wahrnehmung und unterscheidet sich von ihr. Sie ist das Bestreben, einen Sinn neu zu erfassen, zu verinnerlichen und wirklich zu besitzen, der sich in der Wahrnehmung verflüchtigt, so wie er in ihr entsteht [...]. Die Wahrnehmung öffnet uns für eine schon konstituierte Welt, und sie kann sie nur re-konstituieren. Diese Verdoppelung bedeutet zugleich, daß die Welt sich der Wahrnehmung als vorgängige anbietet und dass wir uns dennoch nicht darauf beschränken, sie zu registrieren, sondern sie hervorbringen wollen. Schon der Sinn des Wahrgenommenen ist der Schatten unserer Tätigkeiten, die wir den Dingen angedeihen lassen; er ist nichts anderes als unsere Ausrichtung auf sie, unsere Situation ihnen gegenüber.“²¹⁷

Der Ausdruck ist mehr als eine bloße Übersetzung des Wahrgenommenen. Vielmehr nimmt der Ausdruck die in der Wahrnehmung begonnene Gestaltung auf und überschreitet sie zugleich. Während Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* im Zuge der kompromisshaften Tendenz den Ausdruck einer Erfahrung noch für möglich gehalten hat, nimmt er hierzu nun eine eindeutige Position ein: Dieser Urtext der Erfahrung ist nur in Übersetzungen zugänglich, doch eine Übersetzung ist auch eine Entfernung von der Vorlage. Das Sprechen über die Erfahrung ist etwas anderes als die Erfahrung

215 Merleau-Ponty iSSS, S. 132f.

216 Merleau-Ponty iSSS, S. 133.

217 Merleau-Ponty Prosa, S. 141f.

selbst, deshalb können wir immer nur wieder ansetzen zu sprechen und versuchen, so dicht wie möglich an die Erfahrung heranzukommen, ohne sie jemals zu erreichen.

„Wenn wir nun aber die Idee von einem *ursprünglichen Text*, dessen Übersetzung oder chiffrierte Version unsere Sprache [frz.: langage] wäre, aus unserem Geist verbannen, dann werden wir erkennen, daß die Vorstellung von einem *vollständigen* Ausdruck sinnlos ist, daß jede Rede indirekt oder anspielend, und wenn man so will, Schweigen ist. Die Beziehung des Sinnes zum Sprechen [frz.: parole] kann nicht mehr jene punktuelle Korrespondenz sein, die wir immer vor Augen haben.“²¹⁸

Obwohl sie unsere Erfahrung nur reformulieren können, so vermögen Ausdrücke es doch, das ursprüngliche Zur-Welt-sein festzuhalten. Deshalb sind wirklich schöpferische Ausdrücke wie beispielsweise Kunstwerke nicht einfach Gegenstände – so wie ein Gemälde eben nicht nur eine mit Farbe bestrichene Leinwand ist. Vielmehr können sie, sofern sie wirklich etwas aussagen, die ursprüngliche Welterfahrung vermitteln.

4.2 Das Ereignis der Stiftung

Nach Meinung Merleau-Pontys zeichnen sich ursprüngliche Ausdrücke dadurch aus, dass sie etwas Neues schaffen, was zuvor nicht in dieser Form existiert hat. Ein wirklicher Ausdruck ist für Merleau-Ponty deshalb immer auch ein *Aufkommen*, eine *Ankunft* (frz.: avènement), nicht nur ein *Vorkommnis* (frz.: événement).²¹⁹ Zur Beschreibung der schöpferischen Kraft des Ausdrucks verwendet Merleau-Ponty auch den Husserlschen Begriff „Stiftung“:

„Husserl hat dafür das schöne Wort der Stiftung gebraucht, um zunächst die unbegrenzte Fruchtbarkeit jeder Gegenwart zu bezeichnen, die, eben weil sie einzigartig ist und vorübergeht, niemals aufhören kann, gewesen und also universell zu sein – vor allem aber die Fruchtbarkeit der Kulturgüter, die

218 Merleau-Ponty iSSS, S. 117, Hervorhebung im Original.

219 S. Merleau-Ponty iSSS, S. 152. Merleau-Ponty gibt dort an, dass er das Begriffspaar von Paul Ricœur übernommen hat. Ted Toadvine hat außerdem auf den Einfluss von Alfred North Whitehead auf Merleau-Pontys Ereignisbegriff hingewiesen. Vgl. Ted Toadvine, „Sense and Non-Sense of the Event in Merleau-Ponty“, S. 121, 131.

noch nach ihrem Erscheinen Geltung beanspruchen und ein Forschungsfeld eröffnen, in dem sie unaufhörlich wieder aufleben.“²²⁰

Im Gegensatz zu dem von Merleau-Ponty erweckten Eindruck – er bezeichnet „Stiftung“ als Husserls Lieblingsausdruck²²¹ – kommt dieser Begriff allerdings nur vereinzelt in Husserls Spätwerk vor. Außerdem verwendet Husserl meines Wissen nach nie das einzelne Substantiv „Stiftung“, sondern schreibt von „Urstiftung“, „Nachstiftung“, „Endstiftung“ und „Stifter“, oder dass etwas „gestiftet“ wurde. Am differenziertesten wird der Begriff in der *Krisis*-Schrift sowie in den aus dieser Zeit stammenden unveröffentlichten Manuskripten entwickelt, vereinzelt taucht er aber bereits in Schriften ab Mitte der 1920er Jahren auf.²²²

Das *Krisis*-Buch von 1936 mitsamt den dazugehörigen Textentwürfen – an denen Husserl bis wenige Monate vor seinem Tod gearbeitet hat und die oft als das Vermächtnis seiner philosophischen Arbeit betrachtet werden²²³ – besitzen eine doppelte Ausrichtung: Zunächst plädiert Husserl darin für eine Orientierung der Philosophie am Ideal der Wissenschaftlichkeit, gleichzeitig führt er an, dass eben diese Wissenschaftlichkeit sich in einer Krise befindet. Diese Krise rührt vor allem daher, dass die Wissenschaften sich nicht mehr von ihrem Ursprung her begreifen und ihre eigene Entwicklungsgeschichte unthematisiert lassen. Husserl plädiert für eine Umwendung der Wissenschaften zu ihren verdunkelten Anfängen und bemüht sich, dies exemplarisch für die Mathematik zu zeigen. Bezüglich der Mathematik meint er damit nicht etwa, dass die Herkunft mathematischer Axiome im Dunkeln liegen, sondern

220 Merleau-Ponty iSSS, S. 139, „Stiftung“ steht im französischen Original auf Deutsch.

221 Zu den Worten „le premier établissement ou la fondation“ ergänzt Merleau-Ponty in einer Fußnote: „Wir übersetzen hier Husserls Lieblingsausdruck »Stiftung«.“ PhW, S. 155. An anderen Stellen übersetzt Merleau-Ponty „Stiftung“ auch mit „institution“. Vgl. dazu auch die Vorlesung „Die »Institution« in der personalen und öffentlichen Geschichte“, in welcher Husserls Stiftungsbegriff in allgemeinerer Form expliziert wird. Merleau-Ponty Vorlesungen, S. 74-77.

222 Die erste mir bekannte Verwendung des Begriffs findet sich im zweiten Teil einer Reihe von Vorlesungen, die Edmund Husserl im Wintersemester 1923/24 gehalten hat. Husserl benutzt den Stiftungsbegriff hier noch in zögerlicher Weise – er spricht von „sozusagen einer Urstiftung“ – wie auch der gesamte Themenkomplex von stiftenden Ereignissen und deren Sedimentierung sich in einem frühen Ausarbeitungsstadium befindet und in erster Linie auf die persönliche Entwicklung einzelner Individuen beschränkt ist. Vgl. Husserl Hua VIII, S. 19. In den *Cartesianischen Meditationen* (geschrieben 1929) wird der Begriff schon in der umfassenderen Bedeutung als „erstmalig konstituiert“ verwendet. Hua I, S. 141, s. auch Hua I, S. 113.

223 Vgl. beispielsweise Ernst Wolfgang Orth, *Edmund Husserls »Krisis«*, S. 1.

vielmehr, dass Zahlen und Figuren keine vorgefundenen Dinge, sondern menschliche Schöpfungen sind. Die Geschichte der Mathematik hat also einstmals mit einem menschlichen Schöpfungsakt – eben einer Urstiftung – begonnen und ist seitdem ein fortlaufender Prozess.²²⁴ Gleiches gilt nach Meinung Husserls auch für die Philosophie:

„Hinsichtlich der Philosophie steht es so, daß sie offenbar im Lebenszusammenhang der Menschheit (so wie er von der ursprünglichen Generativität her als historisch begründet ist und sich kontinuierlich fortsetzt) nur durch eine Urstiftung – faktisch der Milesischen Griechen – zustande kommen konnte. Von daher haben wir eine einheitliche Geschichte der Philosophie, insofern teleologisch einheitlich, als die urstiftende Intention sich ihr vererbt und durch alle Verwandlungen hindurch immerzu Intention auf dieses Ziel »Philosophie« ist.“²²⁵

Vergangene Stiftungen bleiben bestehen als Errungenschaften, welche immer wieder aufgenommen und weiterentwickelt werden können. So kann die Urstiftung auch als eine Aufgabe oder ein Auftrag verstanden werden²²⁶, den wir immer wieder versuchen zu erfüllen und dabei eine fortlaufende Geschichte erzeugen. René Descartes ist für Husserl zwar einerseits ein Erbe der griechischen Philosophie, zugleich jedoch der Stifter der neuzeitlichen philosophischen Tradition.²²⁷

„Wir sind eben, was wir sind, als Funktionäre der neuzeitlichen philosophischen Menschheit, als Erben und Mitträger der durch die hindurchgehenden Willensrichtung, und sind das aus einer Urstiftung, die aber zugleich Nachstiftung und Abwandlung der griechischen Urstiftung ist. In dieser liegt der teleologische Anfang, die wahre Geburt des europäischen Geistes überhaupt.“²²⁸

Das Problem der sich stetig weiterentwickelnden und auf ihren Errungenschaften aufbauenden Traditionen wie der Philosophie ist, dass in ihrem Fortgang der schöpferische Akt der Urstiftung in Vergessenheit gerät. Die Sementierungen der Errungenschaften bilden eine Art Horizont, der einen Um-

224 Vgl. Husserl Hua VI, S. 366f.

225 Husserl Hua XXIX, S. 422.

226 Die Interpretation der Urstiftung als Aufgabe bzw. Auftrag (engl.: task), die zum Handeln auffordert, wird von James Dodd hervorgehoben. Vgl. James Dodd, *Crisis and Reflection*, S. 63f, 72ff.

227 Vgl. Husserl Hua VI, S. 75. S. auch den Titel dieses Paragraphen: „Descartes als Urstifter sowohl der neuzeitlichen Idee des objektivistischen Rationalismus als auch des ihn sprengenden transzendentalen Motivs“ Hua VI, S. 74.

228 Husserl Hua VI, S. 72.

gang mit den Fortschritten ermöglicht, ohne die Entstehung dieser Errungenschaften im Akt der Urstiftung immer wieder neu vollziehen zu müssen. Der Umgang mit dem Gestifteten wird so zu einer unthematischen Vertrautheit. In den Wissenschaften führt dies nach Husserls Ansicht zu einer Undurchsichtigkeit der Fundamente und Grundlagen ihrer Erkenntnisse. In der Ausübung von Wissenschaft kann sich nicht einfach auf den vertrauten Horizont verlassen werden, Traditionen werden geltungslos wenn ihre Ursprünge nicht beständig aufgegriffen und aktualisiert werden.

„Und eben darum kann eine theoretische Aufgabe und Leistung wie die einer Naturwissenschaft (und Weltwissenschaft überhaupt), welche die Unendlichkeit ihrer Thematik nur durch Unendlichkeiten der Methode beherrschen und diese Unendlichkeiten auch nur durch ein sinnentleertes technisches Denken und Tun beherrschen kann, wirklich und ursprünglich sinnhaft nur sein bzw. bleiben, wenn der Wissenschaftler in sich die Fähigkeit ausgebildet hat, nach dem *Ursprungssinn* aller seiner Sinngebilde und Methoden *zurückzufragen*: nach dem *historischen Urstiftungssinn*, vornehmlich nach dem Sinn aller darin unbesehen übernommenen und desgleichen aller späteren *Sinneserb-schaften*.“²²⁹

Jede Errungenschaft ist in gewissem Sinne ein Neuanfang; doch weil jeder Neuanfang eine „Neustiftung“ der „Urstiftung“ ist, zerfällt weder das individuelle Leben noch die allgemeine Geschichte in eine Reihe isolierter Ereignisse, sondern gewinnt seine Kohärenz aus dieser beständigen Erneuerung des bereits Bestehenden. Eine Neustiftung ist „ineins eine Wiederholung und eine universale Sinnverwandlung.“²³⁰

Bei dieser kurzen Betrachtung von Husserls Stiftungsbegriff mag man überrascht sein, dass Merleau-Ponty diesen gekannt hat, ihn aber nicht ausdrücklich mit der kohärenten Deformierung zusammenführt.²³¹ Bereits während seiner Arbeit an der *Phänomenologie der Wahrnehmung* hat Merleau-Ponty Husserls *Krisis*-Schrift sowie die *Cartesianischen Meditationen* studiert.²³² Schon in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wird „Stiftung“ ein-

229 Husserl Hua VI, S. 57, Hervorhebung im Original.

230 Husserl Hua VI, S. 12.

231 In „Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens“ wird der Begriff „Stiftung“ auf S. 139 explizit erwähnt, in *Die Prosa der Welt* auf S. 59f in einer Randnotiz Merleau-Pontys sowie auf S. 88. In keinem Falle wird aber die Nähe von Husserls Stiftung und der von Malraux entlehnten kohärenten Deformation hingewiesen.

232 Merleau-Ponty ist nach Husserls Tod 1938 und noch kurz vor Beginn des Zweiten Weltkrieges einer der ersten Besucher des neu eröffneten Husserl-Archivs in Löwen. Unter den unveröffentlichten Schriften, von denen er einige vor Ort studiert und ihm

mal erwähnt, hier allerdings um die Untrennbarkeit von Form und Inhalt zu unterstreichen.²³³ Erst in seinen späteren Schriften, in denen Merleau-Ponty Ausdrücke nicht mehr als leibliche Handlungen versteht, sondern dem Ausdruck eine Eigenständigkeit zugesteht, scheint er diesem Husserlschen Begriff gerecht werden zu können und vermag ihn nun auf andere Weise in seine Philosophie einzugliedern. Der im Zwischen von Welt und Leib stattfindende Ausdrucksvollzug steht Husserls Stiftungen näher, als ein allein vom Leib her verstandenes Handeln. Doch auch wenn Merleau-Ponty Husserls Gedanken immer im Lichte seiner eigenen Untersuchungen interpretiert und er erst durch seine Auseinandersetzung mit Malraux das Potential des Stiftungs begriff für seine eigene Philosophie fruchtbar machen kann, so ist doch nicht zu leugnen, dass sich einige von Merleau-Pontys Konzepten zumindest in ähnlicher Form schon bei Husserl finden:

Für beide Denker ist eine Schöpfung immer Bedeutungsstiftung und Seinssetzung zugleich, etwas entstehendes Neues besitzt schon eine Bedeutung.²³⁴ Zudem gehen beide davon aus, dass es Neues nur aus der verändernden Wiederaufnahme von Bestehendem geben kann und betonen die Notwendigkeit der ständigen Aktualisierung des in der Vergangenheit Geschaffenen, welches sich ablagert und sedimentiert. Sie unterstreichen damit das Ineinander von alt und neu, Vergangenheit und Zukunft, aktiv und passiv. Allerdings lässt sich hinsichtlich der Zeit auch ein entscheidender Unterschied zwischen beiden Theorien feststellen: Husserl geht es vor allem um die Bewahrung der Vergangenheit, er betont, dass nur durch das Zurückgehen wirkliche Fortschritte erzielt werden können. Merleau-Ponty hingegen geht es in erster Linie um das Erneuern; und dieses Entstehende kann sich nur aus dem Beste-

andere nach Paris ausgeliehen werden, befinden sich auch die später als *Krisis*-Schrift veröffentlichten Aufzeichnungen und zahlreiche dazugehörige Manuskripte sowie die Aufzeichnungen zu den Ideen II. Vgl. zu Merleau-Pontys Aufenthalt in Löwen sowie zu seinen – zunächst unerfolgreichen – Bestrebungen, in Paris ein Zentrum für Husserl-Studien einzurichten: Herman Leo Van Breda, „Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain“.

Das Fragment „Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem“ ist bereits 1939 in einer Husserl gewidmeten Ausgabe der *Revue Internationale de Philosophie* anlässlich seines Todes veröffentlicht und damals – allerdings erst nach der Fertigstellung von *Die Struktur des Verhaltens* – von Merleau-Ponty gelesen worden. Vgl. Ted Toadvine, „Merleau-Ponty’s Reading of Husserl“, S. 234.

233 Vgl. Merleau-Ponty PhW, S. 154f.

234 Zur Zusammengehörigkeit von Seinssetzung und Sinnstiftung bei Husserl s. Elisabeth Ströker, *Phänomenologische Studien*, S. 59ff, 66f.

henden entwickeln. Für Husserl sind Stiftungen Errungenschaften der Vergangenheit, während Merleau-Ponty Ausdrücke als Ereignisse versteht, welche sich aktuell vollziehen und damit auf die Zukunft verweisen. Das Ineinander von Zukunft und Vergangenheit – der ständige Fortgang der Geschichte – deutet bei Husserl eher in Richtung Ursprung, bei Merleau-Ponty in Richtung Zukunft. Diese Orientierung auf die Zukunft erklärt sich aus einem Gedanken André Malrauxs, den Merleau-Ponty übernommen hat. Unter Bezugnahme auf Malraux betont Merleau-Ponty, dass kein Ausdruck seinen Gegenstand erschöpfen kann. Er ist immer nur eine Annäherung an das, was er aussagen will.²³⁵ Deshalb fordert jeder Ausdruck dazu auf, das in ihm Ungesagte auszusprechen, ihn auf andere Weise erneut zu äußern. Der Prozess des Ausdrückens kann nie zur Ruhe kommen, jede Äußerung ruft nach einer nächsten, „besseren“, die doch auch wieder an Unvollkommenheit leidet. Für Merleau-Ponty ist die gesamte Menschheitsgeschichte ein fortwährender Ausdrucksversuch, eine ständige Erneuerung, weswegen es für ihn auch bloß „Stiftungen“ geben kann, während Husserl zwischen „Ur-“, „Nach-“ und „Endstiftung“ unterscheidet: Für Husserl besitzt jede Geschichte einen Anfang, so wie die Philosophie ihren Anfang in Griechenland genommen hat – und kann prinzipiell auch zu einem Ende kommen. Die Endstiftung „offenbart“ den Sinn und lässt die Einheit der Geschichte verständlich werden.

„Wesensmäßig aber gehört zu jeder Urstiftung eine dem historischen Prozess aufgegebenen Endstiftung. Sie ist vollzogen, wenn die Aufgabe zur vollendeten Klarheit gekommen ist, und damit zu einer apodiktischen Methode, die in jedem Schritte der Erzielung der ständige Durchgang ist für neue Schritte, die den Charakter von absolut gelingenden haben, d.h. von apodiktischen.“²³⁶

Merleau-Ponty zufolge gibt es jedoch keine erste Schöpfung. Seit Menschen auf der Erde leben, drücken diese sich aus und beziehen sich dabei auf das durch ihre Wahrnehmung bereits geformte Vorhandene. Stiftungen sind also per se Nachstiftungen. Jede Stiftung ist demnach Teil einer ewig fortlaufenden Ausdruckskette, in der es weder ein letztes noch ein erstes Glied gibt. Jede Neuschöpfung bezieht sich auf die vorhergehenden und die ehemals neuen Stiftungen existieren auf diese Weise weiter.

235 „Es ist das Wesen des Ausdrucks, daß er immer nur in einer Annäherung besteht.“ Merleau-Ponty MWdD, S. 84. Vgl. auch Prosa, S. 58f.

236 Husserl Hua VI, S. 73.

„Die Einheit der Malerei findet sich nicht nur im Museum, sie liegt in jener einzigen Aufgabe, die sich allen Malern stellt und die es ermöglicht, daß sie eines Tages im Museum vergleichbar sein werden und daß diese Leuchtfeuer sich in der Nacht gegenseitig antworten. Die ersten Höhlenzeichnungen gaben die Welt »zu malen« oder »zu zeichnen« auf, appellierten an eine unbegrenzte Zukunft der Malerei, und deshalb sprechen sie zu uns, und wir antworten ihnen durch Metamorphosen, in denen sie mit uns zusammenwirken.“²³⁷

Dieser „fortwährende Versuch des Ausdrucks“²³⁸ bildet eine fortlaufende Geschichte. Das Geleistete verbindet sich aber nicht aufgrund eines von einer höheren Instanz zugeteilten Sinnes, sondern weil jeder Ausdruck die ihm Vorhergehenden wieder aufnimmt. Geschichte entsteht aus diesen aufeinander aufbauenden Ausdrucksereignissen, die Ausdruckstätigkeit setzt Geschichte fort, indem sie sie neu schafft. Was Merleau-Ponty für die Kunstgeschichte anführt, gilt auch für die menschliche Geschichte insgesamt:

„Aber ebenso, wie wir die leibliche Verfügung über den Raum, die Überbrückung des Vielfältigen durch den Leib als eine letzte Gegebenheit anerkennen müssen [...] genauso beruht die Geschichte der Malerei, die von einem Werk zum anderen schreitet, auf sich selbst, und sie wird nur durch jene Bemühungen getragen, die einzig und allein deshalb ineinandergreifen, weil sie Ausdrucksbemühungen sind.“²³⁹

Diese fortlaufende Kulturgeschichte, die sich durch das Interesse an den bestehenden Ausdrücken auszeichnet, nennt Merleau-Ponty auch eine „Geschichtlichkeit des Lebens“, in der die Gegenwart die Vergangenheit „berührt“ und „sie noch in Händen“ hält. Im Gegensatz dazu steht die „Geschichtlichkeit des Todes“, wo Gemälde bloß in Museen hängen und Bücher in Bibliothek verstauben, sie aber nicht mehr als Motivationen für weitere Ausdrücke dienen.²⁴⁰

237 Merleau-Ponty iSSS, S. 140f.

238 Merleau-Ponty iSSS, S. 155.

239 Merleau-Ponty Prosa, S. 101f. Auch in seinen politischen Büchern setzt Merleau-Ponty sich – geprägt durch die Erfahrungen im Zweiten Weltkrieg sowie der Auseinandersetzung um die ehemaligen Kolonien Frankreichs – mit der Sinnhaftigkeit im Geschichtsverlauf auseinander. Vgl. Merleau-Ponty AdD, S. 50 sowie insbesondere den dritten Teil der Aufsatzsammlung *Sinn und Nicht-Sinn*.

240 Vgl. Merleau-Ponty Prosa, S. 166, 93f.

4.3 Der Stil

Sowohl Husserl als auch Merleau-Ponty gehen also davon aus, dass die Geschichte eine Reihe von sich immer wieder verändernden Errungenschaften ist. Keine der so entstehenden Ausdrücke kann auf eine einzelne Person zurückgeführt werden. Dennoch messen beide den Leistungen der einzelnen Menschen verschieden viel Gewicht bei: Husserl kommt es vor allem auf den Fortgang der Geschichte insgesamt an, ihm geht es um Errungenschaften von entindividualisierten Wissenschaftlern, die als „Genosse[n] der wissenschaftlichen Gemeinschaft“²⁴¹ für die Gesamtgesellschaft forschen. Nach Husserl findet eine Urstiftung dann statt, wenn ein Bewusstsein – kein einzelner Mensch, sondern eine nicht näher spezifizierte Kultur-, Handlungs- oder Sprachgemeinschaft – seinen bisherigen Gegenstandshorizont auf eine neue Art von Gegenständlichkeit überschreitet. Etwas Gestiftetes ist also nichts Individuelles, sondern wie beispielsweise Erkenntnisse der Geometrie etwas allgemein Verfügbares, es „ist Existenz von objektiv Daseiendem für »jedermann«“²⁴², ein überzeitliches, für alle Menschen prinzipiell zugängliches Sein. Stiftungen können sich auch in Gegenständen niederschlagen, wie etwa in der Erfindung eines neuen Werkzeugs. Doch selbst wenn dessen Herstellung von einer einzigen Person durchgeführt worden ist, entstehen diese Gegenstände immer aus der jeweiligen Gemeinschaft heraus.

Merleau-Ponty hingegen hebt die individuellen Schöpfungen stärker hervor. Zwar ist jeder Ausdruck eine verändernde Wiederaufnahme bereits existierender Werke und somit nie nur auf einen Menschen zurückzuführen, doch insbesondere seine Ausführungen zur Kunst zeigen, dass es letztendlich so etwas wie einen Urheber gibt. Jedes Bild benötigt einen Maler, der es auf die Leinwand bringt, jedes Buch einen Autor, der es niederschreibt. Und auch wenn das Individuum diesen Ausdruck innerhalb einer bestimmten Geschichte erschafft und damit auf die kulturellen Gegebenheiten antwortet, so ist der Ausdruck doch von dieser Person geprägt. Diese individuelle Prägung bezeichnet Merleau-Ponty als den *Stil* eines Menschen.

Der Stil ist kein direkter Ausdruck einer Persönlichkeit, sondern die spezifische Art des Verhältnisses zur Welt, er ist die persönliche Gestaltungsform und damit ein offenes „System von Äquivalenzen“²⁴³. Stil ist „eine neue und

241 Husserl Hua VI, S. 372.

242 Husserl Hua VI, S. 367.

243 Merleau-Ponty Prosa, S. 82.

sehr persönliche Anordnung der Wörter, der Formen, der Erzählelemente, ein neues Entsprechungssystem zwischen den Zeichen“.²⁴⁴ Merleau-Ponty erläutert dies am Beispiel des Malers Vermeer:

„Malraux zeigt eindrucklich, daß das, was für uns »einen Vermeer« ausmacht, nicht darin besteht, daß jene bemalte Leinwand eines Tages aus den Händen des Menschen Vermeer hervorging, sondern daß sie die »Struktur Vermeer« verwirklicht oder die Sprache von Vermeer spricht, d.h. daß sie dem eigentümlichen System von Äquivalenzen entspricht, welches bewirkt, daß alle Momente des Gemäldes wie hundert Zeiger auf hundert Zifferblättern dieselbe unersetzliche Abweichung anzeigen.“²⁴⁵

Stil ist aber nicht auf Künstler beschränkt, sondern das „innere Schema“²⁴⁶ eines jeden Menschen für die Strukturierung der Welt. Stil ist eine präreflexive Formulierungsweise, die nicht gezielt beeinflusst oder verändert werden kann. Nur indem wir uns ausdrücken zeigt sich zugleich unser Stil, nur in dem *Was* des Gesagten erschließt sich uns im Nachhinein das *Wie* des Sagens. Stil ist niemals anders zugänglich als durch das von ihm Geformte, da er „für sich noch nichts ist und sich nur im Werk bemerkbar macht“.²⁴⁷ Indem ich einen Ausdruck forme, strahlt mein Stil bis in die kleinsten Glieder dieses Ausdrucks aus, weswegen auch die Vergrößerung eines Bildteils den gleichen Stil offenbart wie das Gesamtwerk.

Nach Merleau-Ponty ist der Stil aber nicht nur für den Vorgang des Ausdrückens konstitutiv, denn „schon die Wahrnehmung stilisiert“. Meine persönliche Gestaltungsform ist es, die mich bereits die Welt auf eine bestimmte Art und Weise wahrnehmen lässt. Stil wird allgemein dadurch beschrieben, dass etwas „behaftet [wird] mit einer gewissen gemeinsamen Abweichung von einer mir vertrauten Norm“.²⁴⁸ Diese Abweichung oder Verformung ist ein Vorgang, der in der Wahrnehmung beginnt und im Ausdruck zur Existenz gebracht werden kann. Der eigene Stil scheint in den wahrgenommenen Dingen zu liegen und von dort aufgegriffen zu werden, tatsächlich entstammt der Stil aber dem Wahrnehmungsvorgang. Gerade bei Künstlern wie etwa Malern motivieren bestimmte Anblicke zu Ausdrucksakten, die diese Erfahrungen aufgreifen und verwandeln.

244 Merleau-Ponty MWdD, S. 86f.

245 Merleau-Ponty Prosa, S. 90f.

246 Merleau-Ponty iSSS, S. 130.

247 Merleau-Ponty Prosa, S. 80.

248 Merleau-Ponty Prosa, S. 80f.

„Der bildliche Ausdruck nimmt jene Gestaltung der Welt auf, die in der Wahrnehmung begonnen hat, und überschreitet sie. Das heißt, das Werk entsteht nicht entfernt von den Dingen in irgendeinem intimen Labor, zu dem der Maler, und nur er allein, den Schlüssel besäße. Das heißt aber auch, daß es seinerseits kein zufälliges Dekret ist und daß der Maler sich immer auf seine Welt zurückbezieht, als ob das Prinzip der Äquivalenzen, durch die er die Welt sichtbar macht, in ihr immer schon vergraben läge.“²⁴⁹

Merleau-Pontys Stilbegriff ist stark an dem von André Malraux orientiert, von diesem stammt auch die enge Verbindung von kohärenter Deformation und dem Stil dieser Verformung. Im Gegensatz zu Merleau-Ponty besteht Malraux in seinem in erster Linie kunsttheoretisch ausgerichteten Werk aber darauf, dass Stil eine besondere Art des Sehens von Künstlern ist, die sich von der „Sehform »der Allgemeinheit«“²⁵⁰ unterscheidet.

„Ist die Sehform jedes für Kunst irgendwie empfänglichen Menschen durch seine Beziehung zu Werken der Kunst bedingt, so die des kunstfremden Menschen durch dessen Tun oder Absichten. In den Augen des letzteren sind die Dinge, was sie tatsächlich sind; in den Augen des Künstlers vor allem das, was sie in einem bevorrechteten Bereich, worin sie der Vergänglichkeit entzogen sind, werden können“.²⁵¹

Auch Merleau-Ponty führt zumeist Beispiele aus der Kunst und der Literatur an. Doch seine phänomenologisch orientierten Untersuchungen zur Wahrnehmung haben ihm gezeigt, dass auch in den Augen von „kunstfremden Menschen“, die Dinge nicht sind „was sie tatsächlich sind“, sondern dass jede Wahrnehmung bereits eine Verformung ist. Durch die Erweiterung des Malrauxschen Stilkonzepts auf alle Menschen gelingt es Merleau-Ponty, die Kontinuität von der Wahrnehmung zum Ausdrucksverhalten allgemein zu beschreiben.

Merleau-Ponty drückt mit seinem Stilbegriff also ein Vielfaches aus:²⁵² Zunächst meint Stil die jeweils individuelle Gestaltungsform in Wahrnehmung und Ausdruck. Doch weil jeder die Welt durch die Brille seines Stils sieht, kann niemand seinen Stil in den eigenen Werken ausmachen. Stil ist für

249 Merleau-Ponty Prosa, S. 82.

250 André Malraux, *Psychologie der Kunst*, S. 62.

251 André Malraux, *Psychologie der Kunst*, S. 59.

252 Auf die vielfältigen Bestimmungen von Merleau-Pontys Stilbegriff ist bereits hingewiesen worden. Vgl. Nicoletta Grillo, *Was kann ein Mensch?*, S. 190f; Regula Giuliani-Tagmann, *Sprache und Erfahrung in den Schriften von Maurice Merleau-Ponty*, S. 146f.

uns nur in den Ausdrücken anderer Menschen erkennbar. Auch dieses Sediment der persönlichen Art zu schreiben oder Gemälde zu malen bezeichnet Merleau-Ponty als Stil. Darüber hinaus spricht er noch von einem allgemeinen „Stil dieser Welt“²⁵³, der aus der fortlaufenden Reihe der Ausdrucksstiftungen besteht, da jeder Ausdruck immer Teil der gesamten menschlichen Kulturgeschichte ist.

„Desgleichen gibt es über die Entfernungen des Raumes und der Zeit hinweg eine Einheit des menschlichen Stils, die die Gebärden aller Maler vereinigt in einem einzigen Versuch, in einer einzigen kumulativen Geschichte und ihre Produkte in einer einzigen Kunst oder Kultur zusammenlaufen läßt.“²⁵⁴

Bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* kommt der Begriff „Stil“ vor. Hier deutet sich schon die spätere Verwendung im Zusammenhang mit der kohärenten Verformung an, etwa dort wo Merleau-Ponty vom Erfahrungsstil oder vom Stil der Bewegungen spricht.²⁵⁵ Das Leibsche als „System von Äquivalenzen“²⁵⁶ sorgt vor allem dafür, dass der Leib eine bedeutsame Einheit von Körper und Geist ist und damit auch allen von ihm ausgeführten Bewegungen eine gewisse Einheit verleiht. Dabei geht es Merleau-Ponty hier vor allem um die Erklärung der Koordinierung der einzelnen körperlichen Tätigkeiten, etwa dass wir nicht an die einzelnen Muskeln denken müssen um diese zu bewegen, wenn wir komplexe Tätigkeiten wie Laufen ausführen. Die individuelle Formulierungsweise des Verhaltens hingegen wird erst in den späteren Schriften im Zusammenhang mit der kohärenten Deformation als Stil beschrieben.²⁵⁷

Im Gegensatz zu seinen späteren Werken gesteht Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* auch den Dingen in der Welt einen Stil zu. Er meint damit nicht nur, dass an menschlichen Werken noch die Handschrift des Produzenten ablesbar ist, sondern beschreibt damit die innere strukturelle Einheit der Phänomene; „wie das Körperschema ist auch der wahrgenommene Kamin ein System von Äquivalenzen“.²⁵⁸ Phänomene, die

253 Merleau-Ponty Prosa, S. 148.

254 Merleau-Ponty Prosa, S. 101.

255 S. Merleau-Ponty PhW, S. 226, 180.

256 Merleau-Ponty PhW, S. 171.

257 Deswegen kann ich auch Boer nicht zustimmen, der immer nur von *dem* Stilbegriff Merleau-Pontys spricht, und nicht auf dessen Verschiebungen und Veränderungen eingeht. Klaus Boer, *Maurice Merleau-Ponty*, S. 149-160.

258 Merleau-Ponty PhW, S. 220.

ich nur unbestimmt wahrnehme, zeigen sich mir bloß als „abstrakter Stil“.²⁵⁹ Mit diesem weiten Stilbegriff orientiert sich Merleau-Ponty in seinen frühen Werken sehr stark an Husserls Ausführungen.²⁶⁰ Husserl hat den Begriff zur Bezeichnung unseres ursprünglichen Weltbezuges eingeführt und spricht insbesondere in seinen späteren Schriften vom „Ganzheitsstil der Erfahrungswelt“.²⁶¹ Wie bei der Stiftung wird hier erneut deutlich, dass Merleau-Ponty zur Zeit der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vielerlei Inspirationen bei Husserl gefunden hat und mit erstaunlicher Treffsicherheit bereits die Konzepte auswählt, die auch später in seiner Philosophie bestimmend bleiben. Allerdings gelingt es ihm hier noch nicht, diese Ideen in seine eigenen Gedanken zu integrieren. Teile aus Husserls Theorie bleiben unverbunden neben eigenen Gedanken stehen. Für Husserl ist der „allgemeine Stil, in dem sie [die Erfahrungswelt, D.S.] sich bei aller möglichen Erfahrung gibt“²⁶² eine Leistung des konstitutiven Bewusstseins. Merleau-Ponty verwendet den Stilbegriff hingegen, um sämtliche präreflexiven Erfahrungen hinsichtlich ihrer Einheit zu beschreiben.²⁶³ Doch ein Stil der die Funktionsweise des Leibes, Dinge, Worte, Landschaften und sogar die Zukunft als einen „Stil des Kommenden“²⁶⁴ umfasst, führt letztlich zu einer Verwässerung des Begriffs. Dadurch geht die differenzierte Beschreibung von doch sehr unterschiedlichen Phänomenen verloren. Insofern halte ich die Konkretisierung des Stils als persönlicher Form des Verhältnisses zur Welt, wie Merleau-Ponty sie im Anschluss an Malraux in seinen späteren Werken entwickelt für sinnvoll. Auf

259 Merleau-Ponty PhW, S. 382.

260 Merleau-Ponty führt erst in *Die Prosa der Welt* an, dass sich sein Stilbegriff an Husserl anlehnt (S. Prosa, S. 78). Hier allerdings hat er sich schon weitgehend von Husserl gelöst, in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* hingegen ist Husserls Einfluss noch unverkennbar, wenn Merleau-Ponty vom „Stil“ der Welt und der „Welt als Typik“ spricht (PhW, S. 459, 487).

261 Husserl Hua IX, S. 68. Auch bei Husserl ist der Begriff des Stils allerdings vielfältiger als an dieser Stelle nur angedeutet werden kann und taucht in zahlreichen seiner Schriften und Manuskripte auf.

262 Husserl Hua IX, S. 109.

263 „Die Welt hat ihre Einheit, ohne daß der Geist dazu gelangte, all ihre Facetten miteinander zu verknüpfen und in der Konzeption eines Geometrischen zu vereinigen. Vergleichbar ist die Einheit der Welt vielmehr der eines Individuums, das ich in unabweislicher Evidenz wiedererkenne, ehe es mir gelingt, die Formel seines Charakters aufzustellen, da es in all seinen Äußerungen und all seinem Verhalten ein und denselben Stil bewahrt, selbst wenn es sein Milieu oder seine Ideen verändert. [...] Ich erfahre die Einheit der Welt, so wie ich einen Stil erkenne.“ Merleau-Ponty PhW, S. 378.

264 Merleau-Ponty PhW, S. 473.

diese Weise kann der Begriff die in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* noch weitgehend unberücksichtigten Unterschiede der jeweiligen individuellen Erfahrung beschreiben und zugleich die Kontinuität vom Erleben einer Wahrnehmung zu deren Ausdruck besser verständlich machen.

4.4 Ausdruck und Wahrheit

Wie schon in seinen Ausführungen zur Wahrnehmung thematisiert Merleau-Ponty auch mit seiner Philosophie des Ausdrucks zugleich den Wahrheitsanspruch von Ausdrücken. Hinsichtlich seiner frühen Ausführungen über die Wahrheit bemerkt er nun, dass die Wahrnehmung zwar der Beginn all unserer Auseinandersetzung mit der Welt ist – also auch der Erkenntnis – aber das Wahrgenommene bedarf eben noch eines es formulierenden Ausdrucks, „einer Wiederaufnahme, die es fixiert und zum Sein bringt“.²⁶⁵ Wahrheit kann nicht einfach nur erkannt, sie muss ausgedrückt werden.

„Der eigentliche Ort der Wahrheit ist also diese Wiederaufnahme des gedanklichen Gegenstandes in seiner neuen Bedeutung, selbst wenn der Gegenstand in seinen geheimsten Falten noch Bezüge zurückhält, derer wir uns bedienen, ohne sie zu bemerken. Tatsache ist, daß in diesem Augenblick etwas angeeignet ist, daß es Wahres gibt und die Struktur zu diesen Transformationen vorantreibt.“²⁶⁶

Ein wahrer Ausdruck zeichnet sich für Merleau-Ponty dadurch aus, dass er die ursprüngliche Welterfahrung ausdrückt. Dies meint nicht, dass er die Welt in einer Abbildung verdoppelt, sondern dass er sie zur Aussprache bringt indem „er die Welt in Malerei verwandelt“²⁶⁷ und dadurch etwas stiftet. Ausdrücke halten fest, was der sich Ausdrückende in der Welt entdeckt, sie setzen frei, „was im Sein seit jeher gefangen war“.²⁶⁸ So ist auch zu verstehen, wie der Maler Renoir in seinem Bild die Wäscherinnen in einem Bach darstellt, während er selbst beim Malen das Meer betrachtet. Er kann nur Malen aufgrund seiner Begegnung mit der Welt; doch er bildet diese Welt nicht ab, sondern

265 Merleau-Ponty Prosa, S. 124f.

266 Merleau-Ponty Prosa, S. 145.

267 Merleau-Ponty iSSS, S. 137.

268 Merleau-Ponty PhS, S. 134.

entdeckt in ihr etwas, das danach verlangt ausgedrückt zu werden. „Der Welt und dem Wasser des Meeres rang er das Geheimnis des Wassers der *Wäscherinnen*“²⁶⁹ am Bach und damit das Geheimnis seines Bildes ab. Wahrheit gibt es nur in der Auseinandersetzung mit der Welt.

„Eben deshalb, weil jedes Fragment der Welt – und besonders das Meer, das bald von Wirbeln, Kräuseln und Schaumkronen überzogen, bald massiv und unbeweglich in sich selbst ruht – vielerlei Gestalten des Seins in sich birgt, es durch die Art, wie es dem Angriff des Blickes begegnet, eine Reihe möglicher Varianten wachruft und so eine allgemeine Weise lehrt, das Sein auszusagen und über sich hinauszugehen.“²⁷⁰

Alle Bemühungen die Welt auszudrücken, bleiben letztlich unzureichende Versuche, denn kein Ausdruck ist vollkommen. Jeder nachfolgende Ausdruck nimmt „im Namen eines wahreren Verhältnisses“²⁷¹ die bisherigen Versuche auf und verändert diese zugleich. In seiner Gesamtheit betrachtet, kann dieser umfassende Ausdrucksversuch nie an ein Ende kommen, weshalb es bei Merleau-Ponty eben keine Endstiftung gibt. Doch all diese Versuche sind kein Scheitern, denn allein im Ausdrucksversuch ist die ursprüngliche Welterfahrung, ist Wahrheit überhaupt erfahrbar.

„Das sogenannte Scheitern des Philosophen hinterläßt eine ganze Furche von Ausdrucksakten, die uns unsere Lage neu begreifen lassen.“²⁷²

Merleau-Ponty hält also auch in seinen späteren Schriften an dem in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* entwickelten zweigliedrigen Wahrheitsbegriff fest – auch wenn er nicht immer explizit zwischen beiden Aspekten unterscheidet.²⁷³ In Ausdrücken ist nur eine innerweltliche Form von Wahrheit erreichbar, eben das, was ich bezüglich der *Phänomenologie der Wahrnehmung* mit „Wirklichkeit“ bezeichnet habe. Diese Ausdrücke können aber niemals die vollkommene Wahrheit der Welt zum Ausdruck bringen, sondern nur versuchen sich ihr anzunähern. Ausdrücke müssen also immer wieder aufs Neue formuliert werden, Wahrheit zeigt sich nur „in actu“, es gibt sie nur als „Werden der Wahrheit“.²⁷⁴ Und in diesem ständigen Ausdrucksversuch wird indi-

269 Merleau-Ponty iSSS, S. 145.

270 Merleau-Ponty iSSS, S. 134f.

271 Merleau-Ponty Prosa, S. 84.

272 Merleau-Ponty Prosa, S. 122. Was Merleau-Ponty hier hinsichtlich der Philosophie formuliert, gilt natürlich genauso für die anderen Formen des Ausdrucks.

273 Vgl. dazu Kapitel 2.2.

274 Merleau-Ponty Vorlesungen, S. 83f.

rekt auch die Wahrheit der Welt erkennbar, denn Wahrheit ist ständige „Wiederaufnahme, Gleiten des Sinnes, und berührt wird sie nur in einer Art Distanz“.²⁷⁵

„Die einzige und allgemeine Wahrheit, aus der wir die Tatsachen nachträglich hervorgehen sehen, liegt nicht *hinter ihnen*, so wie die Realität hinter der Erscheinung liegt; sie kann keine fortschreitende Bewegung begründen, durch die wir sie von ihr ableiten können, sie ist *ihre* Wahrheit nur unter der Bedingung, daß wir sie immer mit ihnen in Berührung behalten.“²⁷⁶

Weil alle menschlichen Ausdrücke aus dem Versuch heraus entstehen, die Welt zum Sprechen zu bringen, können sie auch in gewisser Weise miteinander verglichen werden. Deshalb kann Merleau-Ponty auch von einer einzigen Ausdrucksgeschichte sowie von deren Geschichtlichkeit sprechen. Ihr verbindendes Element ist die zugrundeliegende Wahrheit unserer weltlichen Existenz. Die Geschichte der Menschen ist ein immerwährender Ausdrucksversuch, der weder Anfang noch Ende besitzt.

„Wenn es das Wesen der menschlichen Gebärde ist, über ihre bloß faktische Existenz hinaus etwas zu bedeuten, einen Sinn zu eröffnen, so ergibt sich daraus, daß jede Geste jeder anderen vergleichbar ist, daß sie alle auf eine einzige Syntax zurückgehen, daß eine jede von ihnen ein Anfang (und eine Folge) ist, eine Folge oder Neuanfänge ankündigt, insofern sie nicht wie ein schlichtes Vorkommnis auf ihre Einmaligkeit begrenzt bleibt und ein für allemal abgelaufen ist, sondern über ihre einfache Gegenwart hinaus Geltung hat und darin von vornherein der Verbündete oder Komplize aller anderen Ausdrucksversuche ist.“²⁷⁷

Am Konzept der Wahrheit lassen sich also noch einmal die Unterschiede zwischen Merleau-Pontys Wahrnehmungs- und Ausdrucksphilosophie verdeutlichen: Die Wahrheit der Welt kann allein in unserer Auseinandersetzung mit der Welt erfahren werden. Doch erst nach der Veröffentlichung der *Phänomenologie der Wahrnehmung* macht Merleau-Ponty deutlich, dass die Wahrnehmung nur den ersten Schritt einer Wahrheitsstheorie bilden kann.²⁷⁸ Denn unsere Wahrnehmungen bleiben immer individuell – sie existieren nur für jeden

275 Merleau-Ponty Prosa, S. 158, 146.

276 Merleau-Ponty Prosa, S. 124, Hervorhebung im Original.

277 Merleau-Ponty iSSS, S. 152. Vgl. auch Kand, S. 108.

278 Vor der *Société française de Philosophie* erklärte er im November 1946: „Ich habe nie behauptet, dass die Wahrnehmung, z. B. das Sehen von Farben oder Formen, insofern sie uns Zugang zu den unmittelbarsten Eigenschaften der Dinge verschafft, das Monopol der Wahrheit besäße.“ Merleau-Ponty PrW, S. 68.

Einzelnen. Außerdem können sie die Wahrheit zwar erkennen aber eben nicht formulieren, ihre Erfahrung bleibt stumm. Nur indem erkannte Wahrheiten ausgedrückt werden, können sie Gegenstand der menschlichen Kommunikation und dadurch auch des gemeinschaftlichen Miteinander werden. Der von Ausdrücken geleistete Zugang zur Erfahrung von Wahrheit ist deshalb beständiger als die flüchtigen Wahrnehmungen. Zudem ermöglichen Ausdrücke einen Austausch über individuelle Erfahrungen. Indem Merleau-Ponty sich in seinen späteren Werken dem Wahrheitsanspruch von Ausdrücken zuwendet, thematisiert er zugleich seine eigene Vorgehensweise. Während es ihm in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* noch darum ging, die Wahrnehmung als den Beginn der Philosophie hervorzuheben – ein Punkt auf den er so insistiert, weil er in der Philosophiegeschichte zumeist unbeachtet geblieben ist – wendet er sich nun dem darauffolgenden Schritt zu: Seine Ausdrucksphilosophie untersucht, wie die Erkenntnisse der Wahrnehmung geäußert, bewahrt und sich über sie ausgetauscht werden kann. Er diskutiert nun also, inwieweit der Kunst, der Literatur und insbesondere der Philosophie eine Erkenntnisfunktion zukommt.

Allerdings ist hier anzumerken, dass Merleau-Ponty seine Wahrheitstheorie nie in der von ihm geplanten Weise vollendet hat. Seine Ausführungen scheinen ihn selbst nicht zufrieden gestellt zu haben, denn die beiden Bücher die er 1952 noch ankündigt, von denen Eines sich mit dem „Ursprung der Wahrheit“, das Andere mit dem Verhältnis von Wahrheit und Ausdruck befassen sollte, sind in dieser Form niemals erschienen. Kurz nach dieser Ankündigung werden beide Buchprojekte aufgegeben. Die Aufzeichnungen des ersten Buchs – welches nach Merleau-Pontys eigener Auskunft zu Beginn 1952 „zur Hälfte bereits geschrieben ist“²⁷⁹ und in welchem das Wahrheitsproblem vom dichterischen Gebrauch der Sprache her untersucht werden sollte – werden erst posthum unter dem Titel *Die Prosa der Welt* herausgegeben. Neben zwei von Merleau-Ponty selbst veröffentlichten Aufsätzen – „Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens“ und „Über die Phänomenologie der Sprache“ – sind es eben diese Aufzeichnungen, in denen sich erste Spuren von Merleau-Pontys Wahrheitsphilosophie finden, die sich aber eben nicht zu einer wirklichen Theorie zusammenfügen. Die Präzisierung des bisherigen Entwurfes ist auf ein späteres, nie geschriebenes Buch mit dem Arbeitstitel

279 Merleau-Ponty Kand, S. 106.

„L'origine de la vérité“ verschoben.²⁸⁰ In diesem beabsichtigte Merleau-Ponty „den Übergang vom Wahrnehmungsglauben zur ausdrücklichen Wahrheit, wie man sie auf der Ebene der Sprache, des Begriffs und der kulturellen Welt antrifft“²⁸¹, zu beschreiben. An die Stelle dieses Buchprojektes sind die Untersuchungen aus den beiden letzten Lebensjahren getreten, welche – allerdings in ganz anderer Form als zunächst geplant – eine Ontologie neuen Typs entwerfen.²⁸² Doch auch wenn sich in den mittleren Werken nur Spuren von Merleau-Pontys geplanter Wahrheitstheorie finden, so lässt sich doch die entscheidende Grundlage seines Ansatzes bereits erkennen: Wahrheit ist für ihn immer eine „zu machende Wahrheit“, eine „vérité à faire“.²⁸³ Wahrheit muss beständig realisiert werden und kann doch nie vollkommen realisiert sein, sie ist nur indirekt erfahrbar.

280 Vgl. Merleau-Ponty Prosa, S. 38.

281 Merleau-Ponty MiM, S. 63, Anm. 10.

282 Diese Aufzeichnungen sind ebenfalls posthum unter dem Titel *Das Sichtbare und das Unsichtbare* publiziert worden. Vgl. zu Merleau-Pontys Spätwerk das Kapitel 7.5.

283 Merleau-Ponty AdD, S. 139, 242. In diesem Werk von 1955 wird der Wahrheitsgedanke in politischer Hinsicht entwickelt. Vgl. aber auch PhW, S. 17. Zu den Schwierigkeiten von Merleau-Pontys Wahrheitsbegriff s. Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, S. 124-139.

5. SPRECHEN ALS AUSDRUCK

Merleau-Pontys intensiviertere Beschäftigung mit dem Ausdruck geht mit einer verstärkten Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Sprache einher. Während er in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* Sprechen als leibliches Handeln charakterisiert hat, beschäftigt er sich in seinen späteren Schriften mit den spezifischen Besonderheiten des Sprachsystems. Große Teile seiner Ausdrucksphilosophie werden am Beispiel der Sprache entfaltet.

Die größten Anregungen für seine Sprachphilosophie hat Merleau-Ponty zweifelsohne von Ferdinand de Saussure erhalten. Eine gewisse Verwandtschaft von Saussures Ideen mit denen der Gestalttheorie hat sicherlich zu Merleau-Pontys Begeisterung für die strukturalistische Sprachtheorie beigetragen. Bereits 1946 unterrichtet er an der *École Normale Supérieure* einen Kurs über Saussure.²⁸⁴ Zwischen 1949 und 1952 hält Merleau-Ponty Vorlesungen an der Sorbonne, in denen er sich auch mit dem kindlichen Spracherwerb befasst. Neben anderen Sprachforschern, wie beispielsweise Roman Jakobson, spielt Saussure auch hier eine maßgebliche Rolle.²⁸⁵ Dessen Schriften haben Merleau-Ponty vor allem die Notwendigkeit aufgezeigt, die Eigen-

284 Vgl. Hugh J. Silverman, „Merleau-Ponty and the Interrogation of Language“, S. 124. Andere Forscher datieren Merleau-Pontys erste ausführliche Auseinandersetzung mit Saussure auf 1947, vgl. James Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty*, S. 105.

285 Vgl. Merleau-Ponty KdV. Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit Saussure findet also lange vor der Blütezeit des Strukturalismus in Frankreich in den 1960er und 1970er Jahren statt, zu einer Zeit, als der Name „Saussure“ nur Spezialisten ein Begriff gewesen ist. Merleau-Pontys Saussure Rezeption wird oft sogar als Auslöser für die große Popularität Saussure in den darauffolgenden Jahrzehnten gesehen, vgl. Stephen H. Watson, *In the Shadow of Phenomenology. Writings After Merleau-Ponty I*, S. 48.

struktur des System Sprache stärker zu berücksichtigen und die Sprache hinsichtlich ihrer spezifischen Charakteristika zu untersuchen.

5.1 Sprechakt und Sprachsystem

Von Saussure studiert Merleau-Ponty den *Cours de linguistique générale*²⁸⁶, welcher unter dem Titel *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* auf Deutsch herausgegeben worden ist. Saussure unterscheidet dort zwischen drei Aspekten der Sprache: Mit *langage* bezeichnet er die allgemeine menschliche Rede, die Sprache wie sie den Sprechern beim Sprechen begegnet; *langue* meint die Sprache als Zeichensystem aus der sprachwissenschaftlichen Perspektive; die individuelle Ausübung der Sprache, also den Vorgang des Sprechens nennt Saussure *parole*.²⁸⁷ Insbesondere die Unterscheidung des Sprachsystems (frz.: *langue*) von den Sprechakten (frz.: *parole*) hat folgenreiche Konsequenzen, denn nach Saussures Ansicht sollte allein das Sprachsystem Gegenstand linguistischer Forschungen sein.

„Die Sprache [frz.: *langue*] ist für uns [d.h. den Linguisten, D. S.] die menschliche Rede [frz.: *langage*] abzüglich des Sprechens [frz.: *parole*]. Es ist die Gesamtheit der sprachlichen Gewohnheiten [frz.: *habitudes linguistique*], welche es dem Individuum gestatten, zu verstehen und sich verständlich zu machen.“²⁸⁸

286 Der *Cours de linguistique générale* ist nicht von Saussure selbst, sondern erst nach dessen Tod von einigen seiner Schüler auf der Grundlage studentischer Vorlesungsmitschriften herausgegeben worden. Die quellenkritischen und quelleneditorischen Arbeiten erscheinen erst ab Ende der 1950er Jahre – Robert Godels *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale de Ferdinand de Saussure* erstmals 1957 – also lange nach Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit Saussures Gedanken. Deshalb geht es in meiner Arbeit nicht darum, was Saussure selbst gesagt hat und was seine Interpreten hinzugefügt haben, ich befasse mich hier mit den Ideen, die seit fast 100 Jahren unter dem Etikett „Saussure“ Verbreitung finden und als solche starken Einfluss auf Merleau-Ponty ausgeübt haben.

Einen sehr guten Überblick über die Unterschiede vom Saussure des *Cours* zum Saussure der hinterlassenen Texte bieten Ludwig Jäger, *Zu einer historischen Rekonstruktion der authentischen Sprach-Idee Ferdinand de Saussures* und Peter Wunderli, *Saussure-Studien*.

287 S. Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 16ff.

288 Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 91.

Es ist nicht sicher, ob Saussure Humboldts Ausführungen zur Sprache gekannt hat, Humboldt wird in Saussures Werk nicht explizit erwähnt. Möglicherweise ist Saussure während seiner Berliner Studienzeit in den Vorlesungen von Heymann Steinthal 1878/79 indirekt mit Humboldtschem Gedankengut in Berührung gekommen.²⁸⁹ Zumindest kennt er die Werke einiger an Humboldt orientierter Sprachwissenschaftler wie Franz Nikolaus Finck und Georg von der Gabelentz.²⁹⁰ Sicher ist jedoch, dass auch wenn es erhebliche Differenzen zwischen den beiden Positionen gibt, sich beide mit identischen Themen befassen und viele der Humboldtschen Ansätze von Saussure weiterentwickelt werden.²⁹¹ Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, dass Merleau-Ponty in Saussures Unterscheidung von Sprechakt und Sprachsystem eine große Nähe zu seiner eigenen vermutlich an Humboldt anknüpfenden Unterscheidung von Sprechen und Sprache erkannt hat. Als Konsequenz dieser Nähe verwendet Merleau-Ponty seine bisherigen Ausdrücke nun gleichwertig mit denen von Saussure.²⁹² Dabei übergeht er aber entscheidende Differenzen zwischen seiner und Saussures Sprachtheorie:

Saussure versteht unter *langue* das erlernte System sprachlicher Gewohnheiten, welches als Wissen aller Mitglieder einer Sprachgemeinschaft einen überindividuellen Tatbestand bildet.²⁹³ Dieses Sprachsystem kann nun entweder diachronisch, d.h. hinsichtlich seiner Geschichte und seiner Entwicklung untersucht werden, oder aber synchronisch, indem eine oder verschiedene Sprachen zu einem Zeitpunkt betrachtet werden, wobei der historische Kontext explizit ausgeklammert wird.

„Synchronisch ist alles, was sich auf die statische Seite unserer Wissenschaft bezieht; diachronisch ist alles, was mit den Entwicklungsvorgängen zusam-

289 Vgl. Donatella Di Cesare, „Einleitung“, S. 15, Anm. 12.

290 Vgl. Thomas M. Scheerer, *Ferdinand de Saussure*, S. 133ff.

291 Das Verhältnis von Humboldt und Saussure hat schon vielfach Stoff für Diskussionen geboten. Einen guten Überblick bietet Thomas M. Scheerer, *Ferdinand de Saussure*, S. 138f. Henri Meschonnic betont die Kontinuität von Humboldt und Saussure. S. Henri Meschonnic, „Humboldt heute denken“, S. 70, 72ff. Gegen einen Einfluss von Humboldt auf Saussure spricht sich Konrad Koerner aus. S. Konrad Koerner, „Ferdinand de Saussure and the Question of the Sources of his Linguistic Theory“, S. 154ff.

292 Während er in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* zumeist zwischen „parole“ und „langage“ unterschieden hatte, stellt er nun „parole“ und „langue“ einander gegenüber. Oft verwendet er auch die Begriffe „langage parlé“ und „langage parlant“ (iSSS, S. 163), die als Weiterentwicklung von „parole parlée“ und „parole parlant“ aus der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ebenfalls vom Einfluss Saussures zeugen.

293 Vgl. Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 17.

menhängt. Ebenso sollen Synchronie und Diachronie einen Sprachzustand [frz.: état de langue] bzw. eine Entwicklungsphase bezeichnen.²⁹⁴

Nach Saussure gibt es eine strikte Trennung zwischen synchronischer und diachronischer Sprachwissenschaft, es kann immer nur eine zur Zeit ausgeübt werden. Dabei bevorzugt er die Synchronie gegenüber der Diachronie, denn nur sie kann die Sprache als System begreifen.²⁹⁵

Merleau-Ponty hingegen ordnet der Sprache (frz.: langue) eine synchrone Linguistik und dem Sprechen (frz.: parole) eine diachrone Linguistik zu und behauptet, diese Zuweisung von Saussure übernommen zu haben.²⁹⁶ Doch auch wenn eine solche Zuschreibung innerhalb von Saussures Sprachtheorie nicht möglich ist – für Saussure fällt die *parole* nicht in den Bereich der Sprachwissenschaften, außerdem entscheidet er sich ausdrücklich für eine rein synchrone Sprachwissenschaft²⁹⁷ – vermag Merleau-Ponty aus dieser Missinterpretation eine fruchtbare Umdeutung zu entwickeln. Denn auf diese Weise kann Merleau-Ponty die strikte Trennung von Sprache als System und Sprache als Geschichte aufheben. Zu jedem Zeitpunkt ist die Sprache ein System, jede Sprachveränderung ist also einmal Teil des aktuellen Systems gewesen. Außerdem ist eine vollkommen synchronische Betrachtung der Sprache unmöglich, denn Sprache besteht nie einfach, sie verändert sich ständig.

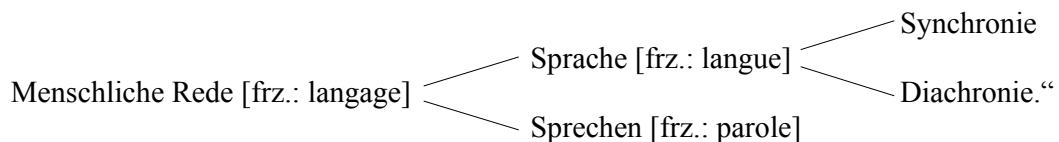
„Statt daß man also eine Sprachpsychologie und eine Sprachwissenschaft nebeneinanderstellen könnte, indem man der ersten die gegenwärtige Sprache [frz.: langage au présent] vorbehält, der zweiten hingegen die vergangene Sprache [frz.: langage au passé], breitet sich die Gegenwart in der Vergangenheit als einer gewesenen Gegenwart aus, und die Geschichte ist die Geschichte sukzessiver Synchronien – so daß auch die Kontingenz der sprachlichen Vergangenheit bis in das synchrone System hineinreicht.“²⁹⁸

294 Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 96.

295 Vgl. Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 106f.

296 S. Merleau-Ponty PhS, S. 120.

297 „Folgendes Schema zeigt die rationale Form an, welche das Studium der Sprachwissenschaft anzunehmen hat:



Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 117.

298 Merleau-Ponty PhS, S. 122. Auch innerhalb der Linguistik haben die Nachfolger Saussures versucht, die Unvereinbarkeit der diachronischen und der synchronischen Per-

Genauso kann es nach Merleau-Ponty keine strikte Trennung zwischen Sprachsystem und Sprechvollzug geben, der aktuelle Sprechvollzug ist nur aufgrund des Sprachsystems möglich. Andererseits entstehen Veränderungen der Sprache nur aus ihrem Gebrauch, der Sprechakt selbst ist also strukturbildend und nicht lediglich eine Anwendung des bestehenden Sprachsystems. Eine alleinige Konzentration auf die *langue* wie bei Saussure kann der Realität nicht gerecht werden. Durch die Parallelisierung von *parole* und Diachronie sowie *langue* und Synchronie gelingt es Merleau-Ponty, den Zusammenhang zwischen statischem Sprachsystem und der Dynamik der Sprachentwicklung zu erfassen. Indem er Strukturen immer im Zusammenhang mit Strukturierungen sieht, vermag er Saussures statische Theorie zu dynamisieren.

Dies führt zugleich dazu, dass sich Merleau-Pontys eigenes Verständnis von Sprache differenziert. Während er die Sprache in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* noch wie ein Sammelbecken aller einstmals getätigten Aussagen beschrieben hat,²⁹⁹ geht Merleau-Ponty nun auch auf den strukturellen Charakter des Sprachsystems selbst ein. Er berücksichtigt, dass die Sprache zwar ein Produkt der Menschen ist, doch zugleich ein System, welches nach seinen eigenen Regeln funktioniert. Sie ist ein „ausgerichtetes System [frz.: système orienté]“³⁰⁰, welches eine Logik und Regeln besitzt, doch zugleich offen ist für Bedeutungsveränderungen, Mehrdeutigkeiten und Ersetzungen, die sich zwar an ihre Regeln halten, der Sprache aber „gleichsam einen taumelnden Gang verleihen.“³⁰¹ Dieses Sprachsystem ist niemals vollkommen transparent und logisch, denn die zufälligen Entwicklungen der Vergangenheit sind in der Aktualität noch wirksam.

„Was mir durch die Phänomenologie der Sprache [frz.: langage] beigebracht wurde, [...] ist eine neue Vorstellung vom Sein der Sprache [frz.: langage], die nun in der Kontingenz logisch und ein ausgerichtetes System ist und die

spektive zu widerlegen. Eine Übersicht der diesbezüglichen Positionen sowie Überlegungen inwiefern Saussure in seinen eigenen Überlegungen diese strikte Trennung wieder abschwächt finden sich bei Thomas M. Scheerer, *Ferdinand de Saussure*, S. 91ff. S. auch Eugenio Coseriu: „Synchronie, Diachronie und Typologie“, S. 76ff.

299 „Die *Sprachen* [frz.: langage], als bereits konstituierte syntaktische und Vokabularsysteme und als empirisch vorhandene »Ausdrucksmittel«, sind Niederschlag und Sedimentation des *Sprechens* [frz.: parole].“ Merleau-Ponty PhW, S. 232, Hervorhebung im Original.

300 Merleau-Ponty PhS, S. 122.

301 Merleau-Ponty MiM, S. 53.

dennoch stets die Zufälle zu verarbeiten sucht, als Wiederaufnahme des Zufälligen in einer sinnhaften Totalität, als inkarnierte Logik.“³⁰²

Merleau-Pontys Beschreibung des Sprechens verändert sich unter dem Einfluss von Saussures Linguistik ebenfalls. So zieht Merleau-Ponty nun keine Parallele mehr zwischen Sprechakten und nonverbalen Gesten. Zwar ist dieser Vergleich in seinen Begrifflichkeiten weiterhin präsent – James Schmidt schreibt, dass die Idee einer ursprünglichen Geste auch in *Die Prosa der Welt* noch „herumspukt“³⁰³ – doch verwendet er diese Attribute nun nicht mehr um eine Ähnlichkeit zu Gesten betonen. Vielmehr geht es ihm nun darum den Vollzugscharakter des Ausdrucks hervorzuheben und dieser kann eben nur erlebt und nicht erkannt werden.

„Um ihn [einen sprachlichen Ausdruck, D.S.] zu verstehen, brauchen wir kein inneres Lexikon zu befragen, das uns im Hinblick auf die Wörter oder Formen reine Gedanken angäbe, mit denen sie sich deckten: Es genügt, daß wir seinem Leben, seiner Differenzierungs- und Artikulationsbewegung, seiner sprechenden Gestik [frz.: gesticulation éloquente] zustimmen.“³⁰⁴

Die Ausdrucksbewegung liegt nicht mehr wie noch in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* im leiblichen Handeln, sondern in der „Geste des Ausdrucks“³⁰⁵, im vom Ausdruck erzeugten Ereignis.

5.2 Ein Gefüge von Relationen

Für Saussure ist die Sprache (frz.: langue) ein System von Zeichen. Jedes dieser Zeichen besteht aus zwei Aspekten, dem Lautbild, welches Saussure Bezeichnendes (frz.: signifiant) nennt, und der Vorstellung oder dem Bezeichneten (frz.: signifié).³⁰⁶ Ein Zeichen ist also immer etwas Doppelseitiges, das aus der Vereinigung zweier Bestandteile hervorgeht. Zeichen sind nicht auf außersprachliche Gegenstände bezogen, sie sind kein Notationssystem für die Din-

302 Merleau-Ponty PhS, S. 122.

303 James Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty*, S. 129.

304 Merleau-Ponty iSSS, S. 115. S. auch PhS, S. 121, wo Merleau-Ponty von „sprachlichen Gesten [frz.: gestes linguistique]“ schreibt.

305 Merleau-Ponty iSSS, S. 150.

306 Vgl. Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 78f.

ge der Welt, denn auch das Bezeichnete, also die Vorstellung eines Zeichens, gehört nach Saussure zur Sprache. Zeichen sind sprachimmanente Elemente des Sprachsystems.

„Das sprachliche Zeichen [frz.: signe linguistique] vereinigt in sich nicht einen Namen und eine Sache, sondern eine Vorstellung [frz.: concept] und ein Lautbild [frz.: image acoustique]. Dieses letztere ist nicht der tatsächliche Laut, der lediglich etwas Physikalisches ist, sondern der psychische Eindruck dieses Lautes, die Vergegenwärtigung desselben auf Grund unserer Empfindungswahrnehmungen“.³⁰⁷

Sowohl die Vorstellung als auch das Lautbild sind nach Saussure also Bestandteil der Psyche. Das Zeichen ist die Verbindung der lautlichen mit der inhaltlichen Vorstellung. Zeichen, die uns beispielsweise bei dem Laut [baum] an einen Baum denken lassen sind gedankliche Verbindungen, die durch die Konventionen einer Sprachgemeinschaft entstehen. Beide Aspekte sind nicht voneinander trennbar, sie gehören zusammen wie die beiden Seiten eines Blattes Papier:

„das Denken ist die Vorderseite und der Laut die Rückseite; man kann die vordere Seite nicht zerschneiden, ohne zugleich die Rückseite zu zerschneiden; ebenso könnte man in der Sprache [frz.: langue] weder den Laut vom Gedanken noch den Gedanken vom Laut trennen“.³⁰⁸

Die Vorstellung eines Zeichens nennt Saussure auch dessen Bedeutung (frz.: signification), welche er von dessen Wert (frz.: valeur) unterscheidet. Zeichen sind immer Teile eines Sprachsystems, deshalb können sie nicht allein aus sich heraus, sondern nur in Beziehung zu den anderen Zeichen des Systems vollkommen bestimmt werden. Die *Bedeutung* ist die Eigenschaft eines einzelnen Sprachzeichens – die Vorstellung als Gegenstück zum Lautbild –, der *Wert* hingegen ergibt sich aus der Beziehung zwischen den Zeichen im Gefüge des Systems.³⁰⁹ Saussure veranschaulicht diesen Unterschied mit einem Beispiel: Das französische Wort „mouton“ kann die gleiche Bedeutung haben wie das englische „sheep“. Doch die Werte beider Worte unterscheiden sich erheblich, weil im Englischen das zubereitete Fleisch als „mutton“ bezeichnet wird, während das französische Wort beide Aspekte umfasst. Der Wertunter-

307 Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 77.

308 Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 134.

309 Vgl. Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 136f.

schied wird also durch die Beziehung zu anderen Gliedern des Systems hervorgerufen.

„Da es [das Wort, D.S.] Teil eines Systems ist, hat es nicht nur eine Bedeutung, sondern zugleich und hauptsächlich einen Wert, und das ist etwas ganz anderes.“³¹⁰

Der mit dem Wert verbundene relationale Aspekt des Zeichens beschränkt sich nicht allein auf die Seite des Bezeichneten. Auch das Bezeichnende ergibt sich nur aus der Differenz zu den anderen Lautbildern. Die lautlichen Verschiedenheiten sind es, die ein Wort vom anderen unterscheiden. Saussure fasst deshalb zusammen, „daß es in der Sprache [frz.: langue] nur Verschiedenheiten gibt“.³¹¹ Damit meint er, dass es weder Vorstellungen noch Laute gibt, die dem Sprachsystem vorausgehen. Vielmehr entstehen die lautlichen und begrifflichen Verschiedenheiten aus dem System heraus. Die Verbindung dieser Verschiedenheiten in einem Zeichen hingegen erzeugt etwas Positives:

„Ein sprachliches System [frz.: système linguistique] ist eine Reihe von Verschiedenheiten des Lautlichen, die verbunden sind mit einer Reihe von Verschiedenheiten der Vorstellungen; aber dieses In-Beziehung-setzen einer gewissen Zahl von lautlichen Zeichen mit der entsprechenden Anzahl von Abschnitten in der Masse des Denkens erzeugt ein System von Werten. Nur dieses System stellt die im Innern jedes Zeichens zwischen den lautlichen und psychischen Elementen bestehende Verbindung her. Obgleich Bezeichnetes und Bezeichnung, jedes für sich genommen, lediglich differentiell und negativ sind, ist ihre Verbindung ein positives Faktum.“³¹²

Doch auch wenn das sprachliche Zeichen ein positives Glied des Sprachsystems darstellt, weil sein Lautbild eben eine Bedeutung besitzt, so wird sein Wert erst aus der Beziehung zu den anderen Zeichen und somit zum gesamten Sprachsystem deutlich. Für Saussure ist die Sprache

„ein System [...], dessen Glieder sich alle gegenseitig bedingen und in dem Geltung und Wert des einen nur aus dem gleichzeitigen Vorhandensein des anderen sich ergeben“.³¹³

Der Wert eines Zeichens entsteht aus dem Unterschied der Vorstellung oder Bedeutung dieses Lautbildes zur Bedeutung der anderen Elemente des

310 Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 138.

311 Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 143.

312 Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 144.

313 Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 136f.

Sprachsystems. Sprachliche Elemente werden also durch ihre Relation zu anderen Elementen des Sprachsystems bestimmt.³¹⁴

Schon in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* – also vor seiner Auseinandersetzung mit Saussure – hat Merleau-Ponty auf ein relationales Moment innerhalb der Entstehung von Bedeutung hingewiesen: Demnach besitzen leibliche Sprechakte zwar eine Bedeutung für sich, denn jedes Wort hat eine Physiognomie die ich wahrnehme, bevor ich das Wort intellektuell erfasse. Doch möglich ist das aktuelle Sprechen nur aufgrund der Gesamtsprache, indem sich neue Aussagen auf bereits bestehende Ausdrücke beziehen.³¹⁵ Dieses relationale Moment lässt Merleau-Ponty eine große Nähe zwischen seinen und Saussures Ausführungen vermuten und führt ihn dazu Aspekte von Saussures Theorie für seine eigene Philosophie zu adaptieren. So erweitert Merleau-Ponty den Umfang der Relationalität in seinen späteren Schriften und geht nun davon aus, dass kein Ausdruck eine Bedeutung für sich besitzt, sondern dass sich Bedeutungen immer nur aus dem Verhältnis der Ausdrücke untereinander ergeben:

„Wenn wir sagen, daß ein isoliertes Zeichen nichts bedeutet und daß die Sprache [frz.: langage] immer auf Sprache [frz.: langage] verweist, da ja jederzeit immer nur einige Zeichen aufgenommen werden, dann behaupten wir zugleich, daß sie ebenso sehr ausdrückt durch das, was *zwischen* den Worten liegt, wie durch die Worte selbst, und ebenso sehr durch das, was sie nicht sagt, wie durch das, was sie sagt; so wie der Maler sein Gemälde gestaltet durch das, was er aufzeichnet, wie durch die weißen Flecken, die er ausspart, und durch die Pinselstriche, die er nicht setzt.“³¹⁶

314 Diese kurze Skizze soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Verhältnis von Wert und Bedeutung in Saussures Theorie – gerade auch wegen der ausgesprochen kurzen Darstellung – nicht immer eindeutig ist. Godel meint sogar, dass das Kapitel „Der sprachliche Wert“ das schwierigste des ganzen Buches ist. Robert Godel, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale*, S. 231.

Ich folge in meiner Interpretation u.a. Eberhard Hildenbrandt, *Versuch einer kritischen Analyse des »Cours de linguistique générale« von Ferdinand de Saussure*, S. 75ff und Markus Linda, *Elemente einer Semiologie des Hörens und Sprechens*, S. 94f. Eine andere Auslegung des Verhältnisses beider Begriffe findet sich bei Thomas M. Scheerer, *Ferdinand de Saussure*, S. 103. Fraglich ist insbesondere, ob die Unterscheidung von Wert und Bedeutung innerhalb der *langue* überhaupt möglich ist, oder ob der Wert sich nicht erst aus dem Sprechen, *parole*, ergibt. Aus diesem Grunde versucht Renzo Raggiunti nachzuweisen, dass Wert und Bedeutung für das gleiche stehen und deren Unterscheidung von Saussures Herausgebern erfunden worden ist. Renzo Raggiunti, *Philosophische Probleme in der Sprachtheorie Ferdinand de Saussures*, S. 164-174.

315 Vgl. Merleau-Ponty PhW, S. 221.

316 Merleau-Ponty Prosa, S. 65, Hervorhebung im Original.

Bedeutung entsteht nach Merleau-Ponty also „erst im Schnittpunkt und gleichsam im Zwischenraum der Wörter“.³¹⁷ Doch nicht nur die anderen präsenten Wörter, sondern auch jene, die an Stelle des tatsächlich Gewählten hätten treten können, sind demnach für die Bedeutung eines Ausdrucks mitbestimmend. Durch ihre Abwesenheit formen sie den verwendeten Ausdruck mit.

„Und wenn wir die eigentümliche Wirkweise des Sprechens [frz.: parole] erfassen und ihr voll gerecht werden wollen, dann müssen wir uns alle Ausdrücke [frz.: parole] vergegenwärtigen, die an seiner Stelle hätten treten können, aber beiseite blieben; wir müssen spüren, wie sie die Sprachkette [frz.: chaîne du langage] anders getroffen und in Bewegung gesetzt hätten und inwiefern dieser eine Ausdruck [frz.: parole] wirklich der einzig mögliche war, diese Bedeutung auf die Welt kommen zu lassen ... Kurz, wir müssen das Sprechen [frz.: parole], noch bevor es ausgesprochen ist, betrachten auf dem Hintergrund des Schweigens, das ihm vorausgeht, dass es unablässig begleitet und ohne das es nichts zu sagen hätte; mehr noch: wir müssen ein Gespür entwickeln für diese Fäden des Schweigens, mit denen das Gewebe der lebendigen Rede [frz.: parole] durchwirkt ist.“³¹⁸

Dies bedeutet aber, dass kein Ausdruck mehr eindeutig sein kann. Jede Bedeutung muss *Andeutung* bleiben. Ein Ausdruck legt eine „Spur“, kann aber nur indirekt etwas bedeuten.³¹⁹ Merleau-Ponty verwendet ein Vielzahl von Begriffen wie „lateral“, „schräg“ und „anspielend“ um diese Bedeutung zwischen den Zeichen zu beschreiben.

In dieser Übernahme des von Saussure beschriebenen relationalen Zeichens geht Merleau-Ponty allerdings nicht darauf ein, dass er und Saussure sich völlig verschiedenen Aspekten der Sprache widmen. Saussure untersucht die Funktionalität des Sprachsystems. Sprache (frz.: langue) ist für ihn – zumindest zum Zeitpunkt der Betrachtung – ein stabiles System festgelegter Ausdrucksmittel, welche sich in ihrer Struktur mit anderen Sprachen vergleichen lassen. Merleau-Ponty hingegen betrachtet die Entwicklung neuer Ausdrücke durch die Anwendung des Sprachsystems. In seiner Betrachtung interessiert Merleau-Ponty sich für die Veränderungen der Sprache durch das Sprechen sowie durch sprachliche Kunstformen; die bestehenden Sprachstrukturen interessieren ihn nur am Rande.

317 Merleau-Ponty iSSS, S. 115.

318 Merleau-Ponty Prosa, S. 67.

319 Merleau-Ponty PhS, S. 124.

Bei Saussure entsteht der Wert eines Zeichens durch ein Netz von Gleichzeitigkeiten. Merleau-Pontys Strukturbegriff hingegen ist dynamischer, weil er die Aktualisierung der Struktur durch die *parole* innerhalb der Struktur selbst denkt. Die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks erschließt sich nicht nur durch das Netz der anderen Ausdrücke, sondern zugleich durch den zeitlichen Vollzug dieses Ausdrucks. Die Betonung liegt auf der *Ereignishaftigkeit* des Ausdrucks.

„Und ich muß schließlich begreifen, wie das Sprechen [frz.: parole] mit Sinn durchtränkt sein kann. Versuchen wir also einmal [...] die Sprachkraft [frz.: puissance parlante] genauer zu untersuchen und die Bedeutung einzukreisen, die nichts anderes ist als jene einzigartige Bewegung, deren sichtbare Spur die Zeichen sind.“³²⁰

Merleau-Ponty versucht hier also zweierlei: Einerseits hat er durch seine Auseinandersetzung mit Saussure die Notwendigkeit erkannt, der Sprache eine eigene Systemhaftigkeit und Strukturiertheit zuzugestehen. Er versteht Sprache nun als ein Netz von Verweisungen. Andererseits hält er zugleich daran fest, dass es Bedeutungen nur durch das entstehende Ausdrucksergebnis gibt. Im Gegensatz zu Saussure sind Strukturen bei Merleau-Ponty immer nur als Um- und Neustrukturierungen möglich.³²¹

Grundsätzlich halte ich die Verknüpfung dieser beiden Ansätze für den richtigen Weg. Auf diese Weise ist es möglich, Saussures starres Konzept zu dynamisieren und die Trennung von synchronischer und diachronischer Sprachwissenschaft aufzuheben. Sprache kann nur erfasst werden, wenn sie als komplexes Strukturgefüge betrachtet wird, welches zugleich in seiner Anwendung und Weiterentwicklung untersucht wird. Um die Sprache zu verstehen kann man nicht vom Sprechen absehen.³²² Zudem kann Merleau-Ponty nun berücksichtigen, dass sprachliche Äußerungen zwar dem Ausdruckswillen der Menschen folgen, zugleich aber von den sprachlichen Regeln gelenkt werden. Sprache existiert nur, weil es Menschen gibt, die sie sprechen. Und doch kann kein Mensch die Sprache wirklich lenken, sie besitzt eine eigene

320 Merleau-Ponty Prosa, S. 136.

321 Vgl. dazu auch die Vorlesung „Das Bewußtsein und der Spracherwerb“ in: Merleau-Ponty KdV, S. 23-100.

322 Auch Saussure hatte schon darauf hingewiesen, dass die Veränderungen im Sprachsystem aus dem Sprechen kommen. Allerdings hatte er das Hervorbringen von Sprache aus der Zuständigkeit der Linguistik herausgenommen und sich dem Thema deshalb nicht weiter gewidmet.

innere Logik, innerhalb derer Entwicklungen möglich sind, die aber nie vollständig kontrolliert werden können, sondern immer von der Eigendynamik der Sprache abhängen. Damit schließt Merleau-Ponty an die Beschreibung der bedeutungsvollen Strukturen unseres Zur-Welt-seins in *Die Struktur des Verhaltens* an, geht aber mit der Idee eines Zufälle und Kontingenzen verarbeitenden Systems zugleich über seine früheren Ausführungen hinaus. So ist durch Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit der Linguistik die Darstellung der Strukturen in den Mittelpunkt gerückt und detaillierter geworden. Zwar ist der menschliche Leib weiterhin die wahrnehmende und sich ausdrückende Instanz, doch indem er davon spricht, dass die Umstrukturierung „ein Selbst-Werden, ein Sinn-Werden“ ist und „sich durch und durch kennt“, schwächt Merleau-Ponty die Position des Leibes zugunsten der Macht der Strukturen ab.³²³ Auf diese Weise gelingt es Merleau-Ponty die Entstehung von Bedeutung tatsächlich in die Strukturen des Zwischen von Welt und Mensch, in die Begegnung mit der Welt zu verlagern. Problematisch ist allerdings die von Merleau-Ponty vorgenommene Ausweitung von Saussures Konzepten. Um diese Verschiebungen von Saussures Theorie zu verstehen, ist zunächst zu berücksichtigen, dass beide mit „Bedeutung“ etwas grundlegend Verschiedenes meinen, einen Unterschied den Merleau-Ponty übrigens mit keinem Wort erwähnt.³²⁴

5.3 Bedeutung und Bedeutsamkeit

Saussure versteht unter „Bedeutung“ eine geistige Vorstellung, die durch eine Verbindung mit einem geistigen Lauteindruck ein sprachliches Zeichen bildet. Merleau-Ponty hingegen hat in seinen frühen Schriften den Begriff Bedeutung verwendet um zu beschreiben, dass unser Handeln uns – und ggf. auch anderen Menschen – nicht gleichgültig ist, dass es uns auf eine bestimmte Weise angeht: Unsere individuelle Welterfahrung ist immer bedeutsam.³²⁵ In

³²³ Merleau-Ponty Prosa, S. 144.

³²⁴ Der Versuch einer Erklärung für Merleau-Pontys Missinterpretation von Saussures Ausführungen finden sich bei James Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty*, S. 110f, 195f, Anm. 38.

³²⁵ Auf diese spezielle Verwendung des Bedeutungsbegriffs bei Merleau-Ponty hat bereits Charles Taylor hingewiesen. Vgl. Charles Taylor, „Leibliches Handeln“, S. 194f.

den späteren Schriften findet nun eine langsame Veränderung seines Bedeutungsbegriffs statt; die Bedeutung eines Ausdrucks wird nicht mehr in dessen leiblicher Erfahrung verortet, sondern wird dem Ausdruck selbst zugeordnet, sie liegt in dessen „Gebrauchswert“.³²⁶ Nun heißt es, ein Ausdruck in seinem Vollzug ist bedeutsam: „Der Sinn ist die ganze Bewegung des Sprechens [frz.: parole]“.³²⁷ Zu dieser Ansicht gelangt Merleau-Ponty indem er Saussure darin folgt, dass Wörter keine Zeichen für abwesende Dinge sind, sondern nur durch ihre Beziehung auf die Gesamtsprache wirklich bestimmt werden. Dies fasst Merleau-Ponty folgendermaßen zusammen:

„Jederzeit sieht man unter dem System der offiziellen Grammatik, das den Zeichen Bedeutungen zuweist, ein anderes Ausdruckssystem durchschimmern, welches das erstere trägt und anders vorgeht als dieses: dem Ausdruck wird hier nicht Punkt für Punkt das Ausgedrückte zugeordnet; jedes seiner Elemente verdeutlicht sich und gelangt zum sprachlichen Dasein nur durch das, was es von anderen Elementen erhält, und durch die Modulation, die es auf alle anderen überträgt.“

Direkt daran schließt er jedoch einen Satz an, der die Aussagen von Saussure in eine ganz andere Richtung weiterdenkt. Denn bei Merleau-Ponty heißt es weiter:

„Das Ganze hat einen Sinn, nicht jeder Teil.“³²⁸

Dadurch verändert Merleau-Ponty Saussures Gedanken, dass der Teil – also das einzelne Wort – nur in Relation zum Ganzen bestimmt ist dahingehend, dass nur das Ganze eine Bedeutung besitzt. Und dieses Ganze ist für Merleau-Ponty wiederum etwas anderes als bei Saussure. Merleau-Ponty versteht darunter nicht das gesamte Sprachsystem, sondern die Gesamtheit eines komplexen sprachlichen Ausdrucks, wie eines Gedichtes, einer Geschichte oder einem Teil einer Erzählung.³²⁹ Die Bedeutung solcher Ausdrücke liegt nun nicht darin, *was* oder *wie* sie etwas beschreiben, sie besteht *nicht* im Inhalt des Ausdrucks.

326 Merleau-Ponty PhS, S. 121.

327 Merleau-Ponty iSSS, S. 116.

328 Merleau-Ponty Prosa, S. 50.

329 Bei Merleau-Ponty gibt es auch keine vergleichbare Trennung wie die Saussures zwischen Wert und Bedeutung, für ihn ist die Bedeutung grundsätzlich indirekt und nur zwischen den Wörtern zu finden.

„Das Sujet des Romans ist erzählbar wie das des Bildes, aber die Stärke des Romans wie des Bildes liegt nicht im Sujet.“³³⁰

Die Bedeutung eines Ausdrucks entsteht vielmehr in dessen Gesamtstruktur, in dessen Gefüge von Wörtern oder auch Strichen und Farbflächen – und eben nicht in dessen Bezug zur Realität. Die Sprache dient also keinen Repräsentationszwecken. Zur Veranschaulichung führt Merleau-Ponty eine Szene aus Stendhals Roman *Le Rouge et le Noir* an: Der Entschluss der Hauptfigur Julien Sorel, Madame de Rênals Verrat zu sühnen und sie zu töten, wird nirgendwo ausgesprochen. Die Entscheidung zum Mord zeigt sich in der Art, wie Stendhal uns Juliens Fahrt zu ihr nachempfinden lässt.

„Der Wille zu töten findet sich deshalb nirgends in den Worten: Er ist zwischen ihnen, in den Höhlungen des Raumes, der Zeit, der Bedeutungen, die sie umschreiben, wie die Bewegung im Film zwischen den unbeweglichen Bildern, die aufeinander folgen, liegt.“³³¹

Im Gegensatz zu Saussure versteht Merleau-Ponty unter „Bedeutung“ also keine geistige Vorstellung, sondern die ästhetische Bedeutsamkeit des Ausdrucks, die sich aus dem Zusammenspiel der einzelnen Elemente und nicht durch einen Bezug auf die Realität ergibt. Über die bildende Kunst, die er in diesem Punkte mit sprachlichen Ausdrücken insgesamt vergleicht, schreibt er:

„Das Wesentliche ist, daß [...] die Allgemeinheit des Bildes niemals aus den Zahlenverhältnissen hervorgeht, die es enthalten kann; niemals fußt unsere Verständigung mit dem Maler auf der prosaischen Objektivität, und immer führt uns die Anordnung der Zeichen zu einer Bedeutung, die es nirgendwo vorher schon gab. Nun gelten diese Bemerkungen aber auch für die Sprache [frz.: langage].“³³²

Merleau-Ponty greift Saussures Idee der Sprache als Netz von Relationen ohne Gegenstandsbezug auf, bezieht sie aber nicht nur auf das Sprachsystem, sondern verwendet sie vor allem für die ästhetische Betrachtung von komplexen sprachlichen (und anderen künstlerischen) Ausdrücken, die er hier als *parole* bezeichnet. Dieses grundlegenden Unterschiedes scheint er sich selbst

330 Merleau-Ponty Prosa, S. 107. Lambert Wiesing hat diesen Aspekt von Merleau-Pontys Philosophie in Bezug auf Bilder untersucht. Merleau-Ponty verwendet hier die Malerei aber vor allem, weil sich anhand ihrer vieles verdeutlichen lässt, das genauso für die Sprache gilt. Vgl. Lambert Wiesing, *Die Sichtbarkeit des Bildes*, S. 213-235 und weiterführend mein Kapitel 6.5.

331 Merleau-Ponty iSSS, S. 164.

332 Merleau-Ponty Prosa, S. 167f.

nicht bewusst zu sein, denn oft vermischt er die beiden Ebenen und schreibt zugleich über die Sprache und das Sprechen, wie dieses ausführliche Zitat zeigt:

„es muss eine Sprachbetrachtung geben, die unterhalb der konstituierten Sprache [frz.: langage constitué] ansetzt, die die Modulationen des Sprechens [frz.: parole] und die Wortkette als in sich selbst ausdruckshaft betrachtet und die jenseits aller etablierten Nomenklatur den »sprachlichen Wert« [frz.: valeur linguistique] deutlich macht, der den Sprechakten [frz.: parole] innewohnt. Man nähert sich dieser ursprünglichen Sprachschicht, wenn man mit Saussure die Zeichen nicht als Repräsentanten bestimmter Bedeutung definiert, sondern sie als Mittel zur Ausdifferenzierung der Wortkette und der lebendigen Rede [frz.: parole] und in ihrer Eigenschaft als »oppositionelle, relative und negative Einheiten« betrachtet. Eine Sprache [frz.: langue] ist weniger eine Summe von Zeichen (Wörtern, grammatischen und syntaktischen Formen), als vielmehr ein methodisches Mittel, Zeichen voneinander zu unterscheiden und auf die Weise eine Welt der Sprache [frz.: langage] zu bilden“.³³³

Indem er aber die Beschreibung von einzelnen Ausdrücken als Relationsgefüge auch auf die Sprache als Gesamtstruktur anwendet, verabsolutiert Merleau-Ponty das von Saussure beschriebene relationale Moment. Besonders deutlich wird dies an einer kurzen aber charakteristischen Fehlinterpretation. Merleau-Ponty zitiert folgenden Satz Saussures:

„in der Sprache [frz.: langue] aber gibt es nur Verschiedenheiten ohne positive Einzelglieder.“³³⁴

Dabei übergeht er aber vollkommen, das Saussure nur wenige Zeilen später schreibt:

„Aber der Satz, daß in der Sprache [frz.: langue] alles negativ sei, gilt nur vom Bezeichneten und der Bezeichnung, wenn man diese gesondert betrachtet: sowie man das Zeichen als Ganzes in Betracht zieht, hat man etwas vor sich, das in seiner Art positiv ist.“³³⁵

333 Merleau-Ponty Prosa, S. 53. Vgl. auch Prosa, S. 109, wo Merleau-Ponty abwechselnd von der Sprache (frz.: langage), dem Kunstwerk, der literarischen Kommunikation und der „langage littéraire“ spricht.

334 Merleau-Ponty Prosa, S. 54. Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 143.

335 Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 144. Insofern ist Scheerers Behauptung, dass Merleau-Ponty Saussure nur oberflächlich gelesen hat, wohl nicht völlig aus der Luft gegriffen. Thomas M. Scheerer, *Ferdinand de Saussure*, S. 68.

Die fehlende Unterscheidung von einzelnen sprachlichen Ausdrücken und dem Gesamtsystem Sprache führt also dazu, dass für Merleau-Ponty die Sprache nur noch aus Relationen und Differenzen besteht.³³⁶ Saussure hingegen hatte lediglich beschrieben, dass die einzelnen positiven Zeichen nur hinlänglich bestimmt werden können, wenn ihre Stellung innerhalb der Gesamtsprache berücksichtigt wird. Indem Merleau-Ponty jedoch das Sprechen zu sehr in Analogie mit Kunstwerken beschreibt und das relationale Moment ästhetischer Bedeutsamkeit auf sprachliche Ausdrücke allgemein ausweitet, wird bei ihm jegliche Bedeutung zu einer relationalen. Dadurch kann er aber die Funktionsweise der Sprache nicht mehr erfassen. Denn dass die Sprache kein Notationssystem für die Dinge der Welt ist, heißt nicht, dass die einzelnen Sprachelemente keine Bedeutung besitzen. Menschliche Sprechakte sind nicht allein anhand ihrer ästhetischen Bedeutsamkeit erfassbar. Die Grundlage der Sprache ist, dass sprachliche Ausdrücke für etwas stehen, das sie selbst nicht sind. Diese „Bedeutung im linguistischen Sinne“ ist es gerade, die die Sprache auszeichnet.³³⁷

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Merleau-Pontys Rezeption von Saussures Sprachtheorie äußerst eigenwillig und sehr selektiv ist. Zwar hat sich Merleau-Pontys Philosophie durch den Einfluss der strukturalen Linguistik kontinuierlich verändert, doch diese Verschiebungen resultieren eher aus Merleau-Pontys kreativer Interpretation von Saussures Schriften, als von Saussures Sprachtheorie selbst. Dabei scheint Merleau-Ponty selbst übrigens der Meinung zu sein, Saussures Ausführungen originalgetreu wiederzugeben.

Diese fruchtbaren Missdeutungen helfen Merleau-Ponty zwar einerseits dabei, das Verhältnis von Sprechen und Sprache weiterzuentwickeln und insbesondere den strukturalen Charakter der Sprache zu berücksichtigen. Andererseits führt die undifferenzierte Übernahme der Relationalität von Wortbedeutungen und ihre teilweise Übertragung auf künstlerische Ausdrücke dazu, dass Merleau-Ponty Sprachsystem, Sprechakt und sprachliche Kunstformen zu sehr miteinander vermischt und dadurch weder dem Sprachsystem noch den Sprechakten wirklich gerecht wird. Es ist also notwendig, genauer zwi-

336 „Wenn das Zeichen nur insofern etwas bedeutet, als es sich von den anderen Zeichen abhebt, ist sein Sinn ganz in die Sprache [frz.: langage] eingelassen, ein sprachlicher Ausdruck [frz.: parole] wirkt immer erst vor dem Hintergrund anderer sprachlicher Ausdrücke [frz.: parole] und ist immer nur eine Falte im unermesslichen Gewebe des Sprechens [frz.: parler].“ Merleau-Ponty iSSS, S. 115.

337 Dieser Gedanke wird im folgenden Kapitel ausführlich dargelegt.

schen den verschiedenen Ausdrucksformen zu differenzieren, als Merleau-Ponty dies tut. Dieser Aufgabe widmet sich das nächste Kapitel.

6. DIE VERSCHIEDENEN AUSDRUCKSFORMEN

Obwohl Merleau-Ponty sich in seinen späteren Werken explizit einer Philosophie des Ausdrucks widmet, führt er nie an, was genau er unter „Ausdruck“ versteht. Während es in *Die Struktur des Verhaltens* und der *Phänomenologie der Wahrnehmung* um das leibliche Ausdrucksvermögen im Allgemeinen sowie um die Sprache als Form leiblichen Ausdrucks im Speziellen geht, erweitert Merleau-Ponty seinen Fokus in den späteren Schriften. Neben der Sprache thematisiert er nun auch die bildlichen Ausdrücke der Malerei. Wie wir sehen werden, beschäftigt er sich aber weiterhin nur mit einem sehr kleinen und spezifischen Teil des menschlichen Ausdrucksvermögens.

Um Merleau-Pontys Ausdrucksbegriff genauer fassen zu können, möchte ich die von ihm beschriebenen Phänomene zunächst innerhalb des Spektrums der menschlichen Expressivität verorten. Im Anschluss wird es darum gehen, die Spezifität der von Merleau-Ponty untersuchten Ausdrucksformen aufzuzeigen. Auf diese Weise wird es sowohl möglich sein, die von ihm eingeführt Parallele von Sprache und Malerei genauer zu betrachten, als auch seine verallgemeinernde Rede von „Sprache“ zu differenzieren. An dieser Stelle entferne ich mich also zunächst ein Stück weit von Merleau-Pontys Philosophie. Dabei erläutern Norbert Meuters Untersuchungen die verschiedenen Aspekte menschlicher Expressivität, mit Ernst Cassirer und Susanne Langer werde ich danach die entscheidende Form – nämlich die symbolischen Ausdrücke – genauer betrachten und innerhalb Merleau-Pontys Philosophie verorten.

6.1 Primäre und mimetische Expressivität

Norbert Meuter verfolgt in seiner umfassenden *Anthropologie des Ausdrucks* das Ziel nachzuweisen, dass es eine Reihe von visuell wahrnehmbaren mimischen Ausdrucksmustern im menschlichen Gesicht gibt, welche kulturübergreifend und universal sind. Seiner Meinung nach bilden diese natürlichen Ausdrucksformen das Ausgangsmaterial für kulturelle Gestaltungsprozesse.³³⁸

Um diese Entwicklung des menschlichen Ausdrucks zu verdeutlichen, unterscheidet er verschiedenen Formen der menschlichen Expressivität: die primäre, mimetische und symbolische Expressivität.³³⁹

Die *primäre Expressivität* beschreibt demnach die Manifestation von grundlegenden Emotionen wie Freude, Wut, Trauer und Überraschung. In den primären Ausdrücken ist das natürliche Verhalten noch sehr dominant – diese Form der Expressivität findet sich auch bei vielen Tieren, insbesondere bei den Primaten. Ein Schrei beispielsweise „durchschießt sozusagen unser Bewusstsein oder, besser noch, er geht an ihm vorbei, manchmal sogar, ohne es überhaupt zu streifen.“³⁴⁰ Auch ein Schrei ist aber kein bloß motorischer Vorgang und funktioniert nicht nach einem Reiz-Reaktions-Schema. Genauer wäre also zu formulieren, dass er nicht völlig am Bewusstsein vorbeigeht, sondern den Beginn der Ausdrucksgestaltung bildet. Mit Oswald Schwemmer möchte ich hier zwischen „Gestaltung“ und „Gliederung“ unterscheiden, wobei „Gestaltung“ der spezifischere Begriff ist, der eine Entstehung von Formen und Gestalten beschreibt.³⁴¹ Demnach schaffen die primären Ausdrücke keine Gestalten – sie sind mehr Prozess als Form – sind aber durchaus gegliederte Phänomene. Sie sind noch „Gestaltereignisse“. Erst wenn diese „Augenblicksgestalten“ eine situationsunabhängige Einheit bilden, lässt sich von einer echten Gestalt sprechen. Primäre Ausdrücke zeigen uns den Beginn der Gestaltung unseres Ausdrucks. Weil sie aber zumeist unwillkürlich und nicht intentional geäußert werden, stellen sie noch keine Handlungen dar.³⁴²

338 Vgl. beispielsweise Norbert Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks*, S. 99.

339 Meuter nennt insgesamt fünf Aspekte der Expressivität, die primäre, praktische, mimetische, symbolische und moralische. In erster Linie geht es ihm um den Übergang von der primären zur mimetischen Expressivität – den Übergang von der Natur zur Kultur – und das ist genau der Aspekt auf den ich mich in meinem Bezug auf Meuters Arbeit beschränke.

340 Oswald Schwemmer, *Die kulturelle Existenz des Menschen*, S. 30.

341 Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer*, S. 74, Anm. 24.

342 Matthias Jung führt eine Unterscheidung zwischen Ausdrücken und intentionalen Handlungen ein. Primäre Ausdrücke sind demnach keine Handlungen, weil sie in ihrer

Menschen besitzen eine Art „genetisches Programm“³⁴³, welches eine Reihe von leibgebundenen Ausdrücken umfasst. Sie sind jedoch in der Lage sich zu ihrem Ausdrucksverhalten in ein Verhältnis zu setzen und es nicht einfach zu vollziehen. Damit ist keine temporäre Reflexion gemeint, sondern eine stete grundsätzliche Distanz zum eigenen Verhalten. Wir können uns von unserer primären Expressivität in gewissem Umfang emanzipieren, in dem wir beispielsweise Schauspielern. Meuter bezeichnet dies als *mimetische Expressivität*, in welcher der eigene Leib als Medium des Ausdrucks „entdeckt“ wird. Die natürlichen Ausdrucksformen des Leibes können gestaltet werden, etwa durch Steigerungen. Dann spielt der Ausdrückende sich selbst und anderen etwas vor, was nicht zwangsläufig eine Täuschung bedeutet (die aber natürlich auch möglich ist), sondern zunächst einmal eine Gestaltung.³⁴⁴

Der entscheidende Unterschied zwischen diesen beiden Formen von Expressivität besteht darin, dass in primären Ausdrücken etwas präsentiert wird, während mimetische Ausdrücke eine Repräsentation sind. So ist der freudige Gesichtsausdruck kein Anzeichen meiner Freude, vielmehr *ist* er diese Freude, indem er sie gegenwärtig macht. Diese Art von Ausdruck ist ohne „kognitive Repräsentationen“³⁴⁵ möglich.

Mimetische Ausdrücke hingegen sind mehr als eine Präsentation, sie enthalten wiederholende und repräsentative Aspekte. Wenn ich einen freudigen Zustand vorspiele, so greife ich dafür auf vergangene Erfahrungen zurück und wiederhole etwa den Gesichtsausdruck, welchen ich damals empfunden habe. Diese Wieder-Darstellung eines Ereignisses vollzieht sich mehr oder weniger bewusst. Sie ist noch keine eigenständige Repräsentation, besteht aber in einer ersten Distanznahme zur expressiven Präsentation.³⁴⁶ Entscheidend ist, dass in der mimetischen Expressivität den geistigen Prozessen eine größere Rolle zukommt: Der – willentliche oder unwillkürliche – Entschluss zu meinem Ver-

Äußerung keiner Absicht folgen. Allerdings sind mimische Ausdrücke und Zeigege-
sten für Jung „nichtartikulierte Ausdrucksformen“, eine für mich nicht nachvollzieh-
bare Folgerung, die er selbst gleich auf der nächsten Seite mit widersprechenden Aussa-
gen einschränkt. Er schreibt nämlich auch von einem „gestalthaften Gesichtsaus-
druck“ und zeigt damit, dass er die Rolle der spontanen Ausdrücke als Übergangsp hä-
nomen theoretisch nicht ausreichend reflektiert hat. Matthias Jung, *Der bewusste Aus-
druck*, S. 333f.

343 Norbert Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks*, S. 290.

344 Vgl. Norbert Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks*, S. 16.

345 Matthias Jung, *Der bewusste Ausdruck*, S. 305.

346 Vgl. Norbert Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks*, S. 326f.

halten eine gewisse Distanz aufzubauen und es zu gestalten, erfordert ein höheres Maß an kognitiver Fähigkeit als in der primären Expressivität, denn er beruht auf einer Handlungsintention. Eine Person, die weint, drückt ihre Emotionen aus, eine Person, die vorspielt zu weinen, führt eine kognitiv kontrollierte Handlung aus.

„Innate expressions, such as crying and laughing, are stereotyped, universal, and part of the actual emotional experience itself. This gives such expressions a signal, or cue, value, but it does not make them into intentional acts. Mimesis is different. A child miming the act of crying is deliberately acting out a role; that is pretending to be sad. This is a case of cognitive, not emotional, control over action. It is also [...] a very abstract representation, independent of the emotional state to which it refers (even though it may restart the emotion).“³⁴⁷

Ich möchte an dieser Stelle betonen, dass es sich bei diesen beschriebenen Unterschieden immer nur um Aspekte von Ausdrücken handelt. Es gibt keinen zunächst genuinen Ausdruck von Emotionen, der dann durch kulturelle Prägungen beeinflusst wird. Emotionale Ausdrücke sind stets von verschiedensten kulturellen und erlernten Einflüssen geprägt und besitzen eine kommunikative oder soziale Funktion.³⁴⁸ Kein menschlicher Ausdruck ist allein auf die primäre Expressivität zurückzuführen. So ist auch bei der Äußerung eines spontanen Gefühls u.a. entscheidend, ob andere Menschen in der Situation anwesend sind (Publikumseffekt), wie die spezifischen kulturellen Regeln zum Weinen in der Öffentlichkeit aussehen oder was die Person mit ihrem „Gefühlsausbruch“ gegebenenfalls erreichen möchte und was für Weltvorstellungen sie verinnerlicht hat.

Ebenso wenig gibt es bei Menschen ein mimetisches Verhalten in Reinform. Unser alltägliches Weltverhältnis ist nicht nur mimetisch, sondern stets schon symbolisch geprägt. Aus diesem Grund greift Meuter auf Versuche mit Tierprimaten zurück, denn nach seiner Meinung ist in deren Verhalten bereits „ein gewisses mimetisches Potential anzunehmen“³⁴⁹, doch diese Anlagen unterscheiden sich in maßgeblicher Weise von der mimetischen Expressivität des Menschen. Um dies zu verdeutlichen, beschreibt Meuter einen von dem

347 Merlin Donald, *A Mind so rare*, S. 264 (dieser ganze Abschnitt ist in der deutschen Übersetzung gestrichen).

348 S. Norbert Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks*, S. 286; Matthias Jung, *Der bewusste Ausdruck*, S. 306.

349 Norbert Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks*, S. 350.

Anthropologen und Verhaltensforscher Michael Tomasello durchgeführten Versuch. In dessen Versuchsaufbau geht es darum, mit einer Art Rechen einen außer Reichweite befindlichen Gegenstand heranzuziehen; das Werkzeug kann dabei auf eine effiziente und eine weniger effiziente Weise verwendet werden. Der Versuch wird mit Schimpansen und mit zweijährigen Kleinkindern³⁵⁰ durchgeführt, ihnen wird jeweils eine der beiden Methoden demonstriert. Es zeigt sich, dass Kleinkinder im Allgemeinen versuchen die jeweilige Methode des Vorführenden genau nachzuahmen (Imitationslernen), während Schimpansen anhand verschiedener Methoden versuchten den Gegenstand zu erreichen, unabhängig davon, welche Methode ihnen zuvor vorgeführt wurde (Emulationslernen).

Emulationslernen ist im wahrsten Sinne des Wortes ein „nachäffen“ oder nacheifern. Dieses Lernen hat die Ereignisse der Umwelt, die Ergebnisse oder Zustandsveränderungen im Blick. Lernende reagieren auf bestimmte Umweltveränderungen, welche ein Vorführender mit seinem Verhalten bewirkt hat, und nicht auf das Verhalten selbst. Tomasello beschreibt wie ein Schimpansejunges seine Mutter dabei beobachtet wie sie einen Holzblock zur Seite rollt, um die darunter befindlichen Insekten zu essen. Dabei lernt das Junge, dass sich unter dem Holz Insekten befinden – eine Tatsache die es auch hätte lernen können, wenn ein Windstoß das Holz von der Stelle bewegt hätte – aber es lernt nicht, wie es am besten das Holz zur Seite rollt oder die Insekten isst.³⁵¹

Beim *Imitationslernen* hingegen steht die stattfindende Handlung selbst im Mittelpunkt. Die Lernenden reproduzieren ein beobachtetes Verhalten, indem sie sich auf das Verhalten konzentrieren und das gleiche Handlungsziel wie der Vorführende verfolgen. Die Bezeichnung ist insofern irreführend, da die zu lernende Handlung eben gerade nicht einfach imitiert, sondern verstehend nachgeformt wird. In dem Versuch mit dem Rechen bestanden viele Kinder auf der Reproduktion der von ihnen beobachteten Methode, auch wenn diese ineffizienter war. Tomasello betont deshalb, dass Imitationslernen nicht besser oder intelligenter ist als Emulationslernen, sondern eine andere

350 Zweijährige Kinder können sich noch nicht voll symbolisch ausdrücken. Weil man also annimmt, dass ihr symbolisches Bewusstsein noch nicht vollkommen ausgeprägt ist, wird ihr Verhalten oft beobachtet um Erkenntnisse über mimetische Verhaltensweisen zu gewinnen.

351 Vgl. Michael Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*. S. 40f.

Vorgehensweise, welche unter bestimmten Umständen vorteilhafter sein kann.³⁵²

Die Unterscheidung zweier verschiedener Arten zu lernen zeigt, worin die Differenz der mimetischen Expressivität bei Tierprimaten und Menschen besteht, nämlich in der Art und Weise wie die Nachahmungen stattfinden. Nach Tomasello erkennen Schimpansen eine erfolgte Veränderung, und versuchen diese nachzuahmen. Sie verstehen zwar die „Funktion“ des Werkzeuggebrauchs, nehmen aber keine zielgerichtete oder intentionale Handlung, sondern nur motorische Körperbewegungen wahr. Menschen hingegen differenzieren zwischen dem Ziel der Handlung und dem tatsächlich beobachteten Verhalten. Sie können deshalb die verwendete Strategie als eigenständige Entität wahrnehmen. In ihrer Imitation versuchen sie nicht einfach einen Zustand erneut herbeizuführen; weil sie die Intention der Handlung verstanden haben, können sie die Handlung selbst nachbilden.

„Da Schimpansen diese Fähigkeit nicht besitzen Ziel und Verhaltensmittel in den Handlungen anderer als unterschieden aufzufassen, konzentrieren sie sich bei ihren Beobachtungen auf Zustandsänderungen (darunter Änderungen der räumlichen Position) der an der Vorführung beteiligten Gegenstände, wobei die Handlungen des Vorführenden wirklich nur als Körperbewegungen erscheinen. Die intentionalen Zustände des Vorführenden und damit seine Verhaltensmethoden kommen in ihrer Erfahrung einfach nicht vor.“³⁵³

Der Unterschied besteht nach Tomasello also darin, dass Imitationslernen eine größere soziale Komponente besitzt als das Emulationslernen. Menschen verstehen, dass ihre Mitmenschen intentionale Zustände haben, welche gegebenenfalls beeinflussbar sind; Schimpansen tun dies nicht, sie können sich nicht an der Intentionalität des Anderen orientieren. Dies ist nach Tomasello übrigens auch der entscheidende Grund dafür, dass innovative Verhaltensweise wie die Herstellung und der Gebrauch von Werkzeug bei Tierprimaten keine Entwicklungsgeschichte auslösen. Sie können nicht auf dem Wissen von ihren Vorgängern aufbauen, sondern müssen immer wieder von vorn beginnen.³⁵⁴

352 S. Michael Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, S. 41.

353 Michael Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, S. 42. Die Fähigkeit anderen Menschen mentale Zustände wie Intentionen, Wünsche etc. zuzuschreiben wird als „Theory of Mind“ bzw. auf deutsch als „Theorie des Geistes“ bezeichnet.

354 Michael Tomasello bezeichnet den Prozess der Akkumulation von Wissen, in welchem bestehendes Wissen angewandt und weiterentwickelt wird und sich so eine kulturelle Geschichte ausbildet, als „Wagenhebereffekt“ (ratchet effect). Michael Tomasello, *Die*

Es wird deutlich, dass „mimetische Ausdrücke“ ein theoretisches Konstrukt sind, welches keine vollständige phänomenale Entsprechung aufweisen kann: Tierprimaten können sich noch nicht im vollen Sinne mimetisch ausdrücken, Menschen hingegen besitzen keine rein mimetische Kultur. Doch auch die Ausdrücke der Menschen verfügen über einen erheblichen mimetischen Anteil, sie vollziehen Ausdruckshandlungen, welche als *vorwiegend mimetisch* charakterisiert werden können, in welchen nämlich die primäre Expressivität durch eine verstehende Wiederholung und Imitation transformiert und so um repräsentative Aspekte erweitert wird. Durch das Herauslösen aus der Situation gewinnen die Ausdrücke eine gewisse Eigendimension. Meuter schreibt:

„Mimesis meint also die – mehr oder weniger – intentionale oder bewußte Wiederholung bzw. Wieder-Darstellung eines Ereignisses oder einer Folge von Ereignissen. [...] Dabei handelt es sich aber noch nicht um eine Repräsentation im vollen (symbolischen) Sinne, sondern um einen ersten Übergang von der expressiven Präsentation hin zu wiederholenden und repräsentativen Aspekten.“³⁵⁵

Mimetische Ausdrücke beschränken sich also nicht auf mehr oder weniger gute schauspielerische Leistungen, sondern umfassen alle Handlungen, welche eine Intention im Sinne einer Handlungsstrategie besitzen. Sie entsprechen dem, was Merleau-Ponty als „Gewohnheiten“ bezeichnet. Gewohnheiten sind für ihn eine „Verwandlung und Erneuerung des Körperschemas“, eine qualitative Veränderung des Gebrauchs unseres Leibes. Merleau-Ponty betont, dass es beim Erlernen einer neuen Gewohnheit nicht allein um die motorischen Bewegungen geht, sondern um den Erwerb neuer Bedeutungen: die Intention einer Handlung wird verstanden und übernommen. So schreibt er über die „lernende Gewöhnung“:

„das Subjekt verknüpft nicht individuelle Bewegungen mit individuellen Stimuli, sondern erwirbt das Vermögen, Situationen gewisser Gestalt in Lösungen eines gewissen Typs zu entsprechen, wobei die Situationen von einem Fall zum anderen sehr verschiedene sein und die ihnen entsprechenden Bewegungen bald diesem, bald jenem Organ zur Ausführung überlassen werden können, Situationen und entsprechende Bewegungen sich also in den

kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, S. 15, 50ff.
355 Norbert Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks*, S. 326f.

verschiedenen Fällen weit weniger durch partielle Identität der Elemente als durch Gemeinsamkeit des Sinnes ähneln.“³⁵⁶

Der Erwerb einer Gewohnheit ist für ihn die Erfassung einer „Bewegungsbedeutung“, und damit meint er genau das, was Verhaltensforscher mit „Handlungsintention“ beschreiben. Allerdings finden sich Merleau-Pontys Ausführungen über das Erlernen von Gewohnheiten nur an einer kurzen Stelle in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, ihm geht es in erster Linie darum, anhand ihrer das einheitliche leibliche Verhalten zu verdeutlichen: Gewohnheiten sind weder eine theoretische Kenntnis noch ein motorischer Automatismus. Insgesamt interessiert Merleau-Ponty sich kaum für Ausdrücke der primären sowie der mimetischen Expressivität. Sein Augenmerk liegt fast ausschließlich auf der dritten Form unseres Ausdrucksvermögens, den symbolischen Ausdrücken.

6.2 Cassirers Philosophie der symbolischen Formen

An dieser Stelle ist es sinnvoll Meuters Untersuchungen mit denen von Ernst Cassirer weiter auszuführen. Meuter selbst bezieht sich in vielen Punkten auf Cassirer und verbindet u.a. dessen Arbeiten auf äußerst interessante Weise mit neueren wissenschaftlichen Erkenntnissen aus der Phylogenese sowie aus der Forschung mit Kleinkindern und Tierprimaten. Aufgrund seiner spezifischen Zielsetzung – Meuter geht es vor allem um das Aufzeigen der Universalität der menschlichen Existenz mit Hilfe leibgebundener Ausdrücke sowie eine Erörterung des Verhältnisses von Natur und Kultur – wird die symbolische Expressivität bei ihm aber kaum untersucht.

³⁵⁶ Merleau-Ponty PhW, S. 172.

In seinem Hauptwerk *Philosophie der symbolischen Formen*³⁵⁷ geht Cassirer davon aus, dass es für die Menschen keine vorgängig gegliederte Welt gibt. Vielmehr gestalten die Menschen ihre eigene Wirklichkeit durch eine „symbolische Formung“ und konstituieren sie dadurch überhaupt erst. Der gesamte Erfahrungsbereich des Menschen kann niemals unabhängig von einer Gestaltung erfasst werden, die Wirklichkeit ist immer symbolisch vermittelt. So entstammen alle kulturellen Leistungen und geistigen Schöpfungen der symbolischen Formung des menschlichen Geistes, weshalb Cassirer den Menschen mit der berühmt gewordenen Formel als „animal symbolicum“ bezeichnet.³⁵⁸

Trotz seiner detaillierten Ausführungen gibt Cassirer keine Definitionen für seine zentralen Begriffe. Eher kann man bezüglich seiner Philosophie von bestimmten „Grundgedanken“ sprechen, die „in allen Formulierungen gegenwärtig [sind], in denen gedankliche Entscheidungen, die diesen Entwurf prägen, artikuliert werden“.³⁵⁹ Einzelne Begriffe werden auf verschiedenste Weisen beschrieben und ergeben erst durch den Bezug auf den Gesamtzusammenhang ein System.³⁶⁰ Wenn ich also im Folgenden die für mich an dieser Stelle wichtigen Konzepte Cassirers beschreibe – das sind das Symbol, die symbolische Form sowie die symbolische Prägnanz – dann werde ich dabei auf ver-

357 Das Werk umfasst drei Bände: *Die Sprache* von 1923, *Das mythische Denken* (1925) und *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929). Dabei ist das dreibändige Werk nicht als abschließende Lösung der Fragestellung, sondern eher als eine Projektskizze zu verstehen. Diskussionen zu einzelnen Aspekten der Thematik finden sich an verschiedensten Stellen in Cassirers Werk. Wichtig sind insbesondere die Manuskripte zu einem geplanten vierten Band *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, welche im ersten Nachlassband (ECN 1) 1995 herausgegeben wurden sowie der 2011 erschienene vierte Nachlassband *Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und »Wiener Kreis«* (ECN 4). Ich spreche deshalb von einer Philosophie der symbolischen Formen als solcher, welche sich nicht auf die Ausführungen des dreibändigen Werkes beschränkt.

358 „Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen. Deshalb sollten wir den Menschen nicht als *animal rationale*, sondern als *animal symbolicum* definieren.“ Cassirer VM, S. 51.

359 Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer*, S. 13. Vgl. auch Ernst Wolfgang Orth, „Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen“, S. 48, 54f.

360 Cassirer selbst hat seine Philosophie der symbolischen Formen einmal als „Ganzes von Begriffen“ beschrieben, „die in strenger Korrelation zueinander stehen und die außerhalb dieser Korrelation gar keinen selbständigen Inhalt besitzen. Keiner von ihnen besagt etwas »für sich« – jeder ist nur im Hinblick auf den anderen oder, besser gesagt, im Hinblick auf das Gesamtsystem definiert.“ Cassirer LS, S. 135.

schiedenste Schriften Cassirers zurückgreifen, um die einzelnen Konzepte im Bezug auf die gesamte Philosophie voll entfalten zu können.

Zunächst möchte ich mich Cassirers Symbolbegriff zuwenden, welcher sich deutlich von der umgangssprachlichen Verwendung unterscheidet. Für ihn zeichnen sich Symbole durch eine Reihe von Strukturmomenten aus. Das erste Moment, welches zugleich den Anfang der Symbolisierung ausmacht, besteht in einem Akt der *Verdichtung* oder *Konzentration*.³⁶¹ Die unmittelbare Erfahrung intensiviert sich zu Gestalten und erhält so eine Ordnung. Symbole entstehen, indem spontane Erfahrungen intensiviert werden und sich dadurch stärker von der Umgebung abheben. Die einsetzende Symbolisierung führt dazu, dass innerhalb des Bewusstseins „bestimmte Zentren geschaffen werden“³⁶². Durch den Kontrast von kondensierter Gestalt und Hintergrund entsteht ein prägnanter Inhalt, zugleich wird das Geschehen in einer Form fixiert.

„Was zuvor ein gleichartiger Fluß des Geschehens war, das schießt jetzt gewissermaßen in der Richtung auf diese ausgezeichneten Punkte zusammen: Mitten in der Strömung selbst bilden sich einzelne Wirbel, deren Teile durch eine gemeinsame Bewegung miteinander verknüpft erscheinen.“³⁶³

Wie sich hier schon andeutet, sorgt die Entstehung prägnanter Gestalten zugleich dafür, dass die voneinander isolierten Gestalten aufeinander bezogen werden. Ein weiteres Strukturmoment der Symbolisierung besteht demnach in einer *Relationierung*. Cassirer spricht hier von „Relationszusammenhängen“³⁶⁴ und betont, dass sie eng mit der Konzentration und der Fixierung verbunden sind. Denn erst durch die gegenseitige Verknüpfung erhalten die einzelnen Gestalten eine wirklich stabile und situationsübergreifende Identität.

Dieser Vorgang führt zwangsläufig zu einer gewissen Schematisierung der einzelnen Gestalten, die nun zu Teilen des entstehenden Relationszusammenhanges werden. Nur indem die Einzelgestalten schematisiert sind, können sie zu Symbolen werden:

„Das Einzelne als solches wird scheinbar beschränkt; aber eben damit vollzieht sich um so bestimmter und kräftiger jene Leistung, die wir als »Integration zum Ganzen« bezeichnet haben. [...] Jetzt schlägt in der Tat *ein* Schlag tausend Verbindungen, die alle in der Setzung des Zeichens zum mehr oder minder kräftigen und deutlichen Mitschwingen gelangen. In dieser Setzung

361 Vgl. Cassirer PsF 3, S. 179; ECN 1, S. 67f.

362 Cassirer PsF 3, S. 254.

363 Cassirer PsF 3, S. 255.

364 Cassirer PsF 3, S. 297.

löst sich das Bewußtsein mehr und mehr von dem direkten Substrat der Empfindung und der sinnlichen Anschauung los: Aber gerade darin beweist es um so entschiedener die in ihm liegende ursprüngliche Kraft der Verknüpfung und Vereinheitlichung.³⁶⁵

Die Ausbildung einer prägnanten Form beschreibt Cassirer auch als Entstehung einer *Repräsentation*. Indem ein Teil des Erfahrenen – ein Nachbild oder eine Vorstellung des Erlebten – die gesamte Erfahrung repräsentiert, wird die Erfahrung wiedererkennbar. Nur dort, „wo es gelingt, eine Totalerscheinung in eines ihrer Momente gleichsam zusammenzudrängen, sie symbolisch zu konzentrieren, sie im Einzelmoment und an ihm prägnant zu »haben«“, hebt sich ein Erlebnis von der Gesamtheit der Erfahrungen ab, und wird zu einer wiedererkennbaren Gestalt.³⁶⁶ Die Repräsentation ist also eine Vergegenwärtigung von nicht mehr gegenwärtigen Bewusstseinsinhalten, wobei ein Teil für das Ganze steht. Cassirer betont wiederholt, dass Repräsentationen keine bloße Fortsetzung der Vergangenheit in der Gegenwart sind. Sie zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie ein Erlebnis von der Erfahrung abgrenzen, sie sind ein „Wissen vom Vergangenen *als* vergangen“³⁶⁷. Dadurch stellen sie zugleich eine schöpferische Leistung dar, die Mimesis ist Poiesis: „Das scheinbare »Nachbilden« hat in Wahrheit ein inneres »Vorbilden« zur Voraussetzung“.³⁶⁸

„Wo immer der Fall echter Repräsentation vorliegt, da haben wir es nicht mit einem bloßen Empfindungsmaterial zu tun, das erst nachträglich durch bestimmte Akte, die sich an ihm vollziehen, zur Darstellung eines Gegenständlichen gemacht und als solche gedeutet wird. Immer ist es vielmehr eine geformte Gesamtanschauung, die als objektiv bedeutsames Ganzes, als erfüllt mit gegenständlichem »Sinn«, vor uns steht.“³⁶⁹

Symbole besitzen nach Cassirer also eine prägnante Form; sie sind in ihrer Identität wiedererkennbar und als Repräsentation einer Erfahrung mit anderen Formen verbunden. Cassirer beschreibt die Symbolisierung als einen Prozess, der im theoretischen Bewusstsein – und nicht etwa in der phänomenalen Welt – stattfindet. Es geht ihm darum, dass die Vergegenwärtigung eines Ereignisses etwas anderes ist als das Erlebnis dieses Ereignisses und auch nicht in ei-

365 Cassirer PsF 1, S. 42f, Hervorhebung im Original.

366 Cassirer PsF 3, S. 127; s. auch ECN 4, S. 51ff.

367 Cassirer PsF 3, S. 197, Hervorhebung im Original.

368 Cassirer PsF 1, S. 129.

369 Cassirer PsF 3, S. 137f.

ner bloßen Wiederholung oder Nachbildung des Ereignisses besteht. Indem sich ein Ereignis aus dem prozessualen Bewusstseinsstrom heraushebt, gewinnt es eine eigene Identität. Dieses „vergegenwärtigte Ereignis ist in seiner Vergegenwärtigung kein *Ereignis* mehr, sondern die *Form eines Ereignisses*“³⁷⁰. Diese Wandlung ist es, die Cassirer immer wieder betont, und die er mit Metaphern wie den Wirbeln in einem Fluss beschreibt.

„Der Aufbau der anschaulichen Wirklichkeit beginnt [...] damit, daß die fließend immer gleiche Reihe der sinnlichen Phänomene sich abteilt. Mitten in dem stetigen Fluß der Erscheinungen werden jetzt bestimmte Grundeinheiten festgehalten, die fortan die festen Mittelpunkte der Orientierung bilden. Das einzelne Phänomen erhält seinen charakteristischen Sinn erst dadurch, daß es auf diese Zentren bezogen wird. [...] Mit der Zerlegung der phänomenalen Wirklichkeit in präsentative und repräsentative Momente, in Darstellendes und Dargestelltes, ist ein neues Motiv gewonnen, das sich immer stärker auswirkt und das fortan die gesamte Bewegung des theoretischen Bewußtseins bestimmt. Der ursprüngliche Impuls, der hier einsetzt, pflanzt sich gewissermaßen wellenförmig fort – und er führt dazu, daß jene strömende Bewegtheit, in der das Ganze der Phänomene uns zunächst allein gegeben ist, zwar nicht angehalten wird, daß sich aber aus ihr allmählich immer deutlicher bestimmte einzelne Wirbel absondern.“³⁷¹

Doch auch wenn er in seiner Darstellung der kulturellen Entwicklung des Menschen die geistig-kulturelle Dimension in den Vordergrund stellt, wird „der Mensch der Kultur bei Cassirer nicht zu einem Geistwesen, die kulturelle Welt wird nicht zu einer ausschließlich geistigen“³⁷². Wie Cassirer ausführt, ist schon unsere Wahrnehmung keine rein theoretische Leistung; die Gliederung unserer Wahrnehmungswelt wird nur durch Bewegungen ermöglicht. Diese Bewegungen sind geformte Handlungen, die in einem Sinnzusammenhang stehen, jede „Erregung des Inneren“ drückt sich „ursprünglich in einer leiblichen Bewegung aus“.³⁷³ Insbesondere in Abgrenzung zu Kant und Husserl geht Cassirer von der Prämisse aus, dass alles Sinnliche bereits sinnhaft ist. Für diesen Sachverhalt verwendet Cassirer den Ausdruck „symbolische Prägnanz“, welcher innerhalb seiner Philosophie einen „Schlüsselbegriff“³⁷⁴ bildet.

370 Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer*, S. 85, Hervorhebung im Original.

371 Cassirer PsF 3, S. 159.

372 Christian Möckel, *Das Urphänomen des Lebens*, S. 218.

373 Cassirer PsF 1, S. 124.

374 Seitdem John Michael Krois erstmals auf die zentrale Rolle dieses Begriffs innerhalb von Cassirers Philosophie aufmerksam gemacht hat, wird die Bedeutung des Prägnanzbegriffs in der Cassirer-Forschung kaum noch infrage gestellt. Vgl. Krois, *Cassi-*

„Unter »symbolischer Prägnanz« soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als »sinnliches« Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen »Sinn« in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt. Hier handelt es sich nicht um bloß »perzeptive« Gegebenheiten, denen später irgendwelche »apperzeptive« Akte aufgefropft wären, durch die sie gedeutet, beurteilt und umgebildet würden. Vielmehr ist es die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger »Artikulation« gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört. [...] Diese ideelle Verwobenheit, diese Bezogenheit des einzelnen, hier und jetzt gegebenen Wahrnehmungsphänomens auf ein charakteristisches Sinnganzes, soll der Ausdruck der »Prägnanz« bezeichnen.“³⁷⁵

Diese Untrennbarkeit von Form und Stoff³⁷⁶ macht Cassirer zum Funktionsprinzip des Symbolischen. Die Wirklichkeit wird stets in einer spezifischen „Sinnperspektive“³⁷⁷ wahrgenommen. Mit dem Ausdruck „immanente Gliederung“ wird betont, dass die Sinnggebung keine Leistung unseres Verstandes ist, welche im Anschluss an eine bloße Empfindung stattfindet. Vielmehr ist die Geformtheit alles Wahrgenommenen ein ursprüngliches Faktum; das Ineinander von Sinnlichkeit und Sinn lässt sich „weder auf bloß reproduktive noch auf mittelbare intellektuelle Prozesse zurückführen“³⁷⁸. Cassirer erläutert dies mit seinem berühmten Beispiel des Linienzugs: Eine einfache Linie muss wie jeder „»Stoff« in irgendeiner Form stehen“, also immer *als* etwas wahrgenommen werden. Dabei ist er aber an „keine einzelne Art der Sinnggebung“ gebunden, sondern kann je nach Wahrnehmungskontext etwa als geometrische Figur, ästhetisches Ornament oder mythisches Wahrzeichen gesehen werden.³⁷⁹

rer, S. 52ff. Zur symbolischen Prägnanz s. ebenfalls Martin Scherer, *Vom Apriori der Prägnanz*; Ronnie M. Peplow, *Ernst Cassirers Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen*, S. 124ff; Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer*, S. 69ff; Christian Möckel, „Symbolische Prägnanz – ein phänomenologischer Begriff?“, S. 1058f; Andreas Graesser, *Ernst Cassirer*, S. 30ff; Heinz Paetzold, *Die Realität der symbolischen Formen*, S. XI; Michael Bösch, „Symbolische Prägnanz und passive Synthesis“. Anderer Meinung ist Philipp Dubach, der die Bedeutung der symbolischen Prägnanz in Cassirers Denken für überbewertet hält. Vgl. Philipp Dubach, „»Symbolische Prägnanz« – Schlüsselbegriff in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen?“.

375 Cassirer PsF 3, S. 231.

376 „Stoff“ ist bei Cassirer nicht wörtlich, sondern im metaphorischen Sinne als „Sinnlichkeit“ zu verstehen.

377 Cassirer SSSP, S. 259.

378 Cassirer PsF 3, S. 271.

379 Vgl. Cassirer PsF 3, S. 228f. Vgl. auch SSSP, S. 257f.

Damit haben wir nun auch den für den Prozess der Symbolisierung wichtigen dritten Begriff eingeführt – die symbolischen Formen. Cassirer versteht darunter die verschiedenen Weisen der Symbolisierung, die Formen, in denen die konkreten Symbole geschaffen werden.³⁸⁰ Sie bezeichnen die unterschiedlichen Arten des Welterfassens, die „verschiedenen brechenden Medien“³⁸¹, welche das Verhältnis vom Menschen und seiner Wirklichkeit bestimmen. Jede von ihnen besitzt ihr eigenes Aufbauprinzip, denn die einzelnen Formen sind nicht aufeinander reduzierbar:

„Keine dieser Gestaltungen [der symbolischen Formen, D.S.] geht schlechthin in der anderen auf oder läßt sich aus der anderen ableiten, sondern jede von ihnen bezeichnet eine bestimmte geistige Auffassungsweise und konstituiert in ihr und durch sie zugleich eine eigene Seite des »Wirklichen«. Sie sind somit nicht verschiedene Weisen, in denen sich ein an sich Wirkliches dem Geiste offenbart, sondern sie sind die Wege, die der Geist in seiner Objektivierung, d.h. seiner Selbstoffenbarung, verfolgt.“³⁸²

John Michael Krois hat auf die feinen Unterschiede zwischen der symbolischen Prägnanz und dem Konzept der symbolischen Form hingewiesen: Symbolische Prägnanz ist „die Beziehung, derzufolge ein Sinnliches einen Sinn in sich faßt und ihn für das Bewußtsein unmittelbar darstellt“³⁸³, also die Art und Weise in der Sinn und Sinnliches korrelieren, ohne dass von einem setzenden Subjekt ausgegangen wird. Als „Grundfunktion des Bedeutens“³⁸⁴ geht sie jeder konkreten Sinnstiftung eines Subjektes voraus, ist „selbst schon vor der Setzung des einzelnen Zeichens vorhanden und wirksam“³⁸⁵. Somit lässt sich die symbolische Prägnanz als Bedingung der Möglichkeit jeder Zeichenge-

380 Als symbolische Formen zählt Cassirer Mythos, Religion, Sprache, Erkenntnis und Kunst auf. Gelegentlich werden auch Recht, Sittlichkeit und Technik dazugezählt. Da Cassirer aber auch hier keine eindeutige Definition angibt, ist die Vollständigkeit sowie der Umfang der symbolischen Formen Gegenstand anhaltender Diskussionen in der Cassirer-Forschung. Vgl. exemplarisch: John Michael Krois, „Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen“, S. 19f.

381 Cassirer PsF 3, S. 1.

382 Cassirer PsF 1, S. 7.

383 Cassirer PsF 3, S. 271.

384 Diesen Ausdruck verwendet Cassirer bereits in PsF 1, S. 39f, also bevor er in der PsF 3 explizit von „symbolischer Prägnanz“ spricht. Krois hat jedoch gezeigt, dass die symbolische Prägnanz als ein Transzendentes zu verstehen ist, welches überhaupt erst die Voraussetzung zur Sinngebung bildet. Vgl. John Michael Krois, *Cassirer*, S. 54, 56.

385 Cassirer PsF 1, S. 40.

bung verstehen.³⁸⁶ Die symbolischen Formen wiederum sind nur aufgrund dieser Grundfunktion des Bedeutens möglich. Sie benötigen eine „Energie des Geistes“, eine aktive kognitive Leistung durch ein setzendes Subjekt, „durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird“.³⁸⁷ Mit Christian Bermes lässt sich die symbolische Prägnanz als *Bestimmbarkeit* beschreiben, die durch konkrete symbolische Gestaltungen eine *Bestimmung* erhält.³⁸⁸

Zur Veranschaulichung dieses Unterschiedes bietet sich erneut das Beispiel des Linienzuges an: Die symbolischen Formen sind die „verschiedenartigen Bildwelten [...], die der Mensch zwischen sich und die Wirklichkeit stellt“³⁸⁹, und die so für eine Wahrnehmung der Linie als geometrische Figur oder mythisches Wahrzeichen sorgen. Die symbolische Prägnanz hingegen ist das „symbolische Grundverhältnis“³⁹⁰, welches innerhalb einer symbolischen Form neue Gestaltungsmöglichkeiten erzeugt und aufzeigt. So besteht stets die Möglichkeit, symbolische Prägnanz in einer anderen symbolischen Form auf neue Weise zu verwirklichen, wodurch zugleich „ein neuer »Gesamtsinn« der Wirklichkeit“³⁹¹ geschaffen wird.

Der Gesamtklang der drei von mir angeführten Cassirerschen Begriffe lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Symbolisierungen gibt es nur als Form-werdung. Cassirer selbst spricht vom „Prozess der symbolischen Formung“ oder vom „symbolischen Prozeß“³⁹² um die Entstehung von Symbolen zu beschreiben. Diese Formung ist aber keine aktive Bearbeitung der Dinge in unserer Welt, sondern Erzeugung unseres Verhältnisses zur Welt. Wir können nicht hinter diese Ordnungen unseres Bewusstseins zurückgehen, sondern sind immer *in* einer symbolischen Form zur Welt. Wichtig für unsere Untersuchung sind die geäußerten konkreten Symbole, die Cassirer zumeist sinnliche Zeichen nennt. Denn auch wenn innerhalb der Cassirer-Forschung umstritten ist, auf welche Weise verschiedene symbolische Gestaltungen zu einer symbolischen Form werden, so lässt sich doch das grundsätzliche Verhältnis beider Konzepte zueinander beschreiben: Die konkreten Symbole sind die allge-

386 Vgl. John Michael Krois, *Cassirer*, S. 54.

387 Cassirer BsF, S. 79.

388 Vgl. Christian Bermes, *Philosophie der Bedeutung*, S. 162ff.

389 Cassirer GL, S. 200.

390 Cassirer PsF 3, S. 138.

391 Cassirer PsF 3, S. 519.

392 Cassirer ECN 1, S. 96, 48; PsF 3, S. 231.

mein zugänglichen Manifestationen unseres Zur-Welt-seins, welches sich in einer symbolischen Form vollzieht. Die den sinnlichen Zeichen zugrunde liegende symbolische Form ist aber nur durch die in ihr entstehenden Zeichen erfahrbar, weil sich jede symbolische Form durch eine „spezifische Art und Richtung der Formung“³⁹³ auszeichnet.

„Für sie alle [die Grundformen geistigen Schaffens, D.S.] gilt, daß sie die ihnen gemäße und eigentümliche Auffassungs- und Gestaltungsweise nur dadurch zur Geltung bringen können, daß sie für sie gleichsam ein bestimmtes sinnliches Substrat erschaffen. So wesentlich ist hier dieses Substrat, daß es bisweilen den gesamten Bedeutungsgehalt, den eigentlichen »Sinn« dieser Formen zu umschließen scheint. Die Sprache scheint sich vollständig als ein System von Lautzeichen definieren und denken zu lassen – die Welt der Kunst und die des Mythos scheint sich in der Welt der besonderen, sinnlich faßbaren Gestalten, die beide vor uns hinstellen, zu erschöpfen. [...] Der Gehalt des Geistes erschließt sich nur in seiner Äußerung; die ideelle Form wird erkannt nur an und in dem Inbegriff der sinnlichen Zeichen, deren sie sich zu ihrem Ausdruck bedient.“³⁹⁴

Sowohl die symbolischen Formen als auch die konkreten symbolischen Phänomene sind überhaupt nur möglich durch die *Grundfunktion des Bedeutens*, durch das ursprüngliche Ineinander von Sinn und Sinnlichkeit, welches Cassirer als symbolische Prägnanz bezeichnet. In jeder Symbolisierung wiederholt sich diese Verschränkung von Geistigem und Sinnlichem in einer Form. Formwerden und Formgebung bilden insofern den Mittelpunkt des Cassirerschen Denkens, weil jede geistige Leistung als ein solches „Werden zur Form“ begriffen wird.³⁹⁵ Cassirer geht es – wie der Titel seines Hauptwerkes schon anzeigt – in erster Linie um die symbolischen Formen. Doch gleichzeitig beschreibt er damit auch die symbolischen Phänomene – wie etwa den konkreten Linienzug – die nicht als isolierte Einheiten betrachtet werden können, sondern immer nur als Teile ihrer Formwelten. Deshalb kann kein Teil von Cassirers Philosophie verständlich werden, ohne ihn auf das Gesamtsystem zu beziehen.

Diese Ausführungen zum Symbol sollen uns im Folgenden helfen, Merleau-Pontys Ausdrucksbegriff genauer zu fassen. Cassirers Symbolbegriff bietet sich hierfür in ausgezeichneter Weise an. Trotz der sehr unterschiedlichen

393 Cassirer PsF 3, S. 6.

394 Cassirer PsF 1, S. 16.

395 Cassirer ECN 1, S. 15. Vgl. Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer*, S. 122ff.

Ausgangspunkte der beiden Philosophen – eine Philosophie der Leibes bei Merleau-Ponty und eine Theorie unserer geistigen symbolischen Leistungen bei Cassirer – besitzen die beiden Denker mehr Gemeinsamkeiten als der erste Blick vermuten lässt. Für beide stellt die Bindung von Sinn an Sinnlichkeit den Grundgedanken ihrer Philosophie dar, weswegen Merleau-Pontys Ausführungen teilweise als Weiterentwicklung oder gar als Interpretation von Cassirers Symbolphilosophie gesehen werden.³⁹⁶ Sicher ist zumindest, dass Merleau-Ponty einige von Cassirers Schriften gekannt hat³⁹⁷ und anzunehmen ist zudem, dass er dessen Philosophie mehr verdankt als seine wenigen Verweise anzeigen.

Besonders verblüffend sind die Überschneidungen bei den Referenzautoren: Beide beschäftigen sich ausführlich mit der Gestaltpsychologie von Wolfgang Köhler, Kurt Koffka und Max Wertheimer sowie der Psychopathologie von Kurt Goldstein (Cassirers Cousin!) und Adhémar Gelb³⁹⁸, ihr entleihen sie

396 Der Hinweis auf die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Denkern ist nicht neu, in der Forschung aber erstaunlich wenig untersucht. Aron Gurwitsch hat bereits 1972 auf die Nähe der beiden Philosophen zueinander hingewiesen. Wie John Michael Krois berichtet, gab Gurwitsch in einem Seminar zum dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* als Sekundärliteratur an. John Michael Krois: „Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen“, S. 39, Anm. 27.

Hervorzuheben ist hier vor allem die Arbeit von Lena Viebrock, *Symbolische Prägnanz und inkarnierter Sinn in der Frage nach dem Leib*. Verweise auf Gemeinsamkeiten der beiden Denker finden sich des Weiteren bei: John Michael Krois, *Cassirer*, S. 42, 58, 90; John Michael Krois, „Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen“, S. 24f; John Michael Krois, „Einleitung“, S. XIXf; Christian Bermes, „Medialität – anthropologisches Radikal oder ontologisches Prinzip?“, S. 51ff; Christian Bermes, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*, S. 65; Gerhard Danzer, *Merleau-Ponty*, S. 175, 222ff.

397 Merleau-Ponty selbst verweist in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* mehrfach auf den dritten Band der Philosophie der symbolischen Formen, von einer wirklichen Auseinandersetzung mit Cassirers Positionen kann hier aber nicht gesprochen werden. Laut Silverman erarbeitete Merleau-Ponty für einen Kurs, den er 1945/46 in Lyon gab, eine systematische Studie zu Sprachtheorien in der westlichen Welt und untersuchte dafür auch Cassirer. Vgl. Hugh J. Silverman, „Merleau-Ponty and the Interrogation of Language“, S. 126.

398 So führen Merleau-Ponty und Cassirer beide den pathologischen Fall einer Farbennamen-Amnesie an, der von Gelb und Goldstein beschrieben wird. Merleau-Ponty allerdings benutzt ihn um die gestische Schicht der Sprache zu beschreiben, für Cassirer hingegen dient er der Veranschaulichung der Repräsentationsfunktion der Wahrnehmung. Merleau-Ponty PhW, S.226ff; Cassirer PsF 3, S. 259ff. Zu Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit der Gestaltpsychologie vgl. Lester Embree, „Merleau-Ponty’s Examination of Gestalt Psychology“; für Cassirers Rezeption vgl. Martina Plümacher, „Gestaltpsychologie und Wahrnehmungstheorie bei Ernst Cassirer“, S. 186ff, 190ff.

die Begriffe „Gestalt“ bzw. „Prägnanz“. Die Liste der von beiden rezipierten Denker ist mit diesen kurzen Hinweisen lange nicht abgeschlossen, zudem haben sowohl Cassirer als auch Merleau-Ponty Aron Gurwitsch persönlich gekannt.³⁹⁹ Mir geht es an dieser Stelle allerdings nicht um generelle Parallelen in den Philosophien, sondern um eine ganz konkrete Verknüpfung: die Verwendung von Cassirers Ausführungen des symbolischen Weltverhältnisses zur Differenzierung von Merleau-Pontys Ausdruckstheorie.

6.3 Kontinuität und Funktionsbruch

Für Cassirer sind alle menschlichen Äußerungen sowie die gesamte Welterfahrung symbolisch. Er betont vor allem die Kontinuität von den ersten Ausdrücken bis hin zu komplexen Symbolsystemen wie der Sprache. Diese Ansicht bildet keinen Widerspruch zu Meuters verschiedenen Aspekten der Expressivität, denn auch Meuter hat stets darauf hingewiesen, dass diese Trennung eine rein theoretische ist, um die Entwicklung des menschlichen Ausdrucks zu beschreiben. Auch er betont immer wieder, dass jeder menschliche Ausdruck symbolisch geprägt ist. Beiden Philosophen geht es also um das Gleiche: die Betrachtung der Vielfalt der menschlichen Expressivität, deren Kontinuität durch die qualitative Transformation der einfachen Ausdrucksformen entsteht.

Cassirer beschreibt die Entwicklung der Menschheitsgeschichte als einen Symbolisierungsprozess, welcher seinen Anfang bei der mythischen Welterfahrung nimmt. Der Mensch ist hier noch eng an die sinnliche Erfahrung gebunden, die aber bereits symbolisch vermittelt ist – in der symbolischen Form des Mythos. Mit „Mythos“ meint Cassirer aber keine mythische Erzählung, sondern das mythische Welterleben, die Bild-Welt des Mythos. Durch zunehmende kognitive Fähigkeiten entwickelt sich die menschliche Kultur in Richtung eines abstrakten Denkens, welches sich mehr und mehr von der sinnlichen Anschaulichkeit löst. Diese Stufen der Abstraktion und Mittelbarkeit des

399 Während Gurwitsch von 1933-1940 an der Sorbonne lehrt, besucht Merleau-Ponty dessen Vorlesungen und korrigiert einige seiner französischen Texte. Nachdem Gurwitsch 1940 ins amerikanische Exil geht hat er Kontakt zu Cassirer. (S. Lester Embree, „Preface“, S. X; Ernst Wolfgang Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*, S. 174).

Symbols bezeichnet Cassirer als Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion.⁴⁰⁰ Mit ihnen werden die verschiedenen Weisen, auf die ein Symbol sein kann, beschrieben.

Die *Ausdrucksfunktion* zeigt sich vor allem im mythischen Welterleben, in welchem es noch keine Trennung von Sinnlichem und dessen Sinn gibt, sondern der Sinn unmittelbar erfahren wird. Hier drücken die Symbole etwas aus ohne über sich hinaus zu weisen, sie zeichnen sich durch eine „Transparenz des Sinnlichen“⁴⁰¹ aus. Die *Darstellungsfunktion* vollzieht demgegenüber eine Trennung von Sinnlichem und Sinn. Indem ein Erlebnis dargestellt wird, wird es vom Fluss des Erlebens separiert. Die *Bedeutungsfunktion* beschreibt abstrakte Relationsgefüge, also eine über die anschauliche Darstellung noch hinausgehende Formalisierung wie etwa in der Mathematik.⁴⁰²

Cassirer bezieht die Ausdrucksfunktion des Symbols in erster Linie auf das mythische Bewusstsein, er beschreibt wie Menschen in der symbolischen Form des Mythos nicht zwischen Gegenständen und deren mythischer Bedeutung trennen, sondern dass diese Gegenstände sozusagen selbst die mythische Bedeutung sind. Cassirers Interesse am Mythos zielt auf die „Genesis der Grundformen der geistigen Kultur aus dem mythischen Bewußtsein“⁴⁰³. Allerdings wird von ihm selbst immer wieder betont, dass die Ausdrucksfunktion nicht auf das mythische Weltverstehen beschränkt, sondern in allen Arten des Weltverstehens wirksam ist.⁴⁰⁴ Die Ausdrucksfunktion beschreibt alle Symbole, in denen das Dargestellte unmittelbar präsent ist; zentrales Charakteristikum ist ihre ausgeprägte Prozessualität, ihr fließender Charakter. Diese Symbole weisen „noch eine eigentümliche »Flüssigkeit« auf, sie unterscheiden sich, ohne sich darum voneinander zu scheiden.“⁴⁰⁵

400 S. Cassirer SSSP, S. 260ff. Cassirer verwendet den Begriff „Ausdruck“ also in einem sehr spezifischen Sinne. Zur Verdeutlichung spreche ich deshalb in Bezug auf Cassirer stets von der „Ausdrucksfunktion“.

Merleau-Ponty erwähnt übrigens diese Unterscheidung Cassirers in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ohne auf die verschiedenen Auffassungen der Begriffe hinzuweisen oder auf diese Dreiteilung weiter einzugehen. Vgl. Merleau-Ponty PhW, S. 275.

401 Cassirer SSSP, S. 260; PsF 3, S. 76.

402 Der hier von Cassirer verwendete Begriff der „reinen Bedeutung“ unterscheidet sich stark von Merleau-Pontys Bedeutungsbegriff. Da Cassirers abstraktes Bedeutungskonzept für meine Arbeit nicht relevant ist, werde ich darauf nicht weiter eingehen.

403 Cassirer PsF 2, S. XI.

404 Vgl. Cassirer SSSP, S. 262.

405 Cassirer PsF 3, S. 67.

„Dieses [das Wesen der Erscheinung, D.S.] tritt nicht hinter der Erscheinung zurück, sondern es tritt in ihr hervor; es verhüllt sich nicht in ihr, sondern es gibt sich in ihr zu eigen. Das jeweilig gegebene Phänomen hat hier nirgend den Charakter bloß stellvertretender Repräsentation, sondern den Charakter echter Präsenz: Ein Seiendes und Wirkliches steht in ihm in voller Gegenwart da, statt sich nur mittelbar durch dasselbe zu »vergegenwärtigen«.“⁴⁰⁶

So ist es zu erklären, dass Cassirer die Ausdrucksfunktion auch auf körpergebundene Ausdrücke wie die Schamröte bezieht:

„Hier herrscht nicht bloßes Beieinander, sondern jenes Verhältnis, das ich mit dem Ausdruck der »symbolischen Prägnanz« zu bezeichnen versucht habe. Aber so stark wir das »Ineinander« gegenüber dem bloßen Beieinander auch betonen mögen, so kann doch dieses Ineinander niemals als vollständige Kongruenz und Koinzidenz gefaßt werden. Das Ganze, das wir hier vor uns haben, weist vielmehr von selbst eine innere Gliederung auf; es ist ein artikulierte Ganzes und wird erst durch diese Artikulation zu dem, was es ist. »Schamröte« ist sicher nicht ein bloßes Aggregat von Röte und Scham; aber ebensowenig »ist« die Röte die Scham, oder die Scham die Röte. Auch hier führt die Analyse weder auf die nackte Identität, noch auf die bloße Verschiedenheit zurück; sie führt vielmehr auf eine in sich unterschiedene und gegliederte Einheit.“⁴⁰⁷

Die Ausdrucksfunktion umfasst also alle Symbole, deren Sinn „unmittelbar“ zugänglich ist – der nicht „erschlossen oder gefolgert wird“. ⁴⁰⁸ In ihr ist die Wirklichkeit vollkommen emotional vermittelt, ein solches Phänomen bedarf keiner Interpretation, die „einfache *Darlegung* des Phänomens ist zugleich seine *Auslegung*, und zwar die einzige, deren es fähig und bedürftig ist.“⁴⁰⁹

Damit bilden die Symbole der Ausdrucksfunktion ein „Grenzphänomen“⁴¹⁰, zwar gehören sie noch zu den natürlichen Prozessen, doch beginnt

406 Cassirer PsF 3, S. 75.

407 Cassirer LS, S. 131f. Vgl. auch das Scheler-Zitat bei Cassirer PsF 3, S. 97.

408 Cassirer PsF 3, S. 80. Vgl. dazu auch Christian Möckel, *Das Urphänomen des Lebens*, S. 193.

409 Cassirer PsF 3, S. 105, Hervorhebung im Original.

410 „Schon der Mythos zeigt in sich das Bestreben und die Kraft, nicht einfach im Strom des Gefühls und der affektiven Erregung dahinzugleiten, sondern diese Bewegung zu bändigen und wie in einen bestimmten geistigen Brennpunkt, in die Einheit eines »Bildes«, zu sammeln. Aber wie seine Bilder unmittelbar aus der flutenden Bewegung des Innern emporsteigen, so stehen sie auch ständig in der Gefahr, wieder in sie zurückgerissen zu werden. Ein Moment der Ruhe und der inneren Beständigkeit wird erst erreicht, wenn das Bild gewissermaßen über sich selbst hinauswächst – wenn es, in einem zunächst fast unmerklichen Übergang, zur *Darstellung* wird.“ Cassirer PsF 3, S. 120, Hervorhebung im Original.

mit ihnen bereits der Prozess der Symbolisierung. Wie Cassirer am Beispiel der Schamröte anführt, sind Darstellendes (Röte) und Dargestelltes (Scham) nicht identisch, sondern stehen zueinander in einer Beziehung. Allerdings bildet sich der Symbolisierungsprozess erst allmählich heraus; es kann also noch nicht von einem wirklichen Symbol gesprochen werden, sondern eher von einem Vorläufer oder einem werdenden Symbol. Der Ausdruck ist nicht mehr vollkommen natürlich, aber noch spontan und primär, er ist gegliedert aber noch nicht gestaltet.⁴¹¹

„Jede elementare Ausdrucksbewegung bildet in der Tat eine erste Grenzscheide der geistigen Entwicklung, als sie noch völlig in der Unmittelbarkeit des sinnlichen Lebens steht und doch andererseits über diese bereits hinausgeht.“⁴¹²

Zugleich sind die Symbole der Ausdrucksfunktion das Material, aus welchem die abstrakteren Symbolisierungen sich entwickeln; die Urschicht des Ausdruckserlebnisses wird „sehr erheblich modifiziert und umgestaltet. Aber sie wird hierbei nicht schlechthin abgetragen“. Theoretische Symbole gibt es nur, weil es die Ausdrucksfunktion gibt. Cassirer charakterisiert die Ausdrucksfunktion deshalb als „Grundfunktion“, welche „auch im Aufbau des *theoretischen* Bewußtseins und der *theoretischen* »Wirklichkeit« sich in seiner Ursprünglichkeit und in seiner unvertauschbaren Eigenheit behauptet“.⁴¹³

„Indem der bloße tierische Schrecken zum Staunen wird, das sich in doppelter Richtung bewegt, das aus entgegengesetzten Zügen, aus Furcht und Hoffnung, aus Scheu und Bewunderung gemischt ist, indem auf diese Weise die sinnliche Erregung zum erstenmal einen Ausweg und einen Ausdruck sucht, steht der Mensch damit an der Schwelle einer neuen Geistigkeit.“⁴¹⁴

Cassirer versteht die menschliche Expressivität also als ein Kontinuum, in welchem sich die komplexen Ausdrücke aus einer Umgestaltung und Trans-

Insbesondere Norbert Meuter weist auf dieses „Randphänomen“ hin und merkt an, dass Cassirer diesbezüglich durchaus widersprüchliche Aussagen tätigt. Vgl. Norbert Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks*, S. 147, 165f.

411 S. dazu Kapitel 6.1.

412 Cassirer PsF 1, S. 125.

413 Alle Zitate Cassirer PsF 3, S. 98f, Hervorhebung im Original. Dies verkennt Dubach, der nachweisen will, dass die symbolische Prägnanz nur in der Darstellungsfunktion, nicht aber in der Ausdrucksfunktion wirksam ist. Vgl. Philipp Dubach, „»Symbolische Prägnanz« – Schlüsselbegriff in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen?“, S. 54ff, 61ff.

414 Cassirer PsF 2, S. 93.

formation der primären entwickeln. Er spricht davon, dass der „sprachlich aufgefaßte und dargestellte Affekt [...] im Medium der Darstellung, gewissermaßen eine Metamorphose und eine Metempsychose erfahren“⁴¹⁵ hat. Cassirers Beschreibung der Ausdrucksfunktion des Symbols deckt sich in großen Teilen mit den von uns beschriebenen primären Ausdrücken, auch Cassirer spricht diesbezüglich übrigens von der „primären Form des Wirklichkeitsbewußtseins“⁴¹⁶. Auch primäre Ausdrücke sind bereits symbolisch vermittelt – also gegliedert –, diese Gliederung vollzieht sich aber anders als die der abstrakteren Ausdrücke. Die Ausdrucksfunktion „zeigt uns eine Welt, die zwar keineswegs *ohne* Struktur, ohne immanente Gliederung ist, die aber die Gliederung der Wirklichkeit nach »Dingen« und »Eigenschaften« noch nicht kennt“⁴¹⁷.

Cassirer betont, dass die voll entwickelte symbolische Erfahrung zwar in unserer Ausdrucksfunktion gründet und diese zugleich voraussetzt, doch sie ist nicht deren kontinuierliche Weiterentwicklung, sondern benötigt einen „Funktionsbruch“⁴¹⁸. Die Darstellungsfunktion bedeutet ein qualitativ neues Weltverhältnis.⁴¹⁹ Eine Symbolisierung im vollen Sinne liegt nach Cassirer erst vor, wenn nicht nur etwas ausgedrückt, sondern etwas dargestellt wird, wenn ein Inhalt nicht nur präsent ist, sondern gleichzeitig eine Repräsentation, ein Verweis auf andere Inhalte. Dieser Inhalt ist dann nicht mehr unmittelbar verständlich, sondern ermöglicht verschiedenen Deutungsmöglichkeiten – wie das Beispiel des Linienzugs zeigt.

Auch Meuter weist auf den Zusammenhang der verschiedenen menschlichen Ausdrucksformen hin, indem er zeigt, dass Sprache nicht aus einem Kommunikationsbedürfnis heraus entstanden ist – auch wenn sie in ihrer entwickelten Form ein äußerst effektives Kommunikationsmittel darstellt – und keine komplexere Fortsetzung von tierischer Signal-Kommunikation darstellt.⁴²⁰ Hierfür orientiert er sich an Susanne Langers Ausführungen zur Entstehung der Sprache, die instrumentalistischen Theorien der Sprachentstehung ausdrücklich widerspricht.⁴²¹ Beide sind der Überzeugung, dass symbolische

415 Cassirer SAG, S. 135.

416 Cassirer PsF 3, S. 119.

417 Cassirer PsF 3, S. 67.

418 Norbert Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks*, S. 168.

419 Vgl. Cassirer PsF 3, S. 125, 137.

420 Vgl. Norbert Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks*, S. 335ff.

421 „The fallacy, I think, is a principle which is sometimes avowed, often tacitly accepted, and sometimes – but very rarely, and then only casually – rejected: the assumption

Ausdrücke aus einer Ritualisierung oder Standardisierung von primären und mimetischen Ausdrücken entstanden sind:

„Sobald aber eine Ausdruckshandlung ohne inneren momentanen Zwang vollführt wird, ist sie nicht mehr unmittelbarer Selbstausdruck, sondern expressiv im logischen Sinne. Sie ist nicht Anzeichen der Gemütsbewegung, die sie überträgt, sondern ihr Symbol; anstatt die natürliche Geschichte eines Gefühls zu vollenden, bezeichnet sie das Gefühl und bringt es, vielleicht selbst dem Agierenden, bloß in den Sinn. Wenn eine Handlung diese Bedeutung erlangt, wird sie zur Geste.“⁴²²

Das bedeutet, dass sich die symbolische Expressivität aus einer Transformation der primären und mimetischen Expressivität entwickelt hat,⁴²³ dass die menschlichen Ausdrucksformen ein „expressives Kontinuum“⁴²⁴ bilden. In jedem Ausdruck sind die einzelnen Aspekte auf verschiedenste Weise miteinander verwoben.

Indem Meuter über Cassirer hinausgehend noch einen Zwischenschritt der mimetischen Expressivität einführt, kann er den Übergang von primären zu symbolischen Ausdrücken besser veranschaulichen und zugleich um den Aspekt leiblicher Ausdrücke – die bei Cassirer nur wenig berücksichtigt werden – ergänzen. Bei Cassirer findet der „Funktionswandel“⁴²⁵ von der natürlichen zur symbolischen Äußerung im Übergang von der Ausdrucks- zur Darstellungsfunktion statt, wobei erstere das eigentliche Übergangsphänomen bil-

that because a cardinal function of speaking today is directive communication – i.e., warning, commanding and conveying information – the desire for such communication must have been the original motivation of the utterances which gave rise to speech. It follows as a corollary to this assumption that the precursor of speech was some cruder communicative system, perhaps pantomime accompanied by grunts, clicks of tongue and lips, or cries and variable, senseless babble.“ Susanne K. Langer, *Mind. Volume II*, S. 298f.

422 Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege*, S. 154.

423 Meuter führt noch Arbeiten anderer Forscher wie beispielsweise des Psychologen Merlin Donald an. Dieser beschreibt die Weiterentwicklung von spontanen Gesten zu emblematischen Gesten (wie „Daumen hoch“ oder Schulterzucken) als den entscheidenden Schritt von der mimetischen zur symbolischen Expressivität: „The most likely initial source of arbitrary symbols in mimetic culture would have been in the standardization of mimetic performance – that is, in gesture.“ Merlin Donald, *Origins of the modern Mind*, S. 220. Insgesamt ist die Frage nach dem Ursprung der Sprache ein höchst umstrittenes Terrain, welches ich für unsere Untersuchungen nicht weiter zu betreten brauche.

424 Matthias Jung, *Der bewusste Ausdruck*, S. 198. Vgl. auch Norbert Meuter, „Natur/Kultur“, S. 91f.

425 Cassirer LK, S. 381.

det. Für Cassirer sind alle menschlichen Äußerungen Symbole, wobei die Ausdrucksfunktion, die „die Differenz von »Bild« und »Sache«, von »Zeichen« und »Bezeichnetem« nicht kennt“ den Beginn, und die Symbole der Bedeutungsfunktion, „in denen ebendiese Unterscheidung zwischen dem »bloßen« Bild und der »Sache selbst« klar hervortritt“, das Ende der Entwicklung bilden.⁴²⁶ Doch bereits der zwischen Ausdrucks- und Bedeutungsfunktion stehenden Darstellungsfunktion spricht Cassirer wirkliche Symbolisierungen zu.

Meiner Ansicht nach kann der beschriebene Funktionsbruch helfen, Merleau-Pontys Ausdrucksbegriff differenzierter zu betrachten. Dabei stimme ich Heinz Paetzold zu, der meint, dass Cassirers Begriff der symbolischen Prägnanz zugänglicher ist, „wenn man Cassirer von Merleau-Pontys Phänomenologie des Leibes her liest“.⁴²⁷ Mit dieser Lesart Cassirers möchte ich dann wieder zu Merleau-Ponty zurückkehren, und seine Phänomenologie durch einige Aspekte von Cassirers Symboltheorie präzisieren. Die entscheidende Gemeinsamkeit von Merleau-Pontys Ausführungen über den Ausdruck und Cassirers Symboltheorie ist die von beiden Denkern immer wieder betonte Prämisse: Im Ausdruck bzw. Symbol zeigt sich die ursprüngliche und unhintergehbare Verbindung von Sinnlichem und Geistigem.⁴²⁸ Allerdings wird diese Verbindung von Cassirer differenzierter beschrieben, er setzt sich genauer damit auseinander, wie die Wahrnehmung von etwas als etwas vonstatten geht. Cassirer beschreibt ein Symbol als Beziehung von Darstellendem und Dargestelltem. Das Symbol steht für die Art und Weise in der etwas präsentiert wird, nämlich als Repräsentation; es ist etwas Sinnliches, das als Zeichen für etwas steht:

„Wir versuchen mit ihm [dem Symbolbegriff, D.S.] das Ganze jener Phänomene zu umfassen, in denen überhaupt eine wie immer geartete »Sinnerfüll-

426 Cassirer PsF 3, S. 104f.

427 Heinz Paetzold, „Die symbolische Ordnung der Kultur“, S. 170. Selbst eine sympathisierende Interpretin wie Susanne Langer hatte bemängelt, dass Cassirers Beschreibungen schwer fassbar sind: „The proof of a pudding is in the eating, and I submit that Cassirer’s pudding is good; but the recipe is not on the box.“ Susanne Langer, *Philosophical Sketches*, S. 56.

428 Merleau-Ponty bezieht sich sogar auf Cassirer (PsF 3, S. 80), um die Einheit von Form und Inhalt zu hervorzuheben: „Es gilt, als allen bedeutungsgebenden Akten des thetischen und theoretischen Denkens vorgängig, die Ausdruckserlebnisse, als allem Zeichen-Sinn vorgängig den Ausdrucks-Sinn, als aller Subsumtion von Inhalten unter Formen vorgängig die symbolische »Prägnanz« der Form im Inhalt zu erkennen.“ Merleau-Ponty PhW, S. 338f.

lung« des Sinnlichen sich darstellt – in denen ein Sinnliches, in der Art seines Daseins und Soseins, sich zugleich als Besonderung und Verkörperung, als Manifestation und Inkarnation eines Sinnes darstellt.“⁴²⁹

In jeder menschlichen Auseinandersetzung mit der Welt sind Sinn und Sinnliches stets ursprünglich miteinander verbunden, sie bilden eine reale Einheit. Cassirer verdeutlicht seine These der Kontinuität der Expressivität am Beispiel des Linienzugs, in welchem die Verknüpfung von Zeichnung und Bedeutung auf verschiedene Weise stattfinden kann. Als Ausdrucksfunktion ist der Inhalt des Symbols präsent. Die Linie repräsentiert kein mythisches Wahrzeichen, sondern sie *ist* dieses Zeichen. Innerhalb der weiteren Symbolfunktionen – der Darstellung sowie der Bedeutung – wird dieses Ineinander von Sinn und Sinnlichem mehr und mehr zu einer Repräsentation. Der Linienzug *ist nicht* die mathematische Funktion, er *stellt sie dar*. Die mathematische Funktion kann ich mir auch in Gedanken vorstellen – insbesondere wenn ich sie schon einmal als Graph veranschaulicht gesehen habe – das mythische Wahrzeichen hingegen existiert ohne die tatsächliche Zeichnung nicht. Das bedeutet nicht, dass ich nicht theoretisch über beide Aspekte des Symbols sprechen kann, wie Cassirer gegen seinen Kritiker Konrad Marc-Wogau ausführt. So können wir etwa erkennen, dass ein Linienzug *für uns* ein mythisches Wahrzeichen, ein ästhetisches Ornament oder eine mathematische Funktion ist.⁴³⁰ Der Unterschied ist vielmehr darin begründet, dass wirkliche Symbole im Gegensatz zu denen der Ausdrucksfunktion eine Form besitzen. Cassirer beschreibt dies anhand des Unterschiedes von emotionalen Ausdrücken und der Darstellung von Emotionen in Kunstwerken:

„Ästhetische Freiheit bedeutet [...], daß unser Gefühlsleben seine größte Kraft gewinnt und gerade in dieser Kraft seine Form wandelt. Denn hier leben wir nicht mehr in der unmittelbaren dinglichen Wirklichkeit, sondern in einer Welt reiner Sinnesformen. In dieser Welt erfahren unsere Gefühle ihrem Wesen und Charakter nach eine Art von Gestaltwandel. [...] Unseren Leidenschaften eine ästhetische Form zu verleihen heißt, sie so zu verwandeln, daß sie ohne Zwang wirksam werden können. Im Werk des Künstlers ist die Macht der Leidenschaft zu einer bildenden, formenden Kraft geworden.“⁴³¹

429 Cassirer PsF 3, S. 105. Mit „Inkarnation eines Sinnes“ nimmt Cassirer hier bereits eine Formel Merleau-Pontys vorweg.

430 Vgl. Cassirer LS, S. 119ff.

431 Cassirer VM, S. 228f.

Diese Formung sorgt eben dafür, dass das Dargestellte der Darstellungs- und Bedeutungsfunktion Repräsentationen schafft, die auch unabhängig von ihrer konkreten Materialität Bestand haben können. Damit ist nicht gemeint, dass wir uns erinnern können, denn auch an die Erfahrung eines mythischen Wahrzeichens kann ich mich erinnern. Symbole schaffen relativ beständige, zu meist allgemeine Repräsentationen, welche virtuell existieren – quasi als allgemeines Gedankengut der jeweiligen Gemeinschaft. Das beste Beispiel ist hier die Sprache, deren Wörter auch existieren, wenn sie nicht gerade gesagt, geschrieben oder gelesen werden. Auch einzelne Wörter oder eine ganze Sprache können eines Tages aussterben, wenn niemand sie mehr verwendet. Doch das Überleben eines Wortes hängt nicht von einzelnen konkreten Ausdrücken ab – auch wenn diese zweifelsohne zum Überleben beitragen können – sondern von ihrem Fortbestand als Gedankengut. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass die Ausdrücke zumindest irgendwann einmal in einer interindividuellen Form existiert haben, um diese spezielle Verbindung von Darstellung und Dargestelltem zu etablieren.

Symbole besitzen eine „situationsüberdauernde Identität“⁴³², sie sind nicht an bestimmte Situationen gebunden, sondern universal. Dies ist aber nur möglich, weil Menschen wissen was sie repräsentieren, weil sie die Bedeutung kennen – wer sich noch nie mit Mathematik beschäftigt hat, wird auch den Linienzug nicht als Graphen einer Funktion erkennen. Wie bereits in Meuters Beschreibung des Übergangs von der primären zur mimetischen Expressivität deutlich wurde, beruht der Funktionsbruch in der Entwicklung des menschlichen Ausdrucksvermögens auf den kognitiven Fähigkeiten der Menschen. Diese geistigen Fähigkeiten ermöglichen es, zur primären Expressivität eine Distanz einzunehmen und sie dadurch zu gestalten und zu verdichten. Der Unterschied der verschiedenen Ausdrucksformen resultiert also aus dem unterschiedlich großen Einfluss geistiger Prozesse.⁴³³ Merleau-Ponty hingegen kann diese Unterschiede – und damit auch die Spezifität symbolischer Aus-

432 Oswald Schwemmer, *Die kulturelle Existenz des Menschen*, S. 67.

433 Cassirer schreibt über die verschiedenen Arten der Symbolisierung: „Aber in eine andere Beleuchtung rückt es [das Symbolische, D.S.] alsbald, sobald wir aus der Sphäre des religiösen Sinnes in die des ästhetischen Sinnes hinüberblicken. Seine Wirklichkeit, seine dingliche Realität scheint jetzt mehr und mehr zu verblassen – aber um so bestimmter tritt nun ein neues, tritt des eigentlich ideelle Moment an ihm hervor.“ Cassirer SSSP, S. 254.

drücke – nicht erkennen, weil er die geistigen Leistungen der Menschen in seinen Betrachtungen nicht berücksichtigt.

6.4 Das Phänomen des Ausdrucks

Die von Merleau-Ponty beschriebenen Ausdrücke sind also zumeist solche, die wir mit Cassirer als Symbolisierungen im vollen Sinne genauer bestimmen können.⁴³⁴ Schon in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* führt Merleau-Ponty verschiedene Formen künstlerischen Ausdrucks an, so spricht er etwa von Gemälden, Musik- und Theaterstücken, Gedichten sowie Romanen. Allerdings werden diese nicht systematisch behandelt, sondern tauchen eher als eingestreute Beispiele auf, um das Ineinander von Ausdruck und Bedeutung zu veranschaulichen oder seine Ausführungen zum Sprechen zu illustrieren.⁴³⁵ Merleau-Ponty interessiert sich dabei nicht für den spezifisch symbolischen Charakter künstlerischer Ausdrücke; worum es ihm geht, ist die von künstlerischen Ausdrücken ermöglichte Formulierung unserer ursprünglichen Welterfahrung. Ursprüngliche Ausdrücke können nämlich die Sinnschöpfung unserer individuellen Welterfahrung in einen allgemeinen Ausdruck bringen: „Das Glück der Kunst ist zu zeigen, wie etwas eine Bedeutung anzunehmen beginnt“.⁴³⁶ Merleau-Ponty geht es also in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* nicht darum, *was* auf einem Bild zu sehen ist. Er betrachtet vielmehr *wie* unser ursprüngliches Weltverhältnis in Ausdrücken wie etwa Gemälden dargestellt werden kann. Dafür ist nicht der Inhalt entscheidend, sondern dass in der Formulierung des Ausdrucks eine Perspektive eingenommen und damit der individuelle Stil der Welterfahrung ausgedrückt wird. Wie wir die Sprache nicht nur als Begriff, sondern auch als Geste erfassen können, so sind auch an-

434 In seinem Vortrag „Lob der Philosophie“ bezeichnet Merleau-Ponty die Sprache sowie alle „Arten des menschlichen Austausches“ zwar als „Symbolsysteme“, meint dies aber zur Abgrenzung gegenüber der Auffassung der Sprache als Signalsystem (vgl. dazu SdV, S. 136ff) und geht nicht weiter auf das repräsentative Moment von Symbolen ein. Merleau-Ponty Lob, S. 217.

435 „Merleau-Ponty deployed the study of modern art as something like a laboratory to energize his overall philosophical thinking in much the same way modern science energized the philosophies of the Renaissance and Enlightenment.“ Galen A. Johnson, *The Retrieval of the Beautiful*, S. 13f.

436 Merleau-Ponty Kino, S. 44.

dere künstlerische Ausdrücke auf eine leibliche Weise zugänglich. Diese ursprüngliche Bedeutung hängt den Ausdrücken demnach unmittelbar an, sie ist nicht für sich zu betrachten:

„In der Musik hingegen ist keinerlei Vokabular vorausgesetzt, ihr Sinn erscheint in unlöslicher Bindung an die empirische Gegenwart der Töne, und eben daher scheint die Musik uns stumm. In Wahrheit aber hebt auch die Klarheit der Sprache sich, wie wir schon sagten, von einem dunklen Untergrunde ab, und trieben wir die Untersuchung hinreichend weit, so entdeckten wir schließlich, daß auch die Sprache nichts sagt als sich selbst und ihr Sinn von ihr selbst nicht trennbar ist.“⁴³⁷

Diese ursprüngliche Welterfahrung kann in Ausdrücken vermittelt werden. Dies ist aber nur möglich, wenn ich mich in einer leiblichen Erfahrung auf die Ausdrücke einlasse. In diesem Sinne sind nach Merleau-Ponty die ursprüngliche Wahrnehmung und ursprüngliche Ausdrücke vergleichbar, beide können das ursprüngliche Weltverhältnis vermitteln. Der Unterschied besteht nun darin, dass ich in der Wahrnehmung immer nur meine eigene Perspektive auf die Welt erfahre. In Gemälden hingegen kann eine andere Welterfahrung – etwa die des Malers Cézanne – vermittelt werden.

In seinen späteren Schriften entwickelt Merleau-Ponty diesen Ansatz weiter. Dabei verschiebt sich aber sein Fokus, weg von der leiblichen Erfahrung hin zum Ausdrucksgeschehen selbst. Weiterhin klammert er aber den Inhalt aus seinen Betrachtungen aus, denn Bilder sind für ihn gerade keine Abbildungen. Er interessiert sich für die von der Darstellung unabhängige Formulierungsweise des Ausdrucks. Dieses „Brandopfer aus Gegenständen“⁴³⁸ fasst Lambert Wiesing treffend zusammen:

„Das Absehen vom »Was« führt beim Bild zur Anschauung der Strukturen, die es ermöglichen, daß das Bild eine Bedeutung besitzen kann.“⁴³⁹

Merleau-Ponty beschreibt also wie die Malerei die individuelle Sichtweise der Wahrnehmung fortsetzt und in einer kohärenten Deformation zugleich überschreitet. Der bildliche Ausdruck „nimmt jene Gestaltung der Welt auf, die in der Wahrnehmung begonnen hat, und überschreitet sie.“⁴⁴⁰ Das Bild ist eine „Art Potenzierung“⁴⁴¹ der Wahrnehmung und nicht nur deren Wiedergabe. Auf

437 Merleau-Ponty PhW, S. 223.

438 Merleau-Ponty Prosa, S. 84.

439 Lambert Wiesing, *Die Sichtbarkeit des Bildes*, S. 223.

440 Merleau-Ponty Prosa, S. 82.

441 Lambert Wiesing, *Phänomene im Bild*, S. 74.

diese Weise kann Merleau-Ponty die Struktur des Zusammenhangs von Wahrnehmung und Ausdruck – dass der individuelle Ausdruck schon in der persönlichen Wahrnehmung beginnt – veranschaulichen. Weil er damit aufzeigt, dass die Distanz zur gewöhnlichen Bildbetrachtung in einer bewussten Reduktion der Komplexität eines Bildes erreicht wird, haben Merleau-Pontys Ausführungen innerhalb der Bildwissenschaft große Bedeutung erlangt. Insbesondere Lambert Wiesing hat die wichtige Rolle Merleau-Pontys immer wieder hervorgehoben und betont, dass der erste Schritt einer formalen Bildbetrachtung darin besteht, das Bild auf seine Struktur zu reduzieren um so die Strukturen der Sichtbarmachung im Bild aufzuzeigen.⁴⁴² Allerdings ist zu erwähnen, dass Wiesing neben *Die Prosa der Welt* auch in großem Maße auf die Schriften aus den letzten Lebensjahren Merleau-Pontys zurückgreift, in welchen dieses Thema eine nochmalige Weiterentwicklung erfährt.⁴⁴³ Allein in *Die Prosa der Welt* und „Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens“ wird dieses Thema nur in Ansätzen entwickelt, denn Merleau-Ponty geht es hier noch in erster Linie darum, anhand der Malerei einen besseren Zugang zum Phänomen der Sprache zu erlangen. So geht Wiesing nicht darauf ein, inwieweit die Beschreibungen auch auf die Sprache zutreffen, sondern zeigt allein ihre Wichtigkeit für die formale Ästhetik auf. Doch gerade diese (teilweise) Gleichsetzung von Malerei und Sprache wird in *Die Prosa der Welt* zu einem Problem. Denn auch wenn Merleau-Ponty durch diese Parallele sehr gut veranschaulichen kann, dass Sprache – genauso wie die Oberfläche eines Bildes – nicht nur ein Mittel für das Sujet ist, sondern auch bezüglich ihrer eigenen Struktur betrachtet werden sollte, so ist die Ausdehnung dieser ästhetische Betrachtungsweise auf die Sprache nicht unproblematisch.

6.5 Malerei und Sprache

Um Merleau-Pontys Beschreibung der Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen sprachlichen und bildlichen Ausdrücken zu verstehen, ist es wichtig seine Motivation für den Vergleich dieser Ausdrucksformen zu kennen. Denn auch wenn er sich schon in seinen ersten Büchern mit Sprache und Malerei

442 Vgl. Lambert Wiesing, *Die Sichtbarkeit des Bildes*, S. 209, 213.

443 Zu Merleau-Pontys veränderter Zugangsweise in seinem Spätwerk vgl. Kapitel 7.5.

beschäftigt hat, so entstammt die Gegenüberstellung in „Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens“ einer konkreten Motivation: Der Text ist dem langjährigen Freund Jean-Paul Sartre gewidmet und stellt eine Antwort auf dessen 1947 publizierten Aufsatz „Was ist Literatur?“ dar, welcher als verborgene Ideenmatrix erkennbar ist.⁴⁴⁴

Sartre beantwortet in seinem Essay grundsätzliche Fragen zur Bedeutung von Literatur sowie zur Rolle des Schriftstellers im gesellschaftlichen Leben.⁴⁴⁵ Nach Sartres Meinung unterscheidet sich die Literatur grundlegend von anderen Kunstformen, nicht nur durch ihre „Form“, sondern vor allem durch ihren „Stoff“. Demnach gibt es einen Unterschied zwischen dem Ausdruck in Farben und Tönen, und dem in Wörtern: „Töne, Farben und Formen sind keine Zeichen, sie verweisen auf nichts, was ihnen äußerlich ist.“⁴⁴⁶ Allerdings gehört für Sartre auch die Poesie auf Seiten der bildenden Künste und der Musik, denn nur literarische Prosa bedient sich der Wörter und weiß diese als Werkzeuge zu benutzen; der Poet hingegen betrachtet die Worte als Gegenstände und kann deshalb mit ihnen nicht die Realität beschreiben.

„In Wirklichkeit hat sich der Dichter mit einem Schlag von der Instrument-Sprache zurückgezogen; er hat ein für allemal die poetische Haltung gewählt, die die Wörter als Dinge und nicht als Zeichen betrachtet. [...] Der Mensch, der spricht, ist jenseits der Wörter, beim Gegenstand; der Dichter ist diesseits davon. Für den ersten sind sie Diener, für den zweiten bleiben sie im Zustand der Wildheit. Für jenen sind es nützliche Konventionen, Werkzeuge, die sich nach und nach abnutzen und die man wegwirft, wenn sie zu nichts mehr dienen können; für den zweiten sind es natürliche Dinge, die natürlich auf der Erde wachsen wie das Gras und die Bäume.“⁴⁴⁷

444 Claude Lefort weist auf ein kritisches Resümee von Sartres Essay durch Merleau-Ponty hin, in welchem zahlreiche Ideen von „Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens“ und *Die Prosa der Welt* bereits skizziert sind. Deshalb meint Lefort auch, dass es diese Arbeit Sartres gewesen ist, die Merleau-Ponty in seiner Absicht bestärkte, „die Probleme des Ausdrucks zu behandeln“. Claude Lefort, „Vorwort“, S. 19.

445 Dieser Essay ist als Antwort auf eine Polemik geschrieben: Nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs hatte Sartre in der ersten Ausgabe der u.a. von ihm und Merleau-Ponty gegründeten Zeitschrift *Les Temps Modernes* die politische Verantwortung des Schriftstellers betont. Auf die daraufhin lautwerdenden Vorwürfe, dass Sartre die Literatur in den Dienst der Politik stelle, reagiert er mit dieser grundlegenden Beantwortung der Frage „Was ist Literatur?“

446 Jean-Paul Sartre, *Was ist Literatur?*, S. 13.

447 Jean-Paul Sartre, *Was ist Literatur?*, S. 17.

Für Sartre besteht der Unterschied zwischen Prosa einerseits und Poesie, bildender Kunst und Musik andererseits also darin, dass für den Schriftsteller die Wörter Instrumente sind um von Innen heraus den Körper zu erweitern;

„wir haben es mit Prosa zu tun, wenn [...] das Wort durch unseren Blick hindurchgeht wie die Scheibe durch den Sonnenstrahl. Wenn man in Gefahr oder in Schwierigkeiten ist, greift man nach irgendeinem Werkzeug. Ist die Gefahr vorüber, erinnert man sich nicht einmal mehr, ob es ein Hammer oder ein Holzschicht war. Und außerdem hat man es niemals gewußt: wir brauchen lediglich eine Verlängerung unseres Körpers, ein Mittel, die Hand bis zum höchsten Ast ausstrecken zu können; es war ein sechster Finger, ein drittes Bein, kurz, eine reine Funktion, die wir uns assimiliert haben.“⁴⁴⁸

Für Prosa-Schriftsteller sind die Wörter ein Mittel zur Kommunikation, sie können mit ihnen die Welt erkennen und darstellen. Prosa sagt etwas aus, während Poesie, Kunst und Musik stets mehrdeutig bleiben. Sie sind „stumme“ Künste, denen es nicht gelingt die reale Welt zu beschreiben.

Merleau-Ponty setzt sich kritisch mit Sartres Ideen auseinander, ohne allerdings die unterschiedliche Zielrichtung der beiden Ansätze zu erwähnen. Ihm geht es weder um eine „engagierte Literatur“ noch um die konkrete Situation von französischen Schriftstellern Ende der 1940er Jahre; er befasst sich vor allem mit Sartres Trennung von Prosa gegenüber Poesie, Kunst und Musik. Insofern erfolgt also seine Parallelisierung von Sprache und Malerei zumindest teilweise aus der Motivation heraus aufzuzeigen, dass auch die literarische Sprache nicht transzendent ist, sondern genau wie die anderen Ausdrucksformen von ihrer Undurchdringlichkeit bestimmt. So schreibt Merleau-Ponty über die Sprache (frz.: langage):

„Nirgends nimmt sie sich ganz zurück, um dem reinen Sinn Platz zu machen, immer wird sie nur wieder durch Sprache [frz.: langage] selbst umgrenzt, und der Sinn erscheint in ihr nur als ein in den Wörtern Eingefäßtes.“⁴⁴⁹

Deshalb gibt es seiner Ansicht nach keine Aussagen, in der die Wörter nur als Mittel der Botschaft dienen; er betont, „daß die Vorstellung von einem vollständigen Ausdruck sinnlos ist, daß jede Rede [frz.: langage] indirekt oder anspielend, und wenn man so will, Schweigen ist.“⁴⁵⁰ Sprache ist nach Merleau-Ponty keine bloße Repräsentation der Wirklichkeit – nicht nur Mittel zum

448 Jean-Paul Sartre, *Was ist Literatur?*, S. 24f.

449 Merleau-Ponty iSSS, S. 115.

450 Merleau-Ponty iSSS, S. 117.

Zweck – sondern sie besitzt einen eigenständigen Wert. Und eben darin ist sie Kunstwerken vergleichbar.

Doch neben dieser umfassenden Gemeinsamkeit der künstlerischen Ausdrucksformen – nach der sich literarische Werke durch ihre Ausdrucksfähigkeit und nicht durch ihren Realitätsbezug auszeichnen – weist Merleau-Ponty auch auf die Unterschiede zwischen Malerei und Literatur hin. So führt er an, dass die Werke der Malerei unmittelbarer zugänglich sind, weil sie nicht so stark dem Wandel der Zeit ausgeliefert sind wie die der Literatur. Die sich wandelnde Bedeutung von Wörtern und Ausdrücken lässt Texte aus einer anderen Zeit oder Region unverständlicher erscheinen – von der Notwendigkeit der Kenntnis fremder Sprachen einmal ganz abgesehen – als Bilder und Skulpturen, in denen immer etwas erkennbar ist.

„Das Bild legt seinen Zauber von vornherein in eine träumerische Ewigkeit, von ihm können wir uns viele Jahrhunderte später mühelos gefangen nehmen lassen, selbst ohne die Geschichte der Kleider, des Mobiliars, der Utensilien, der Zivilisation zu kennen, von der es geprägt ist. Das geschriebene Wort [frz.: L'écrit] dagegen bietet uns seinen dauerhaftesten Sinn nur mittels einer ganz bestimmten Geschichte dar, von der wir einige Kenntnis haben müssen.“⁴⁵¹

Allerdings verliert sich diese leichtere Zugänglichkeit der Kunst bei eingehender Beschäftigung, denn wenn wir den ersten Schritt getan und uns in das Buch eingelese haben, dann erscheinen uns die beschriebenen Gedanken viel aktueller als die anachronistische Umgebung des Gemäldes.

„In unsere Betrachtung von Gemälden mischt sich ein Vergnügen am Anachronismus, während Stendhal und Pascal uns ganz gegenwärtig sind. In eben dem Maße, wie die Literatur auf die scheinheilige Zeitlosigkeit der Kunst verzichtet, wie sie sich wacker mit der Zeit herumschlägt, sie zeigt, anstatt sie nur vage zu beschwören, geht sie siegreich aus ihr hervor und verwandelt sie in Sinn.“⁴⁵²

Laut Merleau-Ponty leiden Gemälde und Statuen unter einem schnelleren Verlust ihrer Bedeutungskraft, denn ein Gemälde kann durch schlechte Umgebungsbedingungen oder einfach durch den unabwendbaren Zerfall alles Materiellen seine gesamte Bedeutung verlieren. Es ist in großem Maße den Mühlen der Zeit ausgeliefert. Ein Gedicht hingegen verliert nichts von seiner Aussage,

451 Merleau-Ponty iSSS, S. 170.

452 Merleau-Ponty iSSS, S. 170.

egal wie fleckig und rissig das Papier auch sein mag, auf dem es geschrieben steht, solange es noch irgendwie lesbar ist.⁴⁵³ Hinzu kommt, dass ein Gedicht vervielfältigt werden kann, es bleibt dasselbe Gedicht, ganz gleich wie es auf das Papier gebannt ist. Ein Nachdruck eines Gemäldes hingegen ist immer nur eine Kopie des Originals. Literarische Werke sind also weniger abhängig von ihrem materiellen Träger, als solche der bildenden Kunst. Ein Gedicht kann in den Köpfen einiger weniger Menschen überdauern, auch wenn sein Druck zu einer bestimmten historischen Zeit verboten wurde. Es kann auf diese Weise vor der Vergessenheit bewahrt werden⁴⁵⁴, Gemälde hingegen müssen weiter existieren, um etwas aussagen zu können. Doch auch ein Gedicht ist nicht unabhängig von seiner empirischen Erscheinung: wenn alle Menschen stürben, die es noch kannten, und jedes Buch verbrannt würde, in dem es stand, so würde auch das Gedicht selbst nicht länger existieren.

Zur Erklärung dieser Unterschiede von bildender Kunst und Literatur führt Merleau-Pontys an, dass in den literarischen Werken „die Bedeutung anders gelagert und konzentriert ist“, weil nichts „an die Wendigkeit der Sprache [frz.: parole]“ herankommt.⁴⁵⁵ Diese recht pauschale Aussage möchte ich mit der von Susanne Langer eingeführten Unterscheidung von diskursiver und präsentativer Symbolik weiter erläutern. Im Anschluss an Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen weist Langer auf zwei unterschiedliche Symbolstrukturen hin: Diskursive Symbole entfalten ihre Bedeutung sukzessive, so wie die Wörter einer Sprache in einer bestimmten Reihenfolge angeordnet sein müssen, um verstanden werden zu können. Präsentative Symbole hingegen besitzen eine ganzheitliche Struktur, ihre Elemente müssen gleichzeitig wahrgenommen werden wie dies insbesondere bei Bildern der Fall ist.⁴⁵⁶ Diskursive Symbole zeichnen sich dadurch aus, dass sie in ihre einzel-

453 Vgl. Merleau-Ponty Prosa, S. 120f.

454 Auf diese Weise versuchen in dem Roman *Fahrenheit 451* einige Dissidenten das staatliche angeordnete Bücherverbot sowie die Verbrennung aller Bücher zu umgehen: Jeder von ihnen lernt ein Buch auswendig um seine Vernichtung zu verhindern.

455 Merleau-Ponty Prosa, S. 121.

456 Wie nah Langer damit an den Gedanken Cassirers ist, zeigt eine Stelle aus dessen Nachlass, in der Cassirer selbst auf eine notwendige Unterscheidung der verschiedenen Symbolismen hinweist: „Bei der »diskursiven« Art des Erfassens verhalten wir uns so, als wenn wir ein Wort buchstabierend Buchstabe für Buchstabe zu »lesen« versuchen – noch ungewiss, ob es sich überhaupt lesen lässt, ob es einen »Sinn« hat – bei der »praegnanten« Auffassung erfassen wir eben diesen Sinn als Ganzes und brauchen ihn nicht in seine »Elemente« zu zerlegen“. Cassirer ECN 4, S. 65. Auf die Rolle der Materialität der einzelnen Symbolismen geht Cassirer im Allgemeinen aber kaum

nen Elemente aufgespalten werden können, denn auch wenn ein Satz mehr ist als die Reihe seiner Wörter, so lässt er sich doch auf diese einzelnen Wörter zurückführen. Auch ohne den Zusammenhang behalten die Wörter eine eigenständige Bedeutung. Ein Gemälde hingegen kann nicht in seine verschiedenen Farbflecke aufgegliedert werden:

„Betrachten wir nun die uns vertrauteste Art eines nicht diskursiven Symbols, ein Bild. Es setzt sich zwar wie die Sprache aus Elementen zusammen, die jeweils verschiedene Bestandteile des Gegenstandes darstellen; aber diese Elemente sind nicht Einheiten mit unabhängigen Bedeutungen. Die Licht- und Schattenflächen, aus denen ein Porträt, z.B. eine Photographie, besteht, haben an sich keine Bedeutsamkeit. Einer isolierenden Betrachtung würden sie lediglich als Kleckse erscheinen. Und doch sind sie getreue Darstellungen visueller Elemente, die den visuellen Gegenstand bilden. Sie stellen aber nicht Stück für Stück die Elemente dar, die einen Namen haben; es gibt nicht einen Klecks für die Nase, einen für den Mund usw.; ihre Formen vermitteln in gar nicht zu beschreibenden Kombinationen ein totales Bild, in dem sich benennbare Züge aufweisen lassen.“⁴⁵⁷

Bilder formen stets eine Einheit, es ist unmöglich in ihnen so etwas wie die kleinsten Bedeutungsträger auszumachen. Die einzelnen Elemente eines Bildes erhalten ihre Bedeutung erst aus dem Zusammenhang. Es gibt kein Vokabular von Bildelementen, was ein Farbkleck im Einzelfall bedeutet, hängt von seiner Situiertheit im Gesamtzusammenhang des bildlichen Ausdrucks ab. Dieser ganzheitliche Charakter lässt Bilder einerseits so zugänglich erscheinen und macht sie zugleich so leicht zerstörbar; sie sind nicht transportierbar von einer Materialität zur nächsten – so wie ein Buch immer wieder gedruckt werden kann – sondern bleiben an ihre individuelle Realisierung gebunden. Sobald dessen Material vergeht, erlischt auch die Existenz des Bildes. Dabei ist zu beachten, wie Rolf Lachmann zurecht anführt, dass diese Unterscheidung von diskursiver und präsentativer Symbolik „als Charakterisierung der idealtypischen Pole eines Spektrums, innerhalb dessen es zahlreiche Misch- und Zwischenformen gibt, zu begreifen ist“.⁴⁵⁸ Für Langer bilden die idealsprachlichen Symbolisierungen der Mathematik und Logik den Ideal-

ein.

457 Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege*, S. 100f. S. auch die Zusammenfassung in Robert E. Innis, *Susanne Langer in Focus*, S. 48ff.

458 Rolf Lachmann, *Susanne K. Langer*, S. 65.

typ der diskursiven Symbolik, wohingegen Mythen und Gedichte für sie auch präsentative Aspekte enthalten.⁴⁵⁹

Merleau-Pontys Untersuchungen enden mit einer entscheidenden Differenz der Literatur gegenüber anderen künstlerischen Ausdrücken: Jeder symbolische Ausdruck funktioniert nach dem Prinzip der kohärenten Deformierung, d.h. er übernimmt bereits bestehende Ausdrücke und verwandelt diese zugleich in seiner Wiederaufnahme. Jedoch ist diese Beziehung der einzelnen Ausdrücke untereinander in der bildenden Kunst anders als in der Literatur. Zwar gibt es auch eine Geschichtlichkeit der Kunst, neue Werke beziehen sich auf die älteren, indem sie bestimmte Aspekte oder Themen wieder aufgreifen, weiter entwickeln oder anders darstellen. Trotz dessen meint Merleau-Ponty, dass die neuen Werke sich nur zu den Alten dazu gesellen, diese aber nicht ersetzen, und deshalb die Malerei immer wieder neu beginnen müsse:

„Wenn die Malerei eben immer noch geschaffen werden muß, so treten die noch zu schaffenden Werke des neuen Malers zu den bereits fertiggestellten hinzu: Sie machen sie nicht überflüssig, sie enthalten sie nicht ausdrücklich, sie rivalisieren mit ihnen. Die gegenwärtige Malerei verleugnet in einer allzu absichtsvollen Weise die Vergangenheit, um sich wirklich von ihr lösen zu können“.⁴⁶⁰

Um neu sein zu können, muss die Malerei alle bisherigen Werke als ein Scheitern darstellen und die gesamte Geschichte der Malerei zu einer misslungenen Bemühung erklären. Deshalb besitzt die Malerei nach Meinung Merleau-Pontys kein eigenes Gedächtnis, sie kann ihre Geschichte nicht darstellen.⁴⁶¹ Hingegen wird in sprachlichen Ausdrücken die eigene Geschichte thematisiert. In der Sprache gibt es eine reflexive Ebene, „der Mensch malt die Malerei nicht, aber er spricht über das Wort [frz.: parole]“.⁴⁶² Sprache hat sich selbst zum Thema, denn sprachliche Ausdrücke wollen die Vergangenheit erhalten und verstehen, nicht einfach ersetzen. Indem sprachliche Ausdrücke die vergangenen Ausdrücke wieder aufnehmen und verformen, können sie das be-

459 Vgl. Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege*, S. 144, 191.

460 Merleau-Ponty iSSS, S. 168. Auf diesen Aspekt hat Merleau-Ponty übrigens bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* hingewiesen, vgl. PhW, S. 224f.

461 S. Merleau-Ponty Prosa, S. 117f. Hier übergeht Merleau-Ponty allerdings, dass auch in der Kunst wie beispielsweise in der expressionistischen Malerei die Malerei selbst zum Thema gemacht wird; wenn auch in anderer und indirekterer Weise als in sprachlichen Ausdrücken.

462 Merleau-Ponty iSSS, S. 170. Dieser abschließende Unterschied wird in der Sekundärliteratur oft übersehen. Vgl. etwa James Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty*, S. 132.

reits geäußerte durch einen wahreren Ausdruck ersetzen – ein Bestreben allerdings, welches endlos ist und niemals sein Ziel erreichen kann.

„Die Sprache [frz.: parole] dagegen, die sich nicht damit zufrieden gibt, über das Gegebene hinauszugehen, ist darauf aus, die Vergangenheit zu rekapitulieren, sie aufzuarbeiten, sie in ihrer Substanz in sich aufzunehmen; und da sie uns – außer durch buchstäbliche Wiederholung – nicht die volle Gegenwartigkeit der Vergangenheit vermitteln kann, unterzieht sie diese einer Verarbeitung, wodurch sie sich in der Sprache [frz.: parole] zu offenbaren vermag: Was sie uns von der Vergangenheit vermitteln will, das ist ihre Wahrheit. Sie verknüpft sich mit sich selbst, nimmt sich selbst wieder auf und erfaßt sich neu.“⁴⁶³

Wie bei Sartre erhalten die sprachlichen Ausdrücke auch bei Merleau-Ponty eine Vorrangstellung – wobei Letzterer nicht ausführt, ob es ihm um alle sprachlichen Ausdrücke also beispielsweise auch um die Poesie geht. Allerdings ist die Begründung bei Merleau-Ponty eine andere: Er sieht die Sprache nicht als Instrument für die Mitteilung einer Botschaft – in ihrer Fähigkeit die Strukturen unserer Welterfahrung sichtbar zu machen ist sie bildlichen Ausdrücken vergleichbar – sondern betont vielmehr, dass sprachliche Ausdrücke sich auf sich selbst beziehen können. Sie besitzen die Möglichkeit der Reflexivität.⁴⁶⁴ Dieser Unterschied wird von Merleau-Ponty immer wieder statiert und führt ihn zu der für den Aufsatz „Das indirekte Sprechen [frz.: langage] und die Stimmen des Schweigens“ zentralen und titelgebenden These, dass die Sprache spricht, die Malerei aber stumm ist.⁴⁶⁵ Um diese etwas metaphorische Aussage näher zu erläutern, bietet sich erneut Susanne Langers Unterscheidung von diskursiven und präsentativen Symbolen an:

Literarische Werke bedienen sich stets des gleichen Vokabulars. Dadurch können sie Teile, bestimmte Begriffe oder Themen bestehender Werke übernehmen und verändern. Da Bilder nicht in kleinere Bedeutungseinheiten aufgeteilt werden können, müssen sie als Ganzes abgelehnt oder übernommen werden. Die Übernahme einzelner Aspekte wie etwa der Verwendung einer speziellen Farbe schafft zwischen den Werken keine Beziehung, weil die Far-

⁴⁶³ Merleau-Ponty Prosa, S. 118.

⁴⁶⁴ „Der Sprache [frz.: langage] dagegen ist es wesentlich, daß sie versucht, über sich zu verfügen, daß sie durch die Kritik dem Geheimnis ihrer eigenen stilistischen Erfindungen auf die Spur kommen will, daß sie sprechen will über die Sprache [frz.: parler sur la parole], statt sie nur zu gebrauchen.“ Merleau-Ponty Prosa, S. 120.

⁴⁶⁵ Vgl. Merleau-Ponty iSSS, S. 171. Bereits Sartre hatte die Malerei als stumm bezeichnet, vgl. Jean-Paul Sartre, *Was ist Literatur?*, S. 15.

be an sich keine Bedeutung besitzt. Entgegen Merleau-Pontys Behauptung gibt es eben keine äquivalente „Sprache der Malerei [frz.: langage de la peinture]“⁴⁶⁶. In der Malerei gibt es keine zur Verfügung stehenden Vokabeln mit linguistischer Bedeutung und erst recht kein Sprachsystem in Form etwa einer Grammatik. Die Bedeutung in der Malerei ist nicht greifbar, während die Sprache beständige Bedeutungen transportieren kann. Sprache kann sich auf etwas – auch auf sich selbst – beziehen, dadurch schafft sie vielfältige Beziehungen zwischen den verschiedenen Ausdrücken. Die verblüffende Nähe beider Philosophen in diesem Punkt zeigt sich etwa an folgender Passage Merleau-Pontys, welche erst mit Langers Differenzierung im Hinterkopf wirklich verständlich wird:

„Der Schriftsteller bewegt sich ausschließlich in einer etablierten Sprache [frz.: langue établie], während der Maler die seine neu erschafft. Und dies besagt vielerlei. Es besagt nämlich, daß das sprachliche Werk [frz.: œuvre du langage], gebildet aus jenem Gemeingut, das die Sprache [frz.: langue] ist, vorgibt, sich in dieser zu verkörpern. Es besagt außerdem, daß es auf Antrieb in der Sprache [frz.: langue] beschlossen erscheint, zumindest der Möglichkeit nach; selbst die Transformationen, die es mit sich bringt, bleiben nach dem Verschwinden des Schriftstellers noch erkennbar, wohingegen die Erfahrung eines Malers, wenn sie in seine Nachfolger übergeht, aufhört, identifizierbar zu sein.“⁴⁶⁷

Obwohl sich aus Merleau-Pontys Ausführungen viele meiner Erläuterungen im Nachhinein herauslesen lassen so ist doch festzuhalten, dass er den entscheidenden Unterschied zwischen bildlichen und sprachlichen Ausdrücken nicht erklären, sondern nur andeuten kann. Dieser grundlegende Unterschied zwischen den beiden Ausdrucksformen bedeutet auch, dass sich die Strukturen der Sichtbarmachung in bildlichen Ausdrücken nicht ohne weiteres von der Malerei auf die Sprache übertragen lassen. Merleau-Ponty selbst deutet dies nur kurz an, wenn er am Ende der Parallele von Malerei und Sprache auf deren Unterschiede hinweist.

„Wenn man also die Sprache [frz.: langage] mit den stummen Ausdrucksformen vergleicht – mit der Geste, mit der Malerei –, so muß man hinzufügen, daß sie sich nicht wie jene damit begnügt, auf der Oberfläche der Welt Rich-

466 Merleau-Ponty iSSS, S. 133. Vgl. auch iSSS, S. 163.

Das schließt nicht aus, dass bestimmte Farben für etwas stehen können, so wie etwa Weiß für Unschuld, oder wie Rot für eine warme Stimmung sorgt. Doch diese Bedeutungen von Farben oder Farbtönen bilden kein der Sprache äquivalentes System.

467 Merleau-Ponty Prosa, S. 119.

tungen, Vektoren, eine »kohärente Verformung«, einen stummen Sinn einzuzeichnen [...]. Wir haben es hier nicht nur mit der Vertretung eines Sinnes durch einen anderen zu tun, sondern mit einer Ersetzung von gleichwertigen Sinnen; die neue Struktur erweist sich als schon in der alten enthalten, diese besteht in ihr fort, die Vergangenheit ist jetzt begriffen ...⁴⁶⁸

Denn weil die Formulierung sprachlicher Ausdrücke nicht wie bei einem Bild nur an der Oberfläche stattfindet, ist der Ausdrucksstil nicht allein am Material erkennbar – wie etwa an der bestimmten Art, den Pinsel zu verwenden. Stendhals Stil, den dieser selbst mit dem Code Civil vergleicht und den Merleau-Ponty als „unmerkliche, für Stendhal typische Abwandlung des gesamten Sprachapparates [frz.. *appareil du langage*], ein durch die Jahre der Übung und des Lebens geschaffenes System“⁴⁶⁹ beschreibt, wird nicht allein aus der Struktur des Geschriebenen deutlich. Denn sprachliche Ausdrücke zeichnen sich ja gerade dadurch aus, dass zwischen ihnen Beziehungen bestehen, dass „die neue Struktur [...] in der alten enthalten“⁴⁷⁰ ist. Und wie ich mit Susanne Langer gezeigt habe – wie sich aber auch bei Merleau-Ponty schon andeutet – ist diese Kontinuität nicht unter Absehung des Inhaltes zu beschreiben, sondern nur wenn die Bedeutungen der einzelnen Bestandteile eines sprachlichen Ausdrucks berücksichtigt werden. Eine wirkliche kohärente Verformung in der Sprache bedeutet also, dass die Ausdrücke eine inhaltliche Kontinuität besitzen. Ein neuer sprachlicher Ausdruck kann die bestehenden nur wieder aufnehmen, indem er sich auf diese bezieht. Die „persönliche Anordnung der Wörter, der Formen, der Erzählelemente“⁴⁷¹ wird nur erkennbar, wenn Wörter als bedeutsame Einheiten und nicht wie Farbkleckse oder wie ein Pinselstrich in einem Gemälde betrachtet werden.

Merleau-Ponty zeigt also im Gegensatz zu Sartre, dass es möglich ist „das Gemälde als Fläche zu sehen“⁴⁷² und kann dadurch den Vorgang der vorbegrifflichen Sinnbildung – wie er sich in der Wahrnehmung vollzieht – veranschaulichen.⁴⁷³ Doch bei ihm wird nicht deutlich, dass sich diese Beschrei-

468 Merleau-Ponty iSSS, S. 171f.

469 Merleau-Ponty MWdD, S. 87.

470 Merleau-Ponty iSSS, S. 172.

471 Merleau-Ponty MWdD, S. 86f.

472 Jean-Paul Sartre, *Das Imaginäre*, S. 107.

473 Dieses Thema wird in der Ontologie des Spätwerks weiter entwickelt. Der Malerei kommt dort eine zentrale Rolle zu, weil sie das Sehen sichtbar macht und damit das sichtbar macht, was im Sichtbaren unsichtbar ist, ihm aber dennoch angehört. „Wer auch immer der Maler sei, während er malt, praktiziert er eine magische Theorie des Sehens.“ Merleau-Ponty AuG, S. 284.

bung der bildlichen Ausdrücke nicht auch auf sprachliche Ausdrücke übertragen lässt. Ein hauptsächlicher Grund dafür liegt in der Betonung, dass in beiden Ausdrucksformen die Bedeutung allein aus dem relationalen Gefüge entsteht. Dabei differenziert Merleau-Ponty aber nicht, dass sich einerseits die linguistische Wortbedeutung nur aus dem Gesamtsystem Sprache ergibt und dass andererseits – insbesondere in künstlerischen Ausdrücken, die nicht nur diskursiv, sondern auch präsentativ sind – die ästhetische Bedeutung nur durch den Gesamtausdruck zugänglich ist. Diese zusätzliche linguistische Bedeutungsebene der Sprache führt dazu, dass die Struktur der Bedeutung von sprachlichen und bildlichen Ausdrücken nicht vollständig miteinander vergleichbar ist. In der Sprache kann nie vollständig von der linguistischen Bedeutung der Wörter abgesehen werden. Deshalb kann sie auch nicht wie die Malerei die vorbegriffliche Sinnbildung der Wahrnehmung veranschaulichen. Diese theoretische Ebene der Sprache findet bei Merleau-Ponty keine Erwähnung, denn er konzentriert sich allein auf das *wie* und nicht auf das *was* des Gesagten. Dabei übergeht er aber, dass diese theoretische Ebene gerade die Sprache auszeichnet, dass Wörter ohne eine linguistische Bedeutung eben nur Laute und keine Wörter sind.⁴⁷⁴ In seinem Bestreben, die Selbstverleugnung des Mediums Sprache aufzuheben, geht Merleau-Ponty zu weit, weil er die unterschiedliche symbolische Struktur von Malerei und Sprache nicht berücksichtigt.

6.6 Sprache, Sprechen und sprachliche Ausdrücke

Doch nicht nur diese Parallele stellt ein grundlegendes Problem in Merleau-Pontys Sprachphilosophie dar. Schwerwiegend ist zudem, dass Merleau-Ponty nie anführt was genau er unter „Sprache“ versteht. Wie im fünften Kapitel be-

474 Langer betont ausdrücklich den Zusammenhang von Sprechen und Denken: „Language makes every speaker, and even every deaf-mute who has some equivalent for speech and its reception, a thinker; ideas of things, of moves to make, and of possible events fill his mind, and things, acts and happenings which realize or contradict his ideas fill his senses. Words designating things carve out and fixate our objects, quite apart from the acts in which they figure, giving them a defined status they probably do not have for animals, for which they seem to be built into acts so they are parts of acts and may not keep their identity from one situation to another.“ Susanne K. Langer, *Mind. Volume II*, S. 317.

reits angedeutet, stammen diese Unklarheiten aus der Übertragung des frühen Sprachverständnisses der *Phänomenologie der Wahrnehmung* auf seine späteren Schriften; denn in diesen orientiert er seine Sprachphilosophie einerseits an der Linguistik Saussures und beschreibt sprachliche Ausdrücke andererseits zugleich in ihrer Ähnlichkeit zu bildlich-künstlerischen Ausdrücken. Darüber hinaus hält er an der Bevorzugung des aktuell vollzogenen Sprechaktes gegenüber den bereits getätigten Äußerungen fest. In dem er aber versucht, diese doch sehr verschiedenen Aspekte in einen Begriff zu bringen, verschwimmen die Konturen dessen, was Merleau-Ponty eigentlich mit „Sprache“ meint. Denn er unterscheidet nicht systematisch zwischen dem Sprachsystem, der menschlichen Rede sowie sprachlichen Ausdrücken in Literatur, Poesie, Philosophie usw. Es wird nicht deutlich, was genau die Begriffe bei ihm bezeichnen und wo die Grenzen zwischen den verschiedenen Phänomenen verlaufen. Während die ursprüngliche und die begriffliche Bedeutung in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* noch als die beiden Dimensionen, als die Bedeutungsschichten eines Ausdrucks verstanden werden konnten, so ist dies durch die Parallelisierung mit Sprechen und Sprachsystem nicht mehr möglich. Zumeist schreibt Merleau-Ponty nun von *langage*, ohne zu erklären was genau er darunter versteht.⁴⁷⁵ Gleichzeitig kommt der *parole* bei Merleau-Ponty ein Vorzug zu, der von der Präferenz des leiblichen Sprechens gegenüber den theoretischen sekundären Ausdrücken aus der *Phänomenologie der Wahrnehmung* herrührt und sich über die Bevorzugung des erstmals Gesagten gegenüber dem schon Bekannten erstreckt. Dies sorgt bei der *parole* für eine begriffliche Weite die das Saussuresche Verständnis als „Sprechakt“ übersteigt.

Um das Phänomen Sprache differenzierter zu betrachten, ist es zunächst einmal wichtig, die Sprache als System von den konkreten sprachlichen Äußerungen – welche von diesem System ermöglicht werden – zu separieren.

475 Vgl. etwa: „Die gewöhnliche Sprache [frz.: langage ordinaire] läßt jedem Wort oder Zeichen ein Ding oder eine Bedeutung entsprechen, die auch ohne irgendein Zeichen vorhanden sein und begriffen werden könne. Doch schon seit langem wird diese gewöhnliche Sprache [frz.: langage ordinaire] in der Literatur nicht mehr akzeptiert. [...] Die Sprache [frz.: langage] hört also auf, für den Schriftsteller (wenn sie das je gewesen ist) ein einfaches Instrument oder Mittel zur Mitteilung von Absichten zu sein, die vorher bereits vorlagen. Sie bildet jetzt mit dem Schriftsteller eine Einheit, die Sprache [frz.: langage] ist er selbst. Die Sprache [frz.: langage] steht nicht mehr im Dienst von Bedeutungen, sondern sie ist selbst der Akt des Bedeutens“. Merleau-Ponty MWdD, S. 83.

Bei Ernst Cassirer findet sich eine solche Unterscheidung, die dieser übrigens wiederum von Humboldt herleitet: Cassirer differenziert zwischen den symbolischen Formen, welche die Art des symbolischen Weltverhältnisses beschreiben – hierzu zählt u.a. die Sprache aber beispielsweise auch die Kunst und die Wissenschaft – und den konkreten Symbolen zu denen die Werke der Sprache sowie der Kunst und der Wissenschaft gehören. Die Sprache selbst ist für Cassirer kein symbolischer Ausdruck, sondern die Form, die den konkreten Symbolen zugrunde liegt und die nur durch diese Symbolisierungen erfahrbar ist.⁴⁷⁶ Literarische Werke sind eben solche konkreten Symbole, und können sowohl als Manifestationen der symbolischen Form der Sprache wie auch der Kunst betrachtet werden.⁴⁷⁷

Diese Unterscheidung verdeutlicht, dass es Merleau-Ponty vor allem um sprachliche Ausdrücke, also um konkrete Symbole, nicht aber um *die Sprache* geht. Zwar beschreibt er mit Hilfe von Saussures Theorie, dass sprachliche Ausdrücke nur aufgrund des Sprachsystems möglich sind, die grundlegende Struktur der Sprache wird in seinen späteren Schriften somit stärker berücksichtigt als in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Doch das Sprachsystem selbst interessiert ihn nur am Rande, es ist für ihn nur wichtig insofern, als es die aktuellen Sprachvollzüge ermöglicht, nicht aber in seiner eigenen Funktionalität. Merleau-Ponty fokussiert seine Untersuchungen stattdessen auf die Anwendung der Sprache in konkreten Ausdrücken, welche er eben als *parole* bezeichnet. Zudem weicht er die grundlegende Unterscheidung von sprachlichen Ausdrücken und Sprachsystem auf, *langue* umfasst bei ihm mehr als nur das System der Sprache. Dadurch kann er aber nicht mehr zwischen sprachlichen Ausdrücken und Sprachsystem trennen und denkt Letzteres zu sehr von den konkreten Sprachaussagen her. Dies zeigt sich vor allem, wenn

476 So schreibt Cassirer über die symbolische Form „Sprache“: „Faßt man die Sprache, statt sie einem bestehenden Ding zu vergleichen, vielmehr in ihrem reinen Vollzug, nimmt man sie, gemäß der Forderung Humboldts, nicht als Ergon, sondern als Energeia, so gewinnt das Problem alsbald eine andere Gestalt. Sie ist dann keine gegebene starre Form mehr; sondern sie wird zu einem Formzeugenden, das freilich zugleich ein Formzerstörendes, Formzerbrechendes sein muß. Auch die Welt der grammatischen, der syntaktischen Formen ist nicht nur eine Art fester Deich und Damm, an dem sich die bildenden, die eigentlich schöpferischen Kräfte der Sprache ständig brechen. Vielmehr ist es die ursprüngliche Schöpferkraft der Sprache, die auch diese Welt durchflutet und die ihr immer neue Bewegungsimpulse zuführt. [...] Jeder einzelne Sprachakt fließt wieder in das große Strombett der Sprache ein, ohne doch schlechthin in ihm auf- und unterzugehen.“ Cassirer GL, S. 204f, Hervorhebung im Original.

477 Vgl. Ernst Wolfgang Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*, S. 53.

er das Sprachsystem als „gesprochene Sprache“ und somit als Sammlung aller vergangenen Ausdrücke bezeichnet, „wo alles umsichtig schon fertigen Bedeutungen zugeordnet ist“.⁴⁷⁸ Dabei entgeht ihm, dass die Sprache nicht nur eine systematische Ansammlung, sondern vielmehr eine eigene Formulierungs- oder Gestaltungsweise ist.

Merleau-Ponty konzentriert sich in seinen Untersuchungen auf eine ursprüngliche und schöpferische Weise des Sprechens, nicht aber auf das alltägliche menschlichen Sprechen. In der Sprachwissenschaft bezeichnet der Begriff *parole* aber genau das: die individuellen konkreten sprachlichen Äußerungen als Anwendung des Sprachsystems. Bei Merleau-Ponty wird nicht deutlich, wie er zur Umgangssprache steht, denn seine Beispiele sind aus der Kunst oder aus Romanen. Zwar betont er, dass keine menschliche Aussage eine bloße Anwendung der Sprache ist und dass jeder Ausdrucksakt die Möglichkeit bietet, „die Zeichen in Richtung auf den Sinn hin zu überschreiten“.⁴⁷⁹ Die Wahl seiner Beispiele widerspricht dieser Behauptung jedoch und in einigen Passagen beschreibt er die alltägliche Rede als Wiedergabe bekannter Ausdrücke:

„Ein Sprechen [frz.: parole] im Sinne der empirischen Sprache [frz.: langage empirique] – nämlich das passende Aufrufen eines bereits festgelegten Zeichens – ist kein Sprechen [frz.: parole] im Sinn der authentischen Sprache [frz.: langage authentique].“⁴⁸⁰

Diese Beschränkung auf authentische oder künstlerische Ausdrücke wird dadurch unterstrichen, dass es Merleau-Ponty stets um die Bedeutsamkeit sprachlicher Äußerungen geht, er sich aber nicht für alltägliche Mitteilungen interessiert.⁴⁸¹ Weil sprachliche Ausdrücke von ihm nicht als Mittel zur Kommunikation beschrieben werden, geht er kaum darauf ein, wie etwa Äußerun-

478 Merleau-Ponty Prosa, S. 107.

479 Merleau-Ponty iSSS, S. 171.

480 Merleau-Ponty iSSS, S. 118.

481 Insofern ist Ilina Gregoris Kritik verfehlt, Merleau-Ponty baue seine Ansichten zur Sprache vorwiegend auf der Thematisierung des Wortes und nicht das gesamten Satzes auf, vgl. Ilina Gregori, *Merleau-Pontys Phänomenologie der Sprache*, S. 85f. Eine Fehlinterpretation die vermutlich von der teilweise zu findenden Übersetzung von „parole“ als „Wort“ stammt. Allerdings sind es nicht Worte, sondern literarische Texte, wie etwa Abschnitte aus Werken von Stendhal oder Proust die Merleau-Ponty als Gesamtausdruck betrachtet. Was er tatsächlich nicht betrachtet sind einzelne sprachliche Aussagen, wie sie im Alltag aber auch beispielsweise in Romanen vorkommen.

gen vom Zuhörer rezipiert werden.⁴⁸² So ist es nicht verwunderlich, dass das Zusammenleben in der Gemeinschaft eine vergleichsweise geringe Rolle in seiner Philosophie spielt. In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wird der Andere vor allem als anderer Leib beschrieben und auch in den späteren Schriften geht es nicht darum, dass Menschen miteinander kommunizieren. Der Andere ist bei ihm in erster Linie „Zuhörer“ für die eigenen sprachlichen Ausdrücke.⁴⁸³

Sprachliche Ausdrücke sind für Merleau-Ponty also keine konkreten Äußerungen im Gespräch, sondern in erster Linie künstlerische Ausdrücke sprachlicher Form. Aus der Wahl seiner Beispiele ist zudem zu schließen, dass Merleau-Ponty ausschließlich solche Ausdrücke betrachtet, die schriftlich fixiert sind, die also in irgendeiner Form niedergeschrieben und dadurch für andere Menschen zugänglich sind, denn nur diese lassen sich von ihrer Struktur her mit bildlichen Ausdrücken wie Gemälden vergleichen. Im Gegensatz zu Sartre unterscheidet Merleau-Ponty hierbei aber nicht zwischen den verschiedenen Formen künstlerisch-sprachlicher Ausdrücke, also etwa zwischen der Prosa, der Poesie oder auch der Philosophie. Deshalb werde ich Susanne Langers Unterscheidung von diskursiven und präsentativen Symbolen erneut zur Verdeutlichung heranziehen. Demnach können am diskursiven Ende der Skala die rein logischen Ausdrücke der Mathematik oder Physik verortet werden. Darauf folgen andere wissenschaftliche Texte wie beispielsweise die der Philosophie, dann Romane und später die Poesie. Langer selbst betont, dass Sprache in ihren verschiedenen Anwendungen verschiedene Grade von Diskursivität annehmen kann. Sie schreibt über die Poesie:

„Das Material der Dichtung ist diskursiv, aber das Erzeugnis – das künstlerische Phänomen – ist es nicht; sein Sinngehalt liegt im Gedicht als einem Ganzen, als einer aus Klang und Anklang, Aussage und Verschweigung gefügten Form, und keine Übersetzung kann dies wiedergeben.“⁴⁸⁴

Kein sprachlicher Ausdruck ist nur diskursiv oder nur präsentativ, wohl aber kann sich die Gewichtung der beiden Aspekte verschieben; „Sprache wird in steigendem Maße diskursiv, praktisch, prosaisch.“⁴⁸⁵ Je diskursiver ein sprach-

482 Dies erklärt übrigens auch, warum Merleau-Pontys Ausdrucksphilosophie in der Ästhetik diskutiert wird, in der Linguistik aber keine große Beachtung findet.

483 Vgl. Merleau-Ponty Prosa, S. 156.

484 Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege*, S. 256.

485 Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege*, S. 144.

licher Ausdruck ist, desto mehr wird mit den Wörtern, aus denen er sich zusammensetzt, eine Bedeutung transportiert. Man kann auch sagen: desto mehr geht es um den Inhalt. Ein philosophischer Text ist stärker auf die linguistische Bedeutung der Wörter angewiesen als etwa ein Gedicht, seine ästhetische Bedeutung hingegen ist eher zweitrangig. Das heißt aber nicht, dass der Sinn philosophischer Texte von dessen Material getrennt werden kann und die unmittelbare Erfahrung des Textes entbehrlich wäre. Wichtig ist, dass es bei Merleau-Ponty im Gegensatz zu Sartres Auffassung keinen Bruch zwischen der Prosa und der Poesie gibt, sondern dass die Unterschiede der verschiedenen sprachlichen Ausdrucksformen immer nur graduell sind. Merleau-Ponty selbst betont:

„Wie könnte es einen Trennungsstrich geben zwischen der Wissenschaft des Ausdrucks und der lebendigen Erfahrung des Ausdrucks, wenn diese ihr Objekt vollständig erfaßt und jene hellseherisch genug ist? Die Wissenschaft ist keiner andern Welt geweiht als der unsrigen, sie spricht letztlich von denselben Dingen, die wir erleben.“⁴⁸⁶

Allerdings muss hier angemerkt werden, dass Merleau-Ponty ursprünglich beabsichtigte, seine Ausführungen zum dichterischen Gebrauch der Sprache in einem geplanten zweiten Teil durch Untersuchungen der „exakten Formen der Sprache [frz.: langage]“ wie der Philosophie zu ergänzen.⁴⁸⁷ Dieses Vorhaben hat er später aufgegeben, die Stellung der Philosophie wird deshalb in Merleau-Pontys bestehenden Ausführungen nur angedeutet und nicht erläutert. Es ist aber zu vermuten, dass diese geplanten Untersuchungen auch an einer zu ästhetischen Auffassung der Sprache gescheitert sind, wie folgende Passage veranschaulichen kann:

„Sprechen [frz.: dire] heißt nicht, jedem Gedanken ein Wort unterschieben [...]. Ganz im Gegenteil dazu haben wir manchmal das Gefühl, daß ein Gedanke zur Sprache [frz.: a été dite] kommt – nicht indem er durch Sprachzeichen ersetzt wird, sondern indem er sich den Wörtern einverleibt und dadurch verfügbar wird –, und schließlich gibt es deshalb eine Macht der Wörter, weil sie, indem sie aufeinander einwirken, von weitem durch den Gedanken beeinflusst werden wie die Gezeiten durch den Mond, und in diesem Treiben ihren Sinn viel nachdrücklicher zutage treten lassen, als wenn ein jedes von ihnen nur eine matte Bedeutung mit sich führte, deren gleichgültiger und vorausbestimmter Index es wäre. Die Sprache [frz.: langage] drückt dies

⁴⁸⁶ Merleau-Ponty Prosa, S. 38.

⁴⁸⁷ Merleau-Ponty iSSS, S. 167. Vgl. auch Kand, S. 106f.

unumstößlich aus, wenn sie darauf verzichtet, die Sache selbst auszusprechen.⁴⁸⁸

Zwar hat Merleau-Ponty zweifelsohne recht, dass die Sprache auch in ihren exakten Ausdrücken kein Notationssystem für die Dinge der Welt ist und „die Dinge selbst erscheinen“⁴⁸⁹ lässt. Doch Merleau-Ponty greift diese Behauptung Saussures auf, ohne gleichfalls dessen linguistische Wortbedeutung – als geistige Vorstellung – mit zu übernehmen. Eben dieser Transport von Bedeutung ist mit Langer aber als das entscheidende Kriterium für die einzelnen Teile sprachlicher Ausdrücke ausgewiesen worden, Cassirer spricht diesbezüglich von der Darstellungsfunktion der Sprache. Die Bedeutung von einzelnen Wörtern ist situationsübergreifend, während die Elemente eines Kunstwerkes nur innerhalb des Ausdrucks ihre Bedeutung entfalten. Dies heißt aber nicht zugleich, dass die Sprache sich in der Philosophie sowie in anderen Wissenschaften „ganz und gar von der Ungewißheit der stummen Ausdrucksformen befreit“.⁴⁹⁰ Denn wie Langer ebenfalls zeigt, ist der Unterschied der verschiedenen sprachlichen Ausdrücke immer nur graduell und nie absolut. Je diskursiver ein Ausdruck ist, desto mehr ist seine Gesamtbedeutung auf die linguistische Bedeutung seiner Elemente zurückzuführen. Man könnte auch sagen: Je weniger ein sprachlicher Ausdruck als ein Bild betrachtet wird, desto mehr wird die künstlerische Kontemplation zu einem Lesen. Die einzelnen Komponenten des Ausdrucks sind dann keine Bildelemente mehr, sondern für sich bedeutsame Wörter – welche aber natürlich auch erst im gesamten Ausdruck ihre volle Bedeutung entfalten. Wörter, deren linguistische Bedeutung die Menschen kennen müssen, um die Ausdrücke zu verstehen. Denn sprachliche Ausdrücke erfordern ein größeres Wissen als bildliche Ausdrücke – neben der Kenntnis der speziellen Sprache auch etwa die Fähigkeit zum Lesen und Schreiben. Wie schon in seinen Ausführungen zur Wahrnehmung, stoßen wir also auch in Merleau-Pontys Ausdrucksphilosophie auf eine Vernachlässigung der theoretischen und geistigen Prozesse. Deshalb möchte ich im ab-

488 Merleau-Ponty iSSS, S. 118. Dies wird auch in der Diskussion auf einer Konferenz 1951 deutlich, die sich an Merleau-Pontys Vortrag „Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge“ anschließt. Merleau-Ponty sagt dort: „En principe, j’admets très bien cette idée que tout langage est poésie, à condition que ce langage cherche à exprimer quelque chose de nouveau.“ Merleau-Ponty *Parcours* 2, S. 339.

489 Merleau-Ponty iSSS, S. 167.

490 Merleau-Ponty iSSS, S. 167.

schließenden Kapitel eine Erweiterung seiner Philosophie um diese Facette skizzieren.

7. WAHRNEHMUNG UND AUSDRUCK

Bisher haben wir gesehen, wie Maurice Merleau-Ponty in seinen Beschreibungen der Wahrnehmung neben dem leiblichen Bewusstsein zu wenig das theoretische Bewusstsein berücksichtigt. In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* scheint es so, als würde Merleau-Ponty mit solch großer Wucht gegen die dualistische Tradition anschreiben, dass er sich allein auf die leiblichen Aspekte der menschlichen Existenz konzentriert.⁴⁹¹ Wie ich gezeigt habe, übersieht er dabei, dass zwar die gesamte menschliche Existenz nur aufgrund unseres leiblichen Zur-Welt-seins möglich ist, dass das menschliche Verhalten aber nicht angemessen beschrieben werden kann wenn die geistigen Prozesse vollständig ausgeklammert werden.

Andererseits ist deutlich geworden, dass Merleau-Pontys Absicht, seine Beschreibung des wahrnehmenden Verhaltens auf das ausdrückende Verhalten auszudehnen zu einer völligen Veränderung seiner Thematik geführt hat. Denn in seinen einige Jahre nach der *Phänomenologie der Wahrnehmung* erfolgten Untersuchungen zum Ausdrucksphänomen betrachtet er nicht mehr das leibliche Ausdruckshandeln, sondern beschäftigt sich mit der grundlegenden Struktur von bildlichen und sprachlichen Ausdrücken. Diese veränderte Fragerichtung ist vor allem dadurch begründet, dass Merleau-Ponty den von

⁴⁹¹ Dieser Meinung ist zumindest Felix Hammer: „Die Polemik gegen eine absolute, überzeitliche »Idee« eines »reinen« Bewußtseins ist tragender Hintergrund für Merleau-Pontys Verherrlichung der Wahrnehmung. Einseitigkeiten sind von da aus zu verstehen.“ Felix Hammer, *Leib und Geschlecht*, S. 164. Auch Bernhard Waldenfels bescheinigt Merleau-Pontys Philosophie eine Einseitigkeit, denn die „Bewegung von der leiblichen Existenz zum Wissen wird nicht ebenso dringlich bedacht wie die Rückbindung allen Wissens und Wirkens an eine gelebte Leiblichkeit.“ Bernhard Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, S. 47.

ihm beschriebenen Leib im Nachhinein zu sehr dem Dualismus von Körper und Seele verhaftet sieht. Der Ausdruck hingegen stellt sich für ihn als ein Phänomen dar, welches im genuinen Zwischen von Mensch und Welt stattfindet. Auch in den späteren Schriften wird der Ausdruck als Formulierung des Wahrgenommenen beschrieben, eine Formulierung jedoch die immer auch eine Umformulierung ist. Indem Merleau-Ponty seinen Fokus in den späteren Schriften auf den Ausdruck verschiebt, erkennt er also zugleich die strukturellen Unterschiede von Wahrnehmung und Ausdruck an. Doch wie wir gesehen haben, führt die Vernachlässigung der intellektuellen Aspekte auch in seiner Ausdrucksphilosophie zu Problemen. Nicht nur, dass er die spezifisch symbolische Struktur der von ihm beschriebenen Ausdrücke nicht erkennen und sie deshalb nicht innerhalb des menschlichen Ausdrucksspektrums verorten kann; schwerwiegender ist, dass seine Beschreibungen der Sprache bzw. der sprachlichen Ausdrücke durch die Nichtthematisierung der Repräsentationsfunktion schnell an ihre Grenzen stoßen. Wie ich demonstriert habe, können sprachliche Phänomene – im Gegensatz zu einer formal-ästhetischen Perspektive bei Bildern – nicht betrachtet werden ohne auch ihren Darstellungscharakter zu berücksichtigen.

Meiner Ansicht nach scheitern sowohl die Betrachtungen der Wahrnehmung als auch des Ausdrucksphänomens letztlich daran, dass Merleau-Ponty die mentalen Aspekte der menschlichen Existenz aus seinen Untersuchungen ausklammert. Wie ich gezeigt habe führt dies dazu, dass keines der beiden Phänomene hinreichend beschrieben werden kann. Außerdem sorgt diese Vernachlässigung dafür, dass das Zusammenspiel von Wahrnehmungs- und Ausdrucksverhalten nicht erfasst werden kann. Deshalb bleiben die in den frühen Schriften behandelte leibliche Erfahrung und die Beschreibungen der Symbolwelten wie vor allem der Sprache in den späteren Schriften unverbunden nebeneinander stehen.

Dies ist um so erstaunlicher, da beide Untersuchungen von einem gemeinsamen Ausgangspunkt ausgehen. Ihnen liegt die meines Erachtens richtige Überzeugung zugrunde, dass Sprache nicht transparent ist.⁴⁹² In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* hat dies zu Merleau-Pontys manchmal etwas selt-

492 Darauf hat übrigens auch schon Cassirer hingewiesen: „Mag man die Sprache als noch so klares und als noch so reines Medium ansehen: Es bleibt doch stets dabei, daß dieses kristallhelle Medium auch kristallhart bleibt, daß es für den Gedanken wie immer durchsichtig, so doch niemals völlig durchdringlich ist. Seine Transparenz hebt seine Impenetrabilität nicht auf.“ Cassirer GL, S. 204.

sam anmutendem leiblichen Verständnis der Sprache geführt. Er betont dort, dass Sprechen sich nicht nur in Begriffen vollzieht, sondern zuerst als leibliche Tätigkeit zu verstehen ist. In *Die Prosa der Welt* und „Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens“ geht Merleau-Ponty mit seinen Beschreibungen der Undurchdringlichkeit der Sprache noch einen Schritt weiter. So wie es in den Bildwissenschaften theoretisch sinnvoll ist, die Struktur von Bildern unter Absehung des Inhaltes zu betrachten, so versucht Merleau-Ponty diesen Ansatz auf die Sprache zu übertragen. Durch diese Reduzierung der Ausdrücke auf ihre Struktur werden Merleau-Pontys Ausführungen allerdings sehr abstrakt. Indem er vom Inhalt der kohärenten Verformung absieht, kann er nicht beschreiben wie Menschen sich ausdrücken. Die kohärente Deformation ist bei ihm bloß ein Gerüst, welches die Struktur der Wiedergabe der Erfahrung in Ausdrücken beschreibt. Während Merleau-Ponty den Leib in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* also zu sehr ins Zentrum gesetzt hat, übergeht er die Rolle des wahrnehmenden und ausdrückenden Menschen später fast völlig wenn er etwa schreibt:

„Um so mehr ist es die Geste des Ausdrucks, die es selbst übernimmt, das von ihr Gesehene zu gestalten, es nach außen in Erscheinung treten zu lassen, und so die Welt wiedergewinnt.“⁴⁹³

Dies wird besonders an seinen Ausführungen zur Sprache deutlich. Er beschreibt *das Sprechen* ohne *den Sprechenden* zu berücksichtigen, dadurch wirkt die Sprache fast wie eine autonome Struktur.⁴⁹⁴

493 Merleau-Ponty iSSS, S. 150.

494 „Nicht anders geht es zu beim wirklich ausdrucksvollen Sprechen [frz.: parole] – und so auch bei jedem Sprechen [frz.: langage] in seiner Entstehungsphase. Die Sprache [frz.: parole] wählt nicht nur ein Zeichen aus für eine schon festliegende Bedeutung, so wie man einen Hammer holt, um einen Nagel einzuschlagen, oder eine Zange, um ihn herauszuziehen. Tastend kreist sie um eine Bedeutungsintention, die über keinen Text verfügt, der sie lenken könnte, sondern gerade dabei ist, ihn erst zu schreiben.“ Merleau-Ponty Prosa, S. 67.

Auch Bernhard Waldenfels hat darauf hingewiesen, dass Merleau-Ponty über die Strukturen fast den Menschen vergisst: „Merleau-Ponty kommt dem strukturalen Denken entgegen bis an die Schwelle, wo die indirekte Handlung und die indirekte Rede in einen systemgerechten Vorgang umschlagen und jedes »gelebte Äquivalent« schwinden würde.“ Bernhard Waldenfels, „Einleitung zur deutschen Ausgabe“, S. 13. Deshalb hat Giuliani-Tagmann Unrecht wenn sie meint, dass Merleau-Ponty in seinen Untersuchungen vom Sprechenden ausgeht. Vgl. Regula Giuliani-Tagmann, *Sprache und Erfahrung in den Schriften von Maurice Merleau-Ponty*, S. 113.

Allerdings gilt es bei dieser Auslegung etwas zu beachten: Die Interpretation von Merleau-Pontys Ausdrucksphilosophie als Ausführung zur Sichtbarmachung der Bild- und damit auch der Wahrnehmungsstrukturen beschreibt eine für die Ästhetik grundlegende Vorgehensweise. Doch dies bedeutet nicht, dass Merleau-Ponty selbst seine Ausdrucksphilosophie ausschließlich als ästhetische Bildtheorie versteht.⁴⁹⁵ Auch in *Die Prosa der Welt* und „Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens“ finden sich Passagen, die nicht nur die reduzierte Perspektive in der Bildbetrachtung beschreiben, sondern auch auf die leibliche Tätigkeit des Ausdrückens sowie die nicht-formalisierte Erfahrung eingehen:

„Je nachdem, wie sehr ein Buch mich fesselt, sehe ich die Buchstaben auf der Seite nicht mehr, ich weiß nicht mehr, wann ich die Seite umgeblättert habe; durch all diese Zeichen, all diese Blätter hindurch meine und erreiche ich immer dasselbe Ereignis, dasselbe Abenteuer, bis ich sogar nicht mehr weiß unter welchem Blickwinkel, in welcher Perspektive sie sich mir darbotten.“⁴⁹⁶

Denn die Schaffung sowie die nicht-distanzierte Betrachtung von Ausdrücken funktioniert auf andere Weise. Der nicht bewusst reduzierte Umgang mit Bildern ist nur unter Berücksichtigung von geistigen Vorstellungen möglich. Auch Lambert Wiesing weist darauf hin, dass bei der „Betrachtung und Produktion von Bildern die Imagination des Betrachters und das Bild als physisches Objekt [...] »vieldeutig aufeinander bezogen« sind“.⁴⁹⁷ Die formalen Strukturen bestimmen zwar unser Wahrnehmungs- und Ausdrucksverhalten, wie Oswald Schwemmer schreibt, bieten sie „ein Repertoire und einen Rahmen für das, was wir dann tatsächlich wahrnehmen oder sagen“.⁴⁹⁸ Doch dieser Rahmen kann eben nicht bestimmen, *was* wir dann tatsächlich wahrnehmen und sagen. Und auch wenn Merleau-Ponty auf diesen Aspekt nicht angemessen eingeht, so hat er ihn doch nicht vollständig aus seiner Ausdrucksphilosophie ausgeklammert und sich nicht ausschließlich auf eine ästhetische Bildbetrachtung konzentriert. Dies wird im übrigen auch daran deutlich, dass der von ihm angeführte Vergleich von Sprache und Malerei nicht bis ins Letz-

495 Bernhard Waldenfels weist darauf hin, dass Merleau-Ponty keine explizite Bildtheorie entwickelt, sondern die Malerei nur indirekt behandelt. Vgl. Bernhard Waldenfels, „Bildhaftes Sehen“, S. 31.

496 Merleau-Ponty Prosa, S. 33. Vgl. auch Prosa, S. 106.

497 Lambert Wiesing, *Artifizielle Präsenz*, S. 23.

498 Oswald Schwemmer, *Das Ereignis der Form*, S. 153.

te vollzogen wird, sondern Merleau-Ponty abschließend auf den entscheidenden Unterschied hinweist.⁴⁹⁹ Und da er die Malerei in erster Linie heranzieht um bestimmte Eigenschaften der Sprache aufzuzeigen, legt diese letzte Wende des Essays „Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens“ die Vermutung nahe, dass die Sprache eben nicht ausschließlich hinsichtlich ihrer Strukturen der Sichtbarmachung betrachtet werden kann.

Aus diesem Grunde möchte ich in einer abschließenden Skizze die geistigen Aspekte der menschlichen Existenz in Merleau-Pontys Philosophie verorten. Dafür werde ich aufzeigen, wie insbesondere das Konzept der „geistigen Vorstellungen“ es ermöglicht, das Zusammenspiel von Wahrnehmungs- und Ausdrucksphänomen zu beschreiben. Das Konzept der Vorstellung gestattet uns, Merleau-Pontys frühe Untersuchungen zur Wahrnehmung und seine späteren Ausführungen zum Ausdruck als einander ergänzend zu verstehen. Denn Merleau-Ponty selbst kann weder die Kontinuität und gleichzeitige Transformation von Wahrnehmungsinhalten in Ausdrücke beschreiben noch die Auswirkung unserer ehemaligen Erfahrungen auf unsere aktuellen Wahrnehmungen – also wie sich die Wahrnehmungsgestalten formen – erklären. In meiner Skizze möchte ich zudem zeigen, dass diese geistigen Aspekte in Merleau-Pontys Philosophie integriert werden können ohne diese als Ganze zu widerlegen.⁵⁰⁰

7.1 **Imaginationen und Symbole**

Bereits in Kapitel 2.5 habe ich dargelegt, dass eine Distanz zu unserem Wahrnehmungsbewusstsein nur durch ein theoretisches Bewusstsein möglich ist. Gegenstand dieses theoretischen Bewusstseins sind die von uns geformten Imaginationen oder Erinnerungsbilder. Doch Susanne Langer beschreibt nicht nur wie die Imaginationen sich durch eine erneute Formung aus dem Erlebten bilden; sie zeigt ebenfalls auf, dass diese Imaginationen die Grundlage unseres Ausdrucksvermögens bilden. Langers These ist, dass sich im Laufe der

499 Vgl. Kapitel 6.5.

500 Lester Embree betont, dass Merleau-Ponty den Intellekt zwar herunterspielt, ihn aber dennoch anerkennt. Vgl. Lester Embree, „Merleau-Ponty’s Examination of Gestalt Psychology“, S. 106.

Entwicklung des modernen Menschen das emotionale Erleben erheblich gesteigert hat. Indem Wahrnehmungen eine werthafte Bedeutung erhalten, verstärkt sich ihre Identität, sie bekommen auf diese Weise eine prägnante Form und werden zu Vorstellungsbildern. Nach Langer entstehen diese expressiven Bewusstseinsbilder in erster Linie in Träumen, weil Traumbilder (engl.: dream images) besonders prägnante und expressive Formen schaffen.⁵⁰¹ Entscheidend ist hierbei, dass die Expressivität der Traumbilder und Imaginationen sich so sehr steigert, dass sie keinen direkten Bezug zu praktischen Verhaltenszusammenhängen mehr besitzen. Dadurch wird eine andere Sicht auf das Wahrgenommene, abseits direkter Handlungsbezüge möglich. Der Sinn ist nicht mehr situationsgebunden, sondern universal. Meuter spricht deshalb davon, dass Bedeutung – genauer müsste es heißen symbolische Bedeutung – aus Dekontextualisierung entsteht.⁵⁰²

Die Ausbildung eines bildhaften Bewusstseins ist für Langer der erste Schritt zur Entwicklung eines symbolischen Ausdrucksvermögens. Der nächste Schritt besteht nun darin, die Imaginationen mehr und mehr kontrollieren zu können. Dies geschieht indem die Vorstellungsbilder in unsere Körperbewegungen übertragen werden; in gemeinschaftlichen Ritualen werden diese Vorstellungsbilder mit formalisierten Bewegungen verbunden. Oswald Schwemmer beschreibt im Anschluss an Langer, dass diese Bewegungen nicht individuelle, sondern gemeinschaftliche Akte sind:

„Durch Bewegungen können wir denn auch unsere Imaginationen nach außen tragen, nämlich in dem Sinne, daß wir sie mit unseren Bewegungen in irgendeiner Weise begleiten – wie die Schläge der Trommel mit dem Stampfen unserer Füße – oder in mehr oder weniger spontane Bewegungen übertragen (wir würden heute sagen: uns in ihnen abreagieren) können. Wenn diese Bewegungen ausgeführt und wahrgenommen werden, ergeben sich für sie mit der Zeit – sei es nun aufgrund von Nachahmungen, Antwortbewegungen oder welcher Reaktionsformen auch immer – bestimmte Schematisierungen, die diese Bewegungen zum gemeinsamen Repertoire der jeweiligen Gruppe machen.“⁵⁰³

Entscheidend ist, dass Imaginationen durch leibliche Bewegungen in eine Materialität überführt und dadurch öffentlich gemacht werden. Auf diese Weise

501 Vgl. Susanne K. Langer, *Mind. Volume II*, S. 279, 284f.

502 S. Norbert Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks*, S. 342, Anm. 213.

503 Oswald Schwemmer, *Die kulturelle Existenz des Menschen*, S. 60. Vgl. Susanne K. Langer, *Mind. Volume II*, S. 296f.

werden die Imaginationen für anderen Menschen wahrnehmbar und mit der Zeit werden einige der Bewegungen zum Gemeinschaftsgut der jeweiligen gesellschaftlichen Gruppe. Zudem verändern sich durch diesen Vorgang die Imaginationen selbst, sie werden erneut geformt. Zwischen Bewegung und Imagination entstehen „Beziehungen der Mitaktivierung“⁵⁰⁴. Zugleich werden die Bewegungen so sehr schematisiert, dass sie zu außerorganischen Existenzen der Vorstellungsbilder werden. Diese Verbindung von Imagination und Bewegung ist der Beginn der symbolischen Expressivität.

Diese externen Materialisierungen der Imaginationen möchte ich deshalb als Symbole oder als symbolische Ausdrücke bezeichnen. Indem ein materieller Träger sich mit einem Vorstellungsbild verbindet, steht er für dieses Bild, stellt also etwas dar. Die Bewegung drückt nicht unmittelbar etwas aus – so wie ein vor Schmerz verzerrtes Gesicht – sondern artikuliert etwas.⁵⁰⁵ Der Inhalt ist nicht nur präsent, sondern gleichzeitig eine Repräsentation oder eben eine Symbolisierung, eine Verweisung auf andere Inhalte. Dieser Inhalt ist dann nicht mehr unmittelbar verständlich, sondern ermöglicht verschiedene Deutungsmöglichkeiten – wie Cassirer an seinem berühmt gewordenen Linienzug illustriert.

Langer legt ausführlich dar, dass auch die Sprache aus gemeinschaftlichen Ritualen entstanden ist, also nicht aus der Weiterentwicklung signalhafter Kommunikation, sondern aus expressiven Verhaltensweisen. Sprache ist demnach ein Element in der Entwicklung des symbolischen Bewusstseins.⁵⁰⁶ Die Sprache selbst ist ein Symbolsystem, Wörter sind Symbole und keine Zeichen. Im Gegensatz zu einem Zeichen gehört zu einem Symbol stets eine Vorstellung oder Imagination – Langer spricht hier von „conception“ :

„In einer gewöhnlichen Anzeichenfunktion haben wir drei wesentliche Glieder: Subjekt, Anzeichen und Objekt. In der Denotation, der gewöhnlichsten Art von Symbolfunktion, müssen es vier sein: Subjekt, Symbol, Vorstellung und Objekt. Der radikale Unterschied zwischen Anzeichenbedeutung und Symbolbedeutung läßt sich demnach logisch aufweisen, denn er beruht auf

504 Oswald Schwemmer, *Die kulturelle Existenz des Menschen*, S. 60.

505 Vgl. Susanne K. Langer, *Mind. Volume II*, S. 305f.

506 „Speech was born, I believe, in such high reaches of proto human activity, and gathered form when one individual knew by the symbolic utterance of another what that other was thinking about. For with such concentrated expression came real envisagement, the beginning of reflection, thought.“ Susanne K. Langer, *Mind. Volume II*, S. 314. Vgl. auch Norbert Meuter, *Anthropologie des Ausdrucks*, S. 348f.

einem Unterschied der Struktur: es handelt sich um eine andersartige Funktion.⁵⁰⁷

Auch wenn Wörter als Zeichen fungieren können, so sind sie vor allem dadurch charakterisiert, dass wir mit ihnen eine geistige Vorstellung verbinden.⁵⁰⁸ Jedes Wort ist ein Symbol in welchem eine Vorstellung mit einem materiellen Träger, also dem Wortlaut – und in einer Schriftsprache auch mit dem Schriftzug – verbunden ist.

Wichtig ist an dieser Stelle nicht, ob Langers Beschreibungen im Einzelnen tatsächlich historisch korrekt sind. Sie selbst betont, dass ihre „ritualistische Theorie der Sprachentstehung“⁵⁰⁹ „reine Spekulation“ ist, aber, so fügt sie hinzu, „alle Theorie ist bloß Spekulation im Licht bedeutsamer Tatsachen“⁵¹⁰. Ihr geht es vor allem darum, die im modernen Menschen stets aufs vielfältigste ineinander verschränkten Prozesse im Einzelnen zu erfassen. Indem sie den Übergang von den Imaginationen zu den entstehenden Symbolen beschreibt, hebt sie den Unterschied zwischen beiden hervor. Auch wenn beide wechselseitig aufeinander wirken und die bestehenden Symbole die individuellen Vorstellungen beeinflussen – denn es gibt keine vorsymbolischen Vorstellungen, sie besitzen stets eine symbolische Struktur –, so besteht doch ein entscheidender Unterschied zwischen beiden: Symbole zeichnen sich im Gegensatz zu Imaginationen durch eine materielle Realität aus. Sie sind an einen materiellen Träger, sei es ein Baum, ein Wort oder eine bestimmte Landschaft gebunden. Dieser materielle Träger macht sie – im Gegensatz zu den individuellen Imaginationen – zu gemeinschaftlichen Phänomenen.⁵¹¹

507 Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege*, S. 72. S. auch Cassirer VM, S. 57f.

508 „Der grundlegende Unterschied zwischen Anzeichen und Symbolen besteht in eben dieser Assoziation und somit in ihrer Verwendung durch den dritten Partner in der Bedeutungsfunktion, das Subjekt; Anzeichen kündigen ihm ihre Gegenstände an, während Symbole es dazu bewegen, ihre Gegenstände sich vorzustellen. Der Umstand, daß die gleiche Sache – das kleine Stimmgeräusch, welches wir »Wort« nennen – in beiden Eigenschaften dienen kann, macht den Hauptunterschied zwischen den beiden Funktionen, die es erfüllen kann, nicht hinfällig.“ Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege*, S. 69.

509 Rolf Lachmann, *Susanne K. Langer*, S. 219.

510 Susanne K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege*, S. 137; vgl. auch *Mind. Volume II*, S. 309.

511 „Symbole [...] sind dinglich fixierte Äußerungsformen. Als solche sind sie Kulturdinge. Sie sind Produkte der menschlichen Äußerungsgeschichte mit einer eigenen dinglichen und damit öffentlichen bzw. interindividuellen Existenzform.“ Oswald Schwemmer, *Kulturphilosophie*, S. 65.

Diese Beschreibung der Symbole von den Imaginationen her macht also nochmals deutlich, dass Symbole ohne die Berücksichtigung einer theoretischen Bedeutung nicht verstanden werden können. Symbolische Ausdrücke sind die Verbindung eines materiellen Phänomens – im weiteren Sinne, welches auch beispielsweise Wörter umfasst – und einer geistigen Vorstellung. Sie sind die konkreten materialisierten Symbolisierungen unseres symbolischen Bewusstseins.

7.2 **Bewusstsein und Geist**

Durch ihre außerorganische Existenz vermögen symbolische Ausdrücke wie Wörter eine eigene Wirklichkeit zu schaffen und das individuelle menschliche Bewusstsein zumindest teilweise zu übersteigen. Denn ausdrücken kann ich mich nur, indem ich meine Vorstellungen in Worte fasse. Dabei werden meine Vorstellungen aber durch die bestehenden Sprachstrukturen beeinflusst.⁵¹² Dadurch dass Menschen sprechen, leben sie in einer symbolischen Welt, die sie selbst nicht konstituiert haben und die sie mit Anderen teilen. Obwohl Sprache nur existiert wenn sie gesprochen wird, überschreitet die Sprache die Sprechenden.

Dieses Überschreiten des Bewusstseins – das, was ich bisher „theoretisches Bewusstsein“ genannt habe⁵¹³ – ist aber nicht mehr im Bewusstsein selbst zu verorten. Vielmehr ist von einer vermittelnden Instanz zwischen dem menschlichen Bewusstsein und der bestehenden Symbolwelt auszugehen, die ich im Anschluss an Ernst Cassirer als „Geist“ bezeichnen möchte.⁵¹⁴ Cassirer

Cassirer hingegen unterscheidet nicht systematisch zwischen Symbolen und Imaginationen, für ihn ist vielmehr entscheidend, dass beide Symbolisierungen sind. Die Materialität von Symbolismen sowie die Rolle der damit gegebenen Eigenstruktur für die Symbolisierung selbst wird von ihm nicht thematisiert. Vgl. Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer*, S. 49.

512 Vgl. Oswald Schwemmer, *Die kulturelle Existenz des Menschen*, S. 64f.

513 Vgl. Kapitel 2.5.

514 Keinesfalls sollte der hier beschriebene Geist im Sinne der idealistischen Tradition verstanden werden. Die Sprache stellt hier nicht die richtigen Ausdrücke bereit, um das Phänomen des Geistes zu beschreiben. Der Geist besitzt eben keine abgegrenzte Form, sondern ist als geistige Struktur oder geistiger Charakter zu verstehen. Cassirer selbst spricht auch von „geistiger Energie“. Cassirer PsF 1, S. 24; GL, S. 190; ECN 1, S. 30; ECN 4, S. 40, 45. Diese Vorstellung der geistigen Energie als gestaltender Kraft

charakterisiert den Geist als das Gegenüber des bloßen Vollzugs der Erfahrung – diese unmittelbare Erfahrung nennt er im Anschluss an Max Scheler „Leben“.⁵¹⁵ Im Gegensatz zum Erfahrungsbewusstsein ist der Geist ein „Zwischenreich“ von Bildwelten zwischen der Wirklichkeit und dem Erfahrungsbewusstsein. Der Geist ist also kein dingliches Phänomen, sondern eher eine Art Impulsgeber, er ist ein „Prinzip des Bildens“⁵¹⁶, welches selbst nicht geformt ist. Er ist als „Prozeß der geistigen Distanzsetzung“ zu verstehen, der den unmittelbaren Wirkraum, in welchem Tiere ausschließlich leben, zu einem mittelbaren „Anschauungs- und Denkraum“ formt.⁵¹⁷

„Die Welt des Geistes hingegen entsteht immer erst dann, wenn die Flut des Lebens nicht mehr bloß dahinströmt, sondern wenn sie an bestimmten Punkten abgehalten wird – wenn das Leben, statt aus sich selber unablässig neues Leben zu gebären und sich in seinen eigenen Geburten zu verzehren, sich zu dauernden Gestalten zusammennimmt und diese aus sich heraus und vor sich hinstellt.“⁵¹⁸

Der menschliche Geist sorgt dafür, dass die Erfahrung der Welt nicht mehr unmittelbar, sondern vermittelt ist. Diese Vermittlung führt „durch die Welt des bildenden Gestaltens“⁵¹⁹ hindurch, die Welt wird durch den Geist in Bildern gestaltet und durch diese Bilder hindurch wahrgenommen. Doch der Geist liefert nicht einfach nur Abbilder, vielmehr erschafft er eigene Bilder, d.h. er formt sie und bringt sie damit überhaupt erst hervor.

„Demgegenüber bedeutet die Welt des menschlichen Geistes, wie sie sich in der Sprache und im Werkzeuggebrauch, in der künstlerischen Darstellung und in der begrifflichen Erkenntnis aufbaut, nichts anderes als die ständige,

baut übrigens auch auf Humboldts *Energeia*, also der Sprache als produktiver Tätigkeit auf. Vgl. dazu Kapitel 3.1 und 5.1. S. auch John Michael Krois, *Cassirer*, S. 50f. Peplow untersucht die Aufnahme von Humboldts Gedanken durch Cassirer. Allerdings beschränkt er sich dabei auf die Sprache und geht nicht darauf ein inwiefern Cassirers gestaltende Geisteskraft allgemein eine Weiterentwicklung der *Energeia* bei Humboldt darstellt. Vgl. Ronnie M. Peplow, *Ernst Cassirers Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen*, S. 26ff.

515 Zu Cassirers vielschichtigem Lebensbegriff vgl. die umfassende Studie von Christian Möckel, *Das Urphänomen des Lebens*, hier vor allem S. 242ff.

516 Sebastian Ullrich, „Der Geist als das Prinzip des Bildens bei Ernst Cassirer“, S. 42.

517 Alle diese Zitate stammen aus Cassirer GL, S. 200. Vgl. auch „Wir sind [...] »Ausdruckswesen«, die ihrem Ausdruck eine Form zu geben vermögen. Unser Geist ist das Vermögen oder auch die Kraft zur – bildlichen oder begrifflichen – Gestaltung von Ausdrucksformen.“ Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer*, S. 31.

518 Cassirer GL, S. 196.

519 Cassirer GL, S. 197.

stets erweiterte und verfeinerte »Kunst des Umwegs«. Mehr und mehr lernt der Mensch, sich die Welt zu beseitigen, um die Welt an sich zu ziehen – und mehr und mehr verschmelzen ihm diese beiden einander entgegengesetzten Grundrichtungen des Wirkens zu einer einzigen, in sich einheitlichen Tätigkeit, deren beide Seiten, wie Ein- und Ausatmen, einander wechselseitig bedingen. Der Mensch muß in eine Welt des »Unwirklichen«, in eine Welt des Scheines und des Spieles zurückgehen, um in ihr und durch sie die Welt des Wirklichen zu erobern.⁵²⁰

Unser Geist ist also die vermittelnde Instanz zwischen den Bewusstseinsprozessen einerseits und den symbolischen Strukturen andererseits: Er macht unsere Erfahrung zu einer symbolischen, zugleich artikuliert er unsere individuellen Erfahrungen mit allgemeinen Symbolen und kann so auch unsere Bewusstseinsprozesse darstellen. Oswald Schwemmer betont im Anschluss an Cassirer, dass das Bewusstsein dem Leib zugehörig ist, der Geist hingegen im Zwischenreich von Mensch und Welt zu verorten ist.

„Geist ist kulturgebunden, Bewusstsein hingegen ist eine besondere Form der leiblichen Existenz. Bewusstsein ohne Geist ist eine Vollzugswirklichkeit, zur Darstellungswirklichkeit wird es nur durch den Geist: Nur durch die Verwendung von Symbolen können wir eine Darstellung dieser Vollzugswirklichkeit überhaupt versuchen.“⁵²¹

Die Entwicklung von symbolischen Ausdrücken und menschlichem Geist geht miteinander einher, beide bedingen sich gegenseitig. Symbole ermöglichen eine Bezugnahme auf unser leibliches Bewusstsein. Der Geist baut auf dem individuellen leiblichen Bewusstsein auf, er fügt sich durch die Verwendung bestehender Symbole zugleich in die bestehenden kulturellen Strukturen ein und entwickelt diese weiter. Vermöge der gemeinschaftlichen Symbole gelingt es dem Menschen, sein eigenes Bewusstsein zu übersteigen.⁵²² Denn indem wir uns externer Symbole bedienen, distanzieren wir uns in gewissem Sinne von uns selbst. Besonders deutlich wird dies am Beispiel der Sprache, ausdrücken können wir uns nur indem wir bestehende Worte verwenden. Mei-

⁵²⁰ Cassirer GL, S. 197.

⁵²¹ Oswald Schwemmer, *Kulturphilosophie*, S. 65. S. auch: „Die assoziative und reflexive Bewegung des Denkens ergibt sich zwar in dem Bewusstsein, aber nicht aus dem Bewusstsein der Denkenden heraus. Denken ist auf Formen des Erfassens und Ausdrucks angewiesen, die sich zwischen den Menschen in ihrem Umgang miteinander ergeben haben, die sich verfestigen und wieder umbilden. Dieses Geschehen ist ein kulturelles Geschehen zwischen den Menschen: ein öffentliches und dinglich verfasstes symbolisches Geschehen.“ Oswald Schwemmer, *Das Ereignis der Form*, S. 150.

⁵²² Vgl. Oswald Schwemmer, *Die kulturelle Existenz des Menschen*, S. 68.

ne Vorstellungen werden durch die bestehenden sprachlichen Strukturen geprägt.

Allerdings ist auch diese Trennung von Bewusstsein und Geist – wie schon die der verschiedenen Aspekte der Expressivität – eine rein theoretische. Die menschliche Existenz ist symbolisch und auch das Bewusstsein bedient sich immer schon verschiedenster Symbolismen. Es gibt keine vorsymbolischen, quasi reinen Erfahrungen, an denen der Geist nicht beteiligt ist. Trotz dieser Einschränkungen ist diese theoretische Unterscheidung sinnvoll, um die funktionelle Differenz zwischen leiblichem Bewusstsein und theoretischem Geist aufzuzeigen: Der Geist ist nicht nur eine Abstraktion unserer Erfahrungen, sondern diese Abstraktionen bilden selbst wiederum einen formenden Prozess, welcher unsere gestalteten Wahrnehmungen zu Vorstellungsbildern formt. Und genau diese Gestaltungsleistung des Geistes, diese Vermittlung zwischen der individuellen Erfahrung und den gemeinschaftlichen, kulturellen Formen wie etwa der Sprache ist es, die in Merleau-Pontys Philosophie fehlt. Zwar spricht auch Merleau-Ponty in seinen Werken an einigen Stellen vom menschlichen Geist, allerdings ist dieser für ihn eine Struktur des Bewusstseins, sozusagen dessen theoretische Seite.⁵²³ Dabei übersieht er, dass es zwischen dem Erfahrungsbewusstsein und dem symbolischen Bewusstsein einen Bruch und keine kontinuierliche Weiterentwicklung gibt. Denn indem wir von einer Vollzugs- zu einer Darstellungswirklichkeit übergehen, nehmen wir zugleich Abstand von unserem eigenen Erfahrungsbewusstsein. Mittels des Geistes vermögen wir uns von der Prozesshaftigkeit des Bewusstseins zu lösen und einzelne Aspekte des Erlebten zu repräsentieren. Merleau-Pontys Ausführungen zur Sprache bleiben bruchstückhaft, weil er das gestaltende geistige Zwischen – den sprechenden Menschen der sich im Sprechen selbst überschreitet – ausklammert.⁵²⁴

523 S. beispielsweise Merleau-Ponty SdV, S. 207, wo Merleau-Ponty sogar Cassirers Schrift „»Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart“ zitiert, sowie Merleau-Ponty iSSS, S. 168; PhW, S. 166.

524 Das Zusammenspiel von der Eigendynamik der Sprache und der Initiative des sprechenden Menschen ist ein sehr komplizierter Vorgang, den ich hier nicht im Detail untersuchen kann. Allgemein lässt sich bemerken, dass der Geist mehr als Interventionsgeschehen zu verstehen ist, welches durch die Eigendynamiken der Sprache sowie des Verhaltens allgemein überbrückt wird. (Vgl. dazu Oswald Schwemmer, *Das Ereignis der Form*, S. 77f). Und eben dieser „Impulsgeber“ Geist wird bei Merleau-Ponty nicht berücksichtigt.

Cassirers Ausführungen zum geistigen Zwischenreich weisen große Ähnlichkeit mit der von Merleau-Ponty beschriebenen schöpferischen Wahrnehmung auf. Beide beschreiben, dass die Erfahrung der Welt keine Abbildung des Gegebenen ist. Die gegebene Welt wird immer *als etwas* gesehen, also von uns gestaltet. Doch an dieser Stelle zeigt sich zugleich der grundlegende Unterschied zwischen Merleau-Pontys und Cassirers Philosophie: Cassirer geht es allein um die Gestaltungsleistungen des Geistes. Für ihn ist Gestaltung nicht wie bei Merleau-Ponty ein leibliches Verhalten zur Welt, sondern die geistige Strukturierung unserer Welterfahrung.

„Die verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur, die Sprache, die wissenschaftliche Erkenntnis, der Mythos, die Kunst, die Religion werden so, bei all ihrer inneren Verschiedenheit, zu Gliedern eines einzigen großen Problemzusammenhangs – zu mannigfachen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen *Eindrücke*, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen *Ausdrucks* umzubilden.“⁵²⁵

So wie Cassirer im hier angeführten Zitat den Begriff „Ausdruck“ verwendet, so geht es ihm insgesamt nicht um die Beschreibung der Schöpfung konkreter Ausdrücke der Erkenntnis, des Mythos oder der Kunst, sondern vor allem um die Entstehung geistiger Ausdrücke, um „geistige Taten“⁵²⁶. Er beschreibt nicht die Gestaltung eines Ornamentes in einer geschwungenen Linie, sondern verschiedene Möglichkeiten, als die wir einen vorhandenen Linienzug wahrnehmen können. Wenn Cassirer immer wieder den Zusammenhang zwischen Sinnlichem und Geistigem betont, dann meint er damit, „daß gerade die reine Funktion des Geistigen selbst im Sinnlichen ihre konkrete Erfüllung suchen muß und daß sie sie hier zuletzt allein zu finden vermag.“⁵²⁷ Denn der Gehalt des Geistes erschließt sich erst in seinen Äußerungen, um sich zu realisieren muss der Geist konkrete, sinnliche Ausdrucksformen finden. Sinn lässt sich nur ausdrücken und erfassen, wenn er sinnlich verkörpert ist.

Wenngleich beide Philosophen unter Berufung auf die Gestaltpsychologie von Gestalten und Formen sprechen, so meint Merleau-Ponty, dass die Wahrnehmungsgestalten selbst einen sinnlich-sinnhaften Charakter besitzen, während Cassirer damit geistige Formen beschreibt, die aus sinnlich-sinnhaften

525 Cassirer PsF 1, S. 10, Hervorhebung im Original.

526 Cassirer PsF 3, S. 101.

527 Cassirer PsF 1, S. 17.

Erlebnissen entstanden sind, dieses Sinnliche nur als „Vehikel“ für den geistigen Gehalt benutzen, selbst aber unsinnlich sind.

„In jedem sprachlichen »Zeichen«, in jedem mythischen oder künstlerischen »Bild« erscheint ein geistiger Gehalt, der an und für sich über alles Sinnliche hinausweist, in die Form des Sinnlichen, des Sicht-, Hör- oder Tastbaren umgesetzt. Es tritt eine *selbständige Gestaltungsweise, eine spezifische Aktivität des Bewußtseins* auf, die sich von aller Gegebenheit der unmittelbaren Empfindung oder Wahrnehmung unterscheidet, um sich dann doch ebendieser Gegebenheit selbst als Vehikel, als Mittel des Ausdrucks zu bedienen.“⁵²⁸

Aus diesem Grunde gibt es bei Cassirer auch keine Unterscheidung zwischen wahrnehmendem und ausdrückendem Verhalten, denn ihm geht es allgemein um den symbolischen Weltbezug der Menschen. Doch trotz der Trennung von Geist und Leben weist Cassirer immer wieder auf das „Wechselverhältnis“ von beiden hin, denn eine geistige Formung ist nur möglich, indem sie „in die Welt des Lebendigen eingreift und gleichsam immer wieder in sie zurücktaucht“⁵²⁹.

Ich möchte mit meiner Zusammenführung zeigen, dass sich beide Philosophien trotz der bestehenden Unterschiede in hervorragender Weise ergänzen können. Einerseits – und dies ist der Aspekt, auf den es mir in meiner Arbeit in erster Linie ankommt – kann der von Cassirer beschriebene symbolische Weltbezug des Menschen dabei helfen, Merleau-Pontys Philosophie um die von ihm ausgesparten geistigen Aspekte der menschlichen Existenz zu ergänzen. Andererseits – und dies kann in meiner Arbeit nur angedeutet werden – können Merleau-Pontys Beschreibungen des wahrnehmenden und ausdrückenden Verhaltens auch nützlich sein, um Cassirers Ausführungen des symbolischen Geistes in der leiblichen Existenz des Menschen zu konkretisieren.

528 Cassirer PsF 1, S. 40, Hervorhebung von mir, D.S. In seinen nachgelassenen Manuskripten bezeichnet Cassirer das Symbol als „Grundfunktion des Geistigen“. Cassirer ECN 4, S. 85.

529 Cassirer ECN 1, S. 30.

7.3 Die symbolische Struktur der Wahrnehmung

In einem kurzen Abschnitt der *Phänomenologie der Wahrnehmung* mit dem Titel „Der existentielle Untergrund der »Symbolfunktion« und die Struktur der Krankheit“ geht Merleau-Ponty auf den Zusammenhang von Symbolfunktion und Wahrnehmung ein. Er bemerkt, dass die „»Symbolfunktion« oder »Repräsentationsfunktion« [...] allerdings unseren Bewegungen mit zugrunde“ liegt, „doch ist sie nicht das Letzte, worauf die Analyse zurückführt, sie hat ihrerseits noch einen Boden, auf dem sie aufruht“.⁵³⁰ Dieses der Symbolfunktion Zuvorliegende ist für Merleau-Ponty die leibliche Erfahrung:

„Das Verhältnis zwischen Materie und Form ist ein solches, das die Phänomenologie ein Verhältnis der Fundierung nennt: die Symbolfunktion ruht auf dem Sehen gleichwie als ihrem Boden, nicht aber als wäre das Sehen ihre Ursache, sondern weil es jene Gabe der Natur ist, die der Geist in unverhoffter Weise zu nutzen berufen ist, um ihr einen radikal neuen Sinn zu geben, deren er aber zuvor erst einmal bedarf, nicht allein um sich zu inkarnieren, sondern um überhaupt zu sein. [...] Diese Dialektik von Form und Inhalt ist es, die wir zu restituieren haben, oder vielmehr, da die Idee einer »Wechselwirkung« noch ein Kompromiß mit dem Kausaldenken und die Formel eines Widerspruchs bleibt, haben wir das Milieu zu beschreiben, in dem ein solcher Widerspruch begreiflich wird, nämlich die Existenz, als die beständige Übernahme von Faktum und Zufall in eine Vernunft, die beiden zuvor und ohne beide selbst nicht existiert.“⁵³¹

Im Anschluss an dieses Zitat – wie auch sonst mehrfach in diesem Abschnitt – verweist Merleau-Ponty auf Ernst Cassirer sowie auf die Parallelen zwischen beider Philosophien. Er bemerkt, dass Cassirers Werk reich an phänomenologischen und existentiellen Analysen ist, „deren wir uns noch verschiedentlich zu bedienen haben werden“.⁵³² Doch während er sich ausgiebig bei Cassirers Philosophie „bedient“, versteift er sich zu sehr auf einen vermeintlichen Unterschied zwischen den Ansätzen. Merleau-Ponty betont immer wieder, dass die leibliche Erfahrung die Grundlage für die seines Erachtens sekundären reflexiven Leistungen darstellt.⁵³³ Demnach ist Wahrnehmen „ursprüngliches

530 Merleau-Ponty PhW, S. 152.

531 Merleau-Ponty PhW, S. 154f.

532 Merleau-Ponty PhW, S. 155, Anm. 63.

533 „Das Kantische Subjekt setzt eine Welt, doch um überhaupt eine Wahrheit behaupten zu können, muß das wirkliche Subjekt allererst eine Welt haben und zur Welt sein, und d.h. um sich und mit sich ein System von Bedeutungen tragen, deren Entsprechungen, Verhältnisse und wechselseitigen Anteile des Gebrauchs fähig sind, ehe sie der Expli-

Erkennen“.⁵³⁴ Diese ursprüngliche Wahrnehmung ist – und dies ist der zweite Teil der grundlegenden These in Merleau-Pontys Wahrnehmungsphilosophie – immer schon gestaltet. Diese Grundannahmen verteidigt er gegen die intellektualistische Tradition und letztlich auch gegen Cassirer, denn auch dieser „fällt“, so Merleau-Pontys Urteil, „offenbar auf einen Intellektualismus zurück“.⁵³⁵

In dieser Kritik missversteht Merleau-Ponty Cassirers Symbolfunktion allerdings zu sehr als eine geistige Leistung und berücksichtigt nicht dessen Unterscheidung von Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion. Die Ausdruckswahrnehmung zeichnet sich nach Cassirer gerade durch ein Zusammenfallen von Ding und Erscheinung aus, in ihr steht das Symbol „als ein unmittelbar Wirkliches, weil als ein unmittelbar Wirksames vor uns“⁵³⁶. Sie tritt vor allem im mythischen Weltverständnis auf: Der Linienzug steht hier nicht für etwas, wie dies bei einer mathematischen Funktion der Fall wäre, vielmehr *ist* er selbst dieses mythische Wahrzeichen. Die Wahrnehmung zeigt uns keine Dinge, „sondern sie ist Offenbarung eines Lebenszusammenhangs und eines Lebensganzen“⁵³⁷:

„Denn alle Wirklichkeit, die wir erfassen, ist in ihrer ursprünglichen Form nicht sowohl die einer bestimmten Dingwelt, die uns gegenüber- und entgegensteht, als vielmehr die Gewißheit einer lebendigen Wirksamkeit, die wir erfahren. Dieser Zugang zur Wirklichkeit aber ist uns nicht in der Empfindung, als sinnlichem Datum, sondern allein in dem Urphänomen des Ausdrucks und des ausdrucksmäßigen »Verstehens« gegeben. [...] Wirklichkeit könnte niemals aus der Wahrnehmung als bloßer Sachwahrnehmung gefolgert werden, wenn sie nicht in ihr, kraft der Ausdruckswahrnehmung, schon in irgendeiner Weise beschlossen läge und sich hier in einer durchaus eigentümlichen Weise manifestierte.“⁵³⁸

Diese vorreflexive Erfahrung, die ausdrücklich nicht auf Urteilsakten beruht, ist für Cassirer die Grundlage der Auseinandersetzung mit der Welt. Nach Cassirer ist auch der Mythos „in einer originären Weise des Wahrnehmens“

kation bedürfen.“ Merleau-Ponty PhW, S. 157.

534 Merleau-Ponty PhW, S. 66.

535 Merleau-Ponty PhW, S. 155, Anm. 63.

536 Cassirer SSSP, S. 254. Vgl. ausführlich dazu Kapitel 6.3.

537 Cassirer ECN 4, S. 9.

538 Cassirer PsF 3, S. 82. Cassirer betont auch, „daß selbst den Worten unserer hochentwickelten Sprache noch immer ein bestimmter Ausdruckscharakter, ein »physiognomischer« Charakter innewohnt“. Cassirer SSSP, S. 262.

fundiert, so wie jedes „theoretische Weltbild“ in Wahrnehmungserlebnissen wurzelt.⁵³⁹ Sowohl Cassirer als auch Merleau-Ponty sprechen hier von der Wahrnehmung als „Wahrnehmung“.⁵⁴⁰ Beide berufen sich auf die grundlegende Überzeugung der Gestalttheorie, wonach bereits im Wahrnehmen Strukturierungen vorausgesetzt werden und nicht erst einer intellektuellen Synthese bedürfen.

Die Ausdruckswahrnehmung ist also genau der „Boden“ der Symbolfunktion den Merleau-Ponty bei Cassirer übersieht.⁵⁴¹ Als „Grenzphänomen“⁵⁴² bildet die Ausdruckswahrnehmung den Beginn der Symbolfunktion, ihre Gestalten sind aber noch nicht in vollem Umfang symbolisch, da die Ausdrucksfunktion den Unterschied von Präsentierendem und Repräsentiertem nicht kennt. Die von Merleau-Ponty beschriebene ursprüngliche Wahrnehmung entspricht also in weiten Teilen Cassirers Ausdruckswahrnehmung – eine Nähe, die Merleau-Ponty nicht gesehen hat oder nicht sehen wollte, auch wenn Cassirers Einfluss in seinen Texten an vielen Stellen nachweisbar ist.⁵⁴³ So übernimmt Merleau-Ponty mehrere Cassirersche Begriffe, vor allem um die ursprüngliche Verbundenheit von Inhalt und Form zu beschreiben:

„Es gilt, als allen bedeutungsgebenden Akten des thetischen und theoretischen Denkens vorgängig, die Ausdruckserlebnisse, als allem Zeichen-Sinn vorgängig den Ausdrucks-Sinn, als aller Subsumtion von Inhalten unter Formen vorgängig die symbolische »Prägnanz« der Form im Inhalt zu erkennen.“⁵⁴⁴

539 Cassirer PsF 3, S. 68; vgl. auch S. 136f.

540 Cassirer ECN 1, S. 119. Merleau-Ponty PhW, S. 345. Bei Cassirer findet sich die Stelle im ersten Band der Nachlassschriften, Merleau-Ponty konnte diese Passage also nicht kennen.

541 Auf die Nähe der beiden Ansätze in diesem Punkt sowie das Leugnen der starken Ähnlichkeiten seitens Merleau-Ponty hat bereits Lena Viebrock hingewiesen. Vgl. Lena Viebrock, *Symbolische Prägnanz und inkarnierter Sinn in der Frage nach dem Leib*, S. 38ff.

542 Vgl. Kapitel 6.3.

543 Lena Viebrock hat zu Recht bemerkt, dass Merleau-Ponty die Gedanken Cassirers teilweise wörtlich aufgreift. Cassirer spricht der Ausdruckswahrnehmung eine „eigentümliche »Flüssigkeit«“ (PsF 3, S. 67), eine „Fluidität“ (PsF 3, S. 79) zu; Merleau-Ponty beschreibt die ursprüngliche Wahrnehmung als „Fluß sich in Simultaneität wie in Sukzession wechselseitig einander implizierender und explizierender Erfahrungen“ (PhW, S. 327). Vgl. Lena Viebrock, *Symbolische Prägnanz und inkarnierter Sinn in der Frage nach dem Leib*, S. 43.

544 Merleau-Ponty PhW, S. 338f. S. auch folgende Formulierung: „Jede Empfindung geht schon schwanger [frz.: est prégnante] mit einem Sinne“, PhW, S. 345. Vgl. auch PrW, S. 26; SuU, S. 275. Krois weist darauf hin, dass diese Beziehung zu Cassirer in der

Bei Merleau-Ponty kommt der materiellen Seite der Erfahrung aber weitaus mehr Bedeutung zu als bei Cassirer, denn Ersterer befasst sich ausführlich mit dem Leib und dessen zentraler Rolle für die Entstehung von Sinn im leiblichen Verhalten. Allerdings entgeht ihm durch seine Fokussierung auf den Leib sowie durch seine vorschnelle Verurteilung von Cassirer als „intellektualistisch“ ein zentraler Aspekt unserer Welterfahrung. Denn Merleau-Ponty übernimmt zwar die Beschreibung der untrennbaren Einheit von Inhalt und Form von Cassirer und der Gestalttheorie. Gleichzeitig ordnet er jedoch die Symbolfunktion der ursprünglichen Erfahrung nach.

„Mein Leib hat seine Welt oder begreift seine Welt, ohne erst den Durchgang durch »Vorstellungen« nehmen oder sich einer »objektivierenden« oder »Symbol-Funktion« unterordnen zu müssen.“⁵⁴⁵

Dadurch kann er aber nicht erklären, wie die Gestaltungsleistung der ursprünglichen Erfahrung möglich ist. Nur wenn die symbolische Struktur unseres Weltbezuges berücksichtigt wird, kann beschrieben werden, *wie* wir im Wahrnehmen gestalten, *wie* wir unseren Erfahrungen einen Sinn zu geben vermögen und einen Wahrnehmungsstil ausbilden. Cassirer hat das Konzept der symbolischen Prägnanz eingeführt, um diese immanente Gliederung der Wahrnehmung, diese stets schon in ihr liegende Verbindung von Form und Inhalt zu beschreiben.⁵⁴⁶ Wenn die Symbolfunktion jedoch nicht als der Wahrnehmung immanent, sondern vielmehr als an die Wahrnehmung anschließendes intellektuelles Vermögen betrachtet wird, so werden die Gestaltungsleistungen der Wahrnehmung zu einem unerklärlichen Phänomen. Weil Merleau-Ponty Symbolisierungen zu sehr als theoretische Gestaltungen versteht, kann er das Potential von Cassirers symbolischer Prägnanz nicht für seine Ausführungen fruchtbar machen. Dadurch verschenkt er die Möglichkeit, die der

deutschen Übersetzung von Merleau-Pontys Texten verloren geht. John Michael Krois, „Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen“, S. 39, Anm. 27.

545 Merleau-Ponty PhW, S. 170.

546 Vgl. dazu eine Stelle aus dem Nachlass Cassirers: „Allgemein verstehen wir hierbei unter Ausdruckswert das Phaenomen der immanenten Transzendenz – das Hinauswachsen, Hinausweisen jeder Wahrnehmung über sich selbst – aber nicht auf einen jenseitigen ‚Gegenstand‘ »an sich«, sondern auf eine Totalität, die sich unmittelbar in ihr darstellt. Jede Wahrnehmung ‚besagt‘, bedeutet nicht nur sich selber, sondern eine solche Totalität – sie ist in sie gleichsam eingebettet / praegnans totius – und diese ihre ‚Praegnanz‘ gehört notwendig zu ihrem Wahrnehmungscharakter.“ Cassirer ECN 4, S. 7.

Wahrnehmung wesenhafte Gestaltung näher erklären und beschreiben zu können und sie nicht bloß als Faktum zu konstatieren.

Cassirers Symbolfunktion ist aber nicht auf die Beschreibung der Ausdruckswahrnehmung beschränkt, sondern umfasst alle Formen der Welterfahrung. Denn all unsere Wahrnehmungen – also auch jene abstrakten, die komplexere Kognitionen benötigen – beruhen auf derselben Symbolfunktion, denn sie alle sind aus der Ausdrucksfunktion hervorgegangen.⁵⁴⁷ Der Unterschied der Ausdruckswahrnehmung zur Darstellungs- und Bedeutungswahrnehmung besteht darin, dass das Wahrgenommene nicht mehr nur präsent ist, sondern zugleich eine Repräsentation. Indem sie für etwas anderen stehen, erhalten die flüssigen Gestalten der Ausdruckswahrnehmung eine feste Struktur. Der Name oder das Bild eines Gottes ist eine Repräsentation – der Gott ist nicht in dem Bild präsent, sondern er wird damit dargestellt.⁵⁴⁸

„Suchen wir den Ursprung dieser Absetzung, dieser Differenzierung und Gliederung aufzuweisen, so sehen wir uns über das Gebiet des Ausdrucks in das der Darstellung, über die geistige Region, in welcher der Mythos vor allem heimisch ist, in die Region der Sprache hinausgewiesen. Erst im Medium der Sprache beginnt die unendlich mannigfache, die hin und her wogende Vielgestalt der Ausdruckserlebnisse sich zu fixieren; erst in ihm gewinnt sie »Gestalt und Namen«.“⁵⁴⁹

Auch diese komplexeren Formen der Wahrnehmung, die das aktuell Wahrgenommene mit vergangenen Wahrnehmungen verbinden, kann Merleau-Ponty in seiner Philosophie nicht beschreiben. Er geht nicht darauf ein, dass Wahrnehmungen nur dadurch einen Sinn besitzen, weil wir sie auf bereits Gesehenes beziehen, weil wir also über Symbole und Imaginationen verfügen. Symbolisches Denken ermöglicht es, zwischen aktuellen und vergangenen Wahrnehmungen Bezüge herzustellen und zu beschreiben, wie diese Erkenntnisse wiederum unsere Wahrnehmungen formen. Oswald Schwemmer schreibt zusammenfassend:

547 „Denn wieder tritt jetzt in aller Schärfe hervor, daß die »Ausdrucksfunktion« ein echtes Urphänomen ist, das auch im Aufbau des theoretischen Bewußtseins und der theoretischen »Wirklichkeit« sich in seiner Ursprünglichkeit und in seiner unvertauschbaren Eigenheit behauptet.“ Cassirer PsF 3, S. 98; s. auch S. 68f und ECN 4, S. 11.

548 Vgl. Cassirer PsF 3, S. 102f.

549 Cassirer PsF 3, S. 86.

„Alles, was wir sehen, hören und auf sonst eine Weise wahrnehmen, sehen, hören und nehmen wir wahr durch das hindurch, das wir gesehen, gehört und überhaupt wahrgenommen haben.“⁵⁵⁰

Merleau-Ponty berücksichtigt jedoch nicht die Rolle des theoretischen Bewusstseins für die Formung unserer aktuellen Wahrnehmungen. Zwar thematisiert er in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* die Erinnerung, beschreibt sie aber nur als eine Tätigkeit, die sich von der Tätigkeit des Wahrnehmens unterscheidet, ihr aber dennoch vergleichbar ist insofern beides schöpferische Akte sind. Erinnern ist für Merleau-Ponty vor allem ein leiblicher Vorgang des erneut Durchlebens. Unser Zugang zur Vergangenheit verläuft nach seiner Beschreibung nicht über explizite Vorstellungen, sondern durch die leibliche Erfahrung, die durch eine Aktualisierung wieder gegenwärtig wird.

„Sich erinnern heißt nicht, das Bild einer an sich vorhandenen Vergangenheit aufs neue in den Blick des Bewußtseins bringen, sondern sich in den Horizont der Vergangenheit versenken und Schritt für Schritt die in ihm sich verknüpfenden Perspektiven entfalten, bis die Erfahrungen, die sie enthält, gleichsam neuerlich an ihrem zeitlichen Ort erlebt sind.“⁵⁵¹

Dabei anerkennt er aber nicht die Rolle der Symbole und Imaginationen bei unseren aktuellen Wahrnehmungen. Er sieht nicht, dass die Struktur unseres Zur-Welt-seins symbolisch ist, weil die Wahrnehmung *von etwas als etwas* eben immer eine Referenz benötigt. Dies zeigt sich von den einfachsten Wahrnehmungen bis hin zur sprachlichen Vorprägung unserer Wahrnehmung; denn auch wahrnehmend bewegen wir uns in einer instituierten Sprachwelt. Cassirer hat immer wieder darauf hingewiesen, dass die Kontinuität der verschiedenen Arten unseres Weltbezugs auf der grundlegenden Symbolfunktion des Ausdrucks beruht.⁵⁵² Merleau-Ponty hingegen kann die Gestaltungen der Wahrnehmung nicht genauer beschreiben, weil er die ihnen immanente Symbolfunktion nicht berücksichtigt. Er erkennt nicht, dass das „was man gemein- hin »sinnliche« Wahrnehmung nennt, in Wahrheit »symbolische« Wahrneh-

550 Oswald Schwemmer, *Das Ereignis der Form*, S. 104.

551 Merleau-Ponty PhW, S. 42.

552 „Der Versuch, die primäre Funktion des Ausdrucks durch andere, »höhere« Funktionen zu ersetzen – mag es sich dabei nun um intellektuelle oder um ästhetische Funktionen handeln –: Dieser Versuch führt überall nur zu unvollkommenen Surrogaten, die das, was von ihnen verlangt wird, nie und nimmer leisten können. Solche »höheren« Funktionen können nur wirksam werden, sofern sie die Urschicht des Ausdruckserlebnisses in seiner schlechthin originären und originalen Form bereits voraussetzen.“ Cassirer PsF 3, S. 98.

mung ist⁵⁵³, oder – um es ein wenig vorsichtiger als Cassirer zu formulieren – sich die sinnliche Wahrnehmung als symbolische Wahrnehmung zumindest genauer beschreiben lässt. Deshalb aber bleiben Merleau-Pontys Ausführungen unserer schöpferischen Wahrnehmung oft ungenügend und unkonkret.

7.4 Der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Ausdruck

Anhand der Ausführungen von Ernst Cassirer und Susanne Langer habe ich deutlich gemacht, dass sowohl unsere Wahrnehmung als auch unser Ausdrucksverhalten symbolisch strukturiert sind und dass durch die Beschreibung der Symbolisierungen auch das Zusammenspiel von Wahrnehmung und Ausdruck verstanden werden kann. Abschließend möchte ich nun noch einmal den grundlegenden Unterschied zwischen Wahrnehmungs- und Ausdrucksverhalten thematisieren. Denn Merleau-Ponty selbst geht nicht darauf ein, dass die Sinnstiftung jeweils auf verschiedene Art funktioniert. Dies wird besonders deutlich, wenn er die Parallelen beider Verhaltensweisen betont:

„Jede Wahrnehmung und jedes Handeln, das jene voraussetzt, kurz, jede Ausübung unseres Leibes ist schon *ursprünglicher Ausdruck*; das heißt, nicht die sekundäre und abgeleitete Arbeit, die das zum Ausdruck Gebrachte durch fertige Zeichen ersetzt, deren Sinn und Anwendungsregel anderswoher stammen, sondern erst die Operation, die die Zeichen überhaupt zu Zeichen macht, läßt das Ausgedrückte in ihnen wohnen; und zwar nicht unter der Bedingung vorgängigen Konvention, sondern durch die Eloquenz ihrer eigenen Anordnung und durch ihre Konfiguration pflanzt sie einen Sinn ein dort, wo vorher noch keiner war; und weit davon entfernt, sich im Augenblick zu erschöpfen, wo sie statthat, eröffnet sie ein Feld, inauguriert sie eine Ordnung, gründet sie eine Institution oder eine Tradition ...“⁵⁵⁴

Zwar deutet Merleau-Ponty in *Die Prosa der Welt* an, dass die Wahrnehmung nur einen flüchtigen Sinn besitzt, wohingegen eine ausdrückliche Formulierung bestrebt ist „einen Sinn neu zu erfassen, zu verinnerlichen und wirklich zu besitzen, der sich in der Wahrnehmung verflüchtigt, so wie er in ihr ent-

553 Cassirer ECN 4, S. 18.

554 Merleau-Ponty Prosa, S. 98, Hervorhebung im Original. Diese Auffassung zeigt sich bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wenn Merleau-Ponty auch der Wahrnehmung eine „sedimentierte »Geschichte«“ zuspricht, PhW, S. 450.

steht“. Die Wahrnehmung kann die konstituierte Welt nur „re-konstituieren“ denn ihre Sprache ist stumm (frz.: *langage muet*). Die Menschen streben jedoch danach, die Welt der Erfahrungen im Ausdrücken „hervorbringen zu wollen“. ⁵⁵⁵ Ein Ausdruck ist für ihn zugleich „Übersetzung“ und „Überschreitung“ ⁵⁵⁶ des Wahrgenommenen, doch Merleau-Ponty beschreibt nicht worin diese Überschreitung liegt, wodurch sich Ausdruck und Wahrnehmung im Detail voneinander unterscheiden. Er thematisiert nicht ausreichend, dass sich durch die kohärente Verformung des Wahrgenommenen zugleich dessen Struktur ändert. Schwemmer hat diesen Unterschied hervorgehoben, indem er betont, dass diese verschiedenen Strukturen zwar „in einem dynamischen Zusammenhang stehen und auf eine durchaus bestimmte Weise in einem Folgeverhältnis stehen“, dass wir es aber mit „nicht aufeinander abbildbaren Strukturen zu tun haben“. ⁵⁵⁷ Unsere Wahrnehmungen sind zwar kreative Gestaltungen, doch darin sind sie immer auch eine Reaktion auf die uns umgebende Welt – Wahrnehmungen gibt es nicht ohne ein Etwas, das wahrgenommen wird. Unsere Ausdrücke hingegen, sobald sie über spontane Reaktionen wie etwa einen Schrei vor Schmerz hinausgehen, sind keine rein leiblichen Reaktionen. Insbesondere künstlerische Ausdrücke greifen auf verschiedenste kulturelle Entwicklungen zurück und nehmen dadurch zugleich eine distanzierte Perspektive auf die unmittelbare Umgebung ein. Unser Ausdrucksverhalten ist zwar eine Antwort auf unsere Wahrnehmungen, doch die Gestaltung unserer Ausdrücke ist stärker von uns gesteuert als die der Wahrnehmungen. Im Ausdrücken können wir entscheiden was wir formulieren, eine Wahrnehmung

555 Alle Zitate Merleau-Ponty Prosa, S. 141f.

556 „Der bildliche Ausdruck nimmt jene Gestaltung der Welt auf, die in der Wahrnehmung begonnen hat, und überschreitet sie.“ Merleau-Ponty Prosa, S. 82. Vgl. auch Vorlesungen, S. 65f: „So sagt das dichterische Wort [frz.: *la parole littéraire*] die Welt in dem Maße, in dem sie durch jemanden erlebt wurde. Doch gleichzeitig wird sie durch das Wort [frz.: *la parole littéraire*] verwandelt und als dessen Ziel gesetzt.“ Die kurz darauf folgende Ergänzung – „*parler ou écrire, c’est bien traduire une expérience, mais qui ne devient texte que par la parole qu’elle suscite*“ – fehlt leider in der deutschen Übersetzung.

557 Oswald Schwemmer, *Das Ereignis der Form*, S. 85. In Bezug auf Cassirer schreibt Schwemmer auch: „Die gestaltende Sicht, die sich im Kunstwerk verwirklicht, verbleibt nicht nur ein Sehen. Im Prozeß der Gestaltung, im Sinn des sinnlichen Ausdrucks der anfänglichen Vision, formt sich auch diese Vision selbst erst zu dem, was sie am Ende als verwirklichte Gestalt ist. In diesem Gestaltungs- und Verwirklichungsprozeß entstehen sozusagen zwei verschiedene Wirklichkeiten: die Wirklichkeit des Sehens oder auch des Sehenden und die Wirklichkeit des Werkes.“ Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer*, S. 231.

hingegen ist immer nur eine Interpretation des Gegeben. Die in der Wahrnehmung stattfindende Gestaltung ist keine irgendwie intendierte Tätigkeit, sondern ein „leibliches Geschehen“⁵⁵⁸, welches uns mehr oder weniger bewusst ist.

Um diesen strukturellen Unterschied zu beschreiben, können wir die in Kapitel 3.5 eingeführte Differenzierung von Ausdrucksbedeutung und Wahrnehmungssinn wieder aufnehmen: Es kann nicht zwischen einer Wahrnehmung und ihrem Wahrnehmungsinhalt getrennt werden, denn die eigenen Wahrnehmungen geben sich „derart objektiv, daß sie ihre Machart verbergen“.⁵⁵⁹ Ausdrücke hingegen besitzen eine Materialität, welche vom Inhalt getrennt betrachtet werden kann. Zwar bedarf auch jede Repräsentation der Präsenz von etwas sinnlich Wahrnehmbaren – wie etwa einem gesprochenen oder geschriebenen Wort – doch trotz dessen besteht ein grundlegender Unterschied zwischen beiden Aspekten, wie auch Cassirer betont:

„Aber sowenig sich in der tatsächlichen Wirklichkeit der Sprache der sinnliche Ausdruckscharakter und das logische Bedeutungsmoment voneinander abtrennen lassen, so ist doch der rein *funktionelle* Unterschied, der zwischen beiden besteht, unverkennbar. Jeder Versuch, das zweite Moment in das erste aufzulösen oder es genetisch aus ihm ableiten zu wollen, bleibt vergeblich.“⁵⁶⁰

Im Gegensatz zur Wahrnehmung machen Ausdrücke den symbolischen Weltbezug in einer Formulierung zugänglich und deshalb auch nachvollziehbar. Bedeutung gibt es eben nicht schon dort, „wo wir die Gegebenheiten der Welt einer »kohärenten Verformung« unterziehen“⁵⁶¹, wie Merleau-Ponty schreibt, sondern eine sichtbare und relativ beständige Bedeutung gibt es erst dann, wenn die kohärente Verformung in einem Ausdruck formuliert wird. Nur Ausdrücke machen die individuelle Stilisierung der Welt auch als Verformung sichtbar. Nur in einem Ausdruck kann die von Sinn durchtränkte Erfahrung zur ausdrücklichen Bedeutung werden.

Dies heißt zugleich, dass der Sinn von etwas Wahrgenommenem wechselhaft sein kann, er hängt im wörtlichen Sinne von unserer Perspektive ab; die Bedeutung eines Ausdrucks hingegen steht relativ fest. Der Sinn der Wahrnehmung ist also individuell und veränderbar, während die Ausdrucksbedeu-

558 Oswald Schwemmer, *Das Ereignis der Form*, S. 111.

559 Lambert Wiesing, *Phänomene im Bild*, S. 73.

560 Cassirer PsF 3, S. 124, Hervorhebung im Original.

561 Merleau-Ponty Prosa, S. 81.

tung interindividuell und relativ fixiert ist. Aus diesem Grund spricht László Tengelyi im Anschluss an Husserl – „aber nicht mehr ganz im Geiste Husserls, sondern eher schon in Anknüpfung an Merleau-Ponty und Richir“ – bezüglich des Ausdrucks von einer „Sinnstiftung“, in der Wahrnehmungserfahrung hingegen von einer „Sinnbildung“.⁵⁶² Auch in der Wahrnehmung werden Sinnverhältnisse geschaffen, eine Stiftung findet aber erst im Ausdrücken statt. Schöpferische Ausdrücke können unseren Horizont vergrößern; indem wir neue Symbole kennenlernen, erweitern wir sowohl unsere Interpretationsmöglichkeiten der Welt – der Blick des Künstlers zeigt uns, wie wir etwas auf andere Weise sehen können – wie auch das Spektrum unserer eigenen Ausdrucksweisen.

Der ungenaue Bedeutungsbegriff – der vor allem leiblich konzipiert ist – führt also auch dazu, dass Merleau-Ponty die grundlegenden Unterschiede zwischen Wahrnehmungen und Ausdrücken nicht benennen kann. Dadurch gehen einerseits die Details zweier unterschiedlicher Phänomene verloren, andererseits bleibt so, wie wir gesehen haben, die zentrale Darstellungsfunktion symbolischer Ausdrücke, deren Repräsentationen ein vom Material in gewissem Maße unabhängiges Eigenleben entwickeln können, unberücksichtigt.

7.5 Wahrnehmung und Ausdruck im Spätwerk

Meine Arbeit konzentriert sich auf die Werke der frühen und mittleren Schaffensphasen Merleau-Pontys. Diese Einschränkung ist nicht allein dem begrenzten Umfang geschuldet – obwohl eine Ausdehnung der Thematik auf alle Werke des französischen Phänomenologen mit Sicherheit den Rahmen sprengen würde – sondern vor allem inhaltlichen Gründen. Denn obwohl einige Themen und Fragestellungen im gesamten Werk Merleau-Pontys immer wieder aufgegriffen werden, so ändert sich seine Herangehensweise im Spätwerk grundlegend und auch seine zentralen Begriffe erhalten eine nochmalige Bedeutungsverschiebung. Um dies aufzuzeigen, möchte ich an dieser Stelle einen kurzen Ausblick auf die späten Werke werfen und darauf eingehen, inwiefern die Themen Wahrnehmung und Ausdruck weiterhin im Fokus von

⁵⁶² László Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, S. 193, vgl. auch S. 18ff.

Merleau-Pontys Untersuchungen stehen. Es geht hier aber nicht darum das Spätwerk selbst zu untersuchen, sondern lediglich darum anzudeuten, wie die Betrachtung des menschlichen Zur-Welt-seins dort fortgesetzt und gleichzeitig verändert wird.

Zentrales Werk der letzten Schaffensphase ist *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, welches durch den plötzlichen Tod des Philosophen Fragment geblieben ist.⁵⁶³ Die posthum veröffentlichten Arbeitsnotizen zeigen Ansätze und vermitteln Ideen, geben jedoch keine ausgeführten Überlegungen und Beschreibungen. Vieles wird nur in Ansätzen skizziert und lässt großen Raum für Spekulationen. Wichtig für diese Schaffensperiode ist deshalb ebenfalls der letzte zu Lebzeiten von Merleau-Ponty veröffentlichte Aufsatz „Das Auge und der Geist“, welcher Teile der Gedanken aus *Das Sichtbare und das Unsichtbare* genauer ausführt sowie der anlässlich Husserls 100. Geburtstag geschriebene Aufsatz „Der Philosoph und sein Schatten“.

Merleau-Ponty nimmt in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* eine kritische Position zu seinen frühen Werken ein, deutlich geht er in erster Linie mit der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ins Gericht. Seiner Ansicht nach ist sein frühes Werk noch zu sehr einer Bewusstseinsphilosophie verhaftet, weil er dort zwischen Bewusstsein und Objekt unterschieden hat.⁵⁶⁴ Deshalb wird der Leib der *Phänomenologie der Wahrnehmung* in der Spätphilosophie radikalisiert, er wird nun als „aus demselben Fleisch [...] wie die Welt“⁵⁶⁵ gedacht, im Fleisch (frz.: chair)⁵⁶⁶ sind nach Merleau-Ponty Leib und Welt verflochten.

„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

563 Nach der Antrittsvorlesung am Collège de France 1953 veröffentlicht Merleau-Ponty neben einigen Aufsätzen sowie der politischen Schrift *Die Abenteuer der Dialektik* in den 1950er Jahren keine großen Werke. Die systematische Arbeit an *Das Sichtbare und das Unsichtbare* beginnt er erst 1959, die thematische Neuorientierung hin zum Spätwerk vollzieht sich also während mehrerer Jahre.

564 Vgl. Merleau-Ponty SuU, S. 237, 257.

565 Merleau-Ponty SuU, S. 313.

566 Der Begriff „chair“ taucht gelegentlich auch in Merleau-Pontys früheren Schriften auf, vgl. etwa MWdD, S. 75. Dort wird er zumeist verwendet, um die Unterscheidung zwischen „Leib“ und „Körper“ anzudeuten und deshalb im Deutschen mit „Leib“ übersetzt. Eine terminologische Fixierung des „chair“ als eigene Seinsart findet erst in den späten Werken statt. In dieser späten Verwendung wird der Begriff im Deutschen mit „Fleisch“ übersetzt.

ein wechselseitiges Eingelassensein und Verflochtensein des einen ins andere.“⁵⁶⁷

Der etwas seltsam anmutende Begriff „Fleisch“ soll ausdrücken, dass es sich hier nicht um ein Subjekt oder einen Gegenstand handelt, Fleisch „ist nicht substantiell zu denken, sondern funktional“⁵⁶⁸. Fleisch ist der Treffpunkt, das Ineinander von Leib und Welt. Die vermeintliche Trennung von Geistigem und Sinnlichem ist sowohl *durch* das leibliche Zur-Welt-sein, als auch *im* Leib selber aufgehoben. Fleisch ist zu verstehen als „formendes Milieu für Objekt und Subjekt“⁵⁶⁹.

„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, um vom Wasser, von der Luft, von der Erde oder vom Feuer zu sprechen, d.h. im Sinne eines *generellen Dinges*, auf halbem Wege zwischen dem raum-zeitlichen Individuum und der Idee, als eine Art inkarniertes Prinzip, das einen Seinsstil überall dort einführt, wo ein Teil davon zu finden ist. Das Fleisch ist in diesem Sinne ein »Element« des Seins.“⁵⁷⁰

Das Fleisch ist das grundlegende Prinzip für die Verbindung von menschlichem Leib und Welt. In der Charakterisierung als immer schon bestehende Verflechtung von Leib und Welt übernimmt das Fleisch bei Merleau-Ponty damit eine ähnliche Rolle wie die symbolische Präganz bei Ernst Cassirer.⁵⁷¹ Zugleich geht Merleau-Ponty aber einen entscheidenden Schritt über Cassirers Ausführungen hinaus, indem er im Fleisch zugleich die Materialisierung dieser Verbindung mitdenkt. Während Cassirer mit der symbolischen Präganz die Verwobenheit von Sinnlichkeit und Sinn, also die immanente Gliederung der Wahrnehmung beschreibt⁵⁷², ist Merleau-Pontys Fleisch nicht nur Gliederung, sondern – wie auch der Begriff selbst deutlich macht – ein inkar-

567 Merleau-Ponty SuU, S. 182. S. auch „Wenn man sagt, daß die wahrgenommene Sache leibhaft [frz.: en personne, dans sa chair] erfaßt wird, so ist dies wörtlich zu nehmen: das Fleisch des Sinnlichen, jene dichte Körnigkeit, die das Erkunden beendet, jenes Optimum, das es abschließt, spiegeln meine eigene Inkarnation wider und bilden ihr Gegenstück.“ Merleau-Ponty PuSch, S. 254.

568 Bernhard Waldenfels, „Maurice Merleau-Ponty“, S. 26.

569 Merleau-Ponty SuU, S. 193.

570 Merleau-Ponty SuU, S. 183f, Hervorhebung im Original.

571 Merleau-Ponty selbst spricht von der Präganz (frz.: *prégnance*) als dem Fleisch (SuU, S. 267), beruft sich dabei aber nicht auf Cassirer, sondern auf Egon Brunswik, der den Begriff für die Gestaltwahrnehmung verwendet hat, sowie auf den „*praegnans futuri*“ von Leibniz, auf den sich wiederum auch Cassirer bezieht.

572 Vgl. Cassirer PsF 3, S. 231.

niertes Prinzip. Fleisch ist erfahrene und gelebte Materialität, es ist der Treffpunkt von Leib und Welt.⁵⁷³

Wie zuvor mit dem Ausdrucksphänomen versucht Merleau-Ponty nun mit dem Konzept des Fleisches das Zwischen von Mensch und Welt zu erfassen. Im Nachhinein bewertet er seine Untersuchungen zum Ausdruck als nicht ausreichend, weil sie nicht genügen um „uns die bisher stumm gebliebene Welt zur Sprache bringen“⁵⁷⁴ zu können. Um die ursprüngliche Verbindung von Mensch und Welt zu beschreiben reicht es nicht aus, allein den Leib oder den Ausdruck zu betrachten. Merleau-Ponty versucht nun, seine Untersuchungen noch grundlegender anzusetzen, „seine eigenen Anfänge radikaler zu wiederholen“⁵⁷⁵ und das Sein zu beschreiben an dem der Leib teilhat und von dem sich der Ausdruck abhebt. Dieses „wilde“ und „rohe“ Sein⁵⁷⁶ bildet die Basis für Leib und Ausdruck, welche Merleau-Ponty eben auch als „Fleisch“ bezeichnet. Das Fleisch ist nicht auf einen Menschen begrenzt, es bildet das fundierende Prinzip von Merleau-Pontys Ontologie.

Um dieses wilde Sein zu beschreiben, muss neben dem Sichtbaren auch das Unsichtbare mitgedacht werden.⁵⁷⁷ Deshalb kann dieser Seinssinn der Welt nicht direkt beschrieben werden – Ontologie kann es immer nur als indirekte Ontologie geben – und dem Sein im Seienden nur auf indirekte Weise nachgegangen werden. Nach Merleau-Ponty ist der Seinssinn als eine Art ontologisches Medium zu verstehen, welches wir nur verstehen können wenn es uns gelingt, zugleich wahrzunehmen und zu unserer Wahrnehmung eine Distanz einzunehmen.

„Noch einmal: das Fleisch, von dem wir sprechen, ist nicht die Materie. Es ist das Einrollen des Sichtbaren in den sehenden Leib, des Berührbaren in den berührenden Leib, das sich vor allem dann bezeugt, wenn der Leib sich selbst sieht und sich selbst berührt, während er gerade dabei ist, die Dinge zu

573 Christian Bermes hat bereits auf die Gemeinsamkeiten Cassirers und Merleau-Pontys in diesem Punkte hingewiesen, betont aber auch den grundlegenden Unterschied: Für Cassirer sind die geistigen Leistungen zwar in sinnlichen Gehalten vermittelt, werden aber dennoch als geistig-unsinnliche Leistungen gedeutet; für Merleau-Ponty hingegen ist das „Prägnante schlechthin [...] der wahrnehmende Leib, der ontologisch gewendet ein Fall der Prägnanz und damit ein Element des Seins ist, das Merleau-Ponty »Fleisch« nennt.“ Christian Bermes, „Medialität – anthropologisches Radikal oder ontologisches Prinzip?“, S. 55, Anm. 56.

574 Merleau-Ponty *Kand*, S. 109.

575 Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, S. 114.

576 Merleau-Ponty *SuU*, S. 215.

577 S. Merleau-Ponty *SuU*, S. 158.

sehen und zu berühren, sodaß er gleichzeitig *als* berührbarer zu ihnen hinabsteigt und sie *als* berührender alle beherrscht und diesen Bezug wie auch jenen Doppelbezug durch Aufklaffen oder Spaltung seiner eigenen Masse aus sich selbst hervorholt.⁵⁷⁸

In diesem Zusammenhang führt Merleau-Ponty immer wieder das Beispiel der einander berührenden Hände an. Im Moment der Berührung ist die Hand einerseits Teil der Welt – sie ist berührbar – und zugleich Teil des Leibes, denn sie wird gespürt. Um diese Überkreuzung im Sehen zu veranschaulichen und zu zeigen, wie sich „das Sehen aus der Mitte der Dinge heraus vollzieht oder ereignet“⁵⁷⁹, entwickelt Merleau-Ponty die schon in *Die Prosa der Welt* herausgearbeitete Sichtbarkeit des Bildes weiter:

„Ein menschlicher Leib ist vorhanden, wenn es zwischen Sehendem und Sichtbarem, zwischen Berührendem und Berührtem, zwischen dem einen Auge und dem anderen, zwischen einer Hand und der anderen zu einer Art Überkreuzung kommt, wenn der Funke des Empfindend-Empfundenen sich entzündet, [...]. Denn weil die Dinge und mein Leib aus demselben Stoff gemacht sind, muß sich sein Sehen auf irgendeine Art in ihnen vollziehen, muß sich ihre manifeste Sichtbarkeit in ihm mit einer geheimen Sichtbarkeit koppeln“.⁵⁸⁰

Obwohl Merleau-Ponty sich also auch in seinem letzten Werk noch immer mit der gleichen grundsätzlichen Thematik befasst – immer noch führt er das kurze Husserl-Zitat an, welches auch schon als Motto der *Phänomenologie der Wahrnehmung* gelten kann⁵⁸¹ – so finden diese Untersuchungen nun auf eine ganz andere Weise statt. Merleau-Ponty betrachtet nicht mehr das konkrete Wahrnehmungs- oder Ausdrucksverhalten, sondern versucht den Ausdruck und die leibliche Wahrnehmung auf ihren gemeinsamen Ursprungsort – „einem universellen Empfindungsraum“⁵⁸² – zurückzuführen. Das Spätwerk ist keine bloße Fortsetzung, sondern vielmehr eine Wiederaufnahme und zugleich eine Umdeutung – Madison spricht von einem auf-den-Kopf-stellen – der gesamten früheren Gedanken.⁵⁸³

578 Merleau-Ponty SuU, S. 191, Hervorhebung im Original.

579 Merleau-Ponty AuG, S. 280.

580 Merleau-Ponty AuG, S. 281.

581 Vgl. Merleau-Ponty SuU, S. 171.

582 Stephan Günzel, *Merleau-Ponty*, S. 28.

583 „L’incertitude qu’on éprouve en lisant cet essai vient non seulement du fait que le style de l’œuvre est allusif et son sens fugitif, mais aussi de ce que presque tous les éléments de l’analyse et tous les phénomènes décrits semblent être les mêmes que ceux que nous avons déjà rencontrés et que, pourtant, tout semble, ici, *bouleversé*. Les

Diese veränderte Fragestellung ist nach Ansicht Merleau-Pontys nötig, weil seine früheren Untersuchungen dem menschlichen Zur-Welt-sein nicht gerecht werden konnten. Wie auch der Vergleich mit Cassirers Beschreibungen der Wahrnehmung in meiner Arbeit gezeigt hat, fehlt Merleau-Pontys Ausführungen ein zugrundeliegendes Gestaltungsprinzip. Im Gegensatz zu Cassirer denkt Merleau-Ponty dieses Prinzip in seiner Materialität, für ihn ist es ein „inkarniertes Prinzip“⁵⁸⁴. Indem er sich noch stärker auf das Material, nämlich das Fleisch konzentriert, folgt er weiter dem Bestreben, die in der philosophischen Tradition vorherrschende Trennung von Leib und Geist aufzuheben.

Der Weg den ich mit dieser Arbeit eingeschlagen haben, ist ein anderer als der von Merleau-Ponty selbst gewählte. Ob dieser Ansatz, die geistigen Aspekte der menschlichen Existenz stärker zu berücksichtigen auch auf das Spätwerk ausgedehnt werden kann, dies zu untersuchen wäre Aufgabe einer anderen Arbeit. Meine Ausführungen konnten aber aufzeigen, dass eine solche Ergänzung hinsichtlich der frühen Werke Merleau-Pontys nicht nur äußerst ertragreich ist, sondern auch, dass mein Weg nicht konträr zu Merleau-Pontys Gedanken ist. Diese Arbeit versucht, Merleau-Pontys Ideen von einigen problematischen Aspekten aus – die auch er selbst später so erkannt und formuliert hat – in eine andere Richtung weiterzudenken. Wie sehr Merleau-Pontys eigenen, in eine andere Richtung zielenden Versuche einer indirekten Ontologie diese Schwierigkeiten zu verbessern vermögen, muss aufgrund des fragmentarischen Charakters der Entwürfe sowie des plötzlichen Todes Merleau-Pontys leider offen bleiben.⁵⁸⁵

phénomènes sont en effet les mêmes, mais apparaît au-dessous d'eux une profondeur déconcertante sur laquelle Merleau-Ponty n'a pas, jusqu'ici, touché avec autant d'insistance et de sûreté.“ Gary Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, S. 113.

Dies wird auch daran deutlich, dass die Arbeit an *Das Sichtbare und das Unsichtbare* Merleau-Ponty wahrscheinlich zur Aufgabe der Fertigstellung des Werkes *Die Prosa der Welt* gebracht hat. Vgl. dazu das Vorwort von Claude Lefort in *Die Prosa der Welt*, insbesondere S. 21f.

584 Merleau-Ponty SuU, S. 183.

585 Auch wenn *Das Sichtbare und das Unsichtbare* in seiner Fragmentarität mehr andeutet als erklärt, so müssen diese Aufzeichnungen nicht ganz so abwertend betrachtet werden wie Edie dies tut wenn er schreibt: „There is certainly no apriori reason to suppose that the rambling and sometimes incoherent positions taken in the working notes of *The Visible and the Invisible* ought to be granted a special place in the interpretation of Merleau-Ponty's thought as a whole.“ James M. Edie, „The Meaning and Development of Merleau-Ponty's Concept of Structure“, S. 50.

FAZIT

Das große Verdienst des Philosophen Maurice Merleau-Ponty besteht mit Sicherheit darin, den menschlichen Leib zu einem zentralen Thema der Philosophie erhoben zu haben. Die von ihm entwickelten Ansätze bilden ein wichtiges Gegengewicht zur geist-zentrierten philosophischen Tradition. Diese Funktion als „Gegengewicht“ führt allerdings auch dazu, dass seine Ausführungen für sich genommen von einer gewissen Einseitigkeit geprägt sind und neben der leiblichen die theoretische Existenz ganz und gar aus dem Blick verlieren. Ich hoffe jedoch mit meiner Arbeit gezeigt zu haben, dass diese Einseitigkeit kein konzeptioneller Fehler in seinem Gedankengerüst ist, sondern eher als Aspekt zu verstehen, welchen Merleau-Ponty selbst nicht ausreichend entwickelt und thematisiert hat.

Vor allem die Rückkehr zu einer der wichtigsten Quellen der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wie auch seiner späteren Werke – nämlich der Philosophie der symbolischen Formen Ernst Cassirers – hat uns gezeigt, dass viele von Merleau-Pontys Ausführungen überhaupt erst durch die Beschreibung eines theoretischen Bewusstseins verständlich werden. Denn eine Gestaltung der auf uns einwirkenden Welt und somit ein Abstand zum Fluss unserer Erfahrungen ist nur möglich, wenn wir die aktuellen Erfahrungen auf vergangene Erlebnisse beziehen können. Weil Merleau-Ponty aber nicht auf die theoretischen Erinnerungen eingeht – auf die Formung des Erlebten zu Vorstellungsbildern – kann er auch die Gestaltungsleistung der leiblichen Wahrnehmung nicht verstehen. Er erkennt zwar als einer der ersten das Potential der von Cassirer beschriebenen symbolischen Prägnanz, verkennt aber zugleich dessen Fundierung in der unmittelbaren Ausdruckswahrnehmung. Dadurch ent-

geht ihm die ursprüngliche – und nicht erst sekundäre – symbolische Struktur unseres leiblichen wie theoretischen Bewusstseins. Merleau-Ponty übernimmt die Idee der „Prägnanz“, ohne ihre Charakterisierung als „symbolisch“ zu berücksichtigen. Dabei bleibt auf der Strecke, wie das Ineinander von Sinn und Sinnlichem in der leiblichen Erfahrung zu verstehen ist.

Ein ähnliches Problem ist in seinen Beschreibungen vor allem von sprachlichen Ausdrücken deutlich geworden: Wörter sind symbolische Repräsentationen. Wenn diese grundlegende Eigenschaft der Sprache nicht berücksichtigt wird, dann müssen alle Beschreibungen der Sprache unzureichend bleiben. Daher ist auch der Einwand, dass es Merleau-Ponty eben gerade darum geht die leibliche Art der Welterfahrung, die leiblichen Aspekte der Sprache zu erforschen, unzulänglich. Denn auch eine Untersuchung der leiblichen Existenz muss zumindest deren Bezug zu den theoretischen Aspekten der menschlichen Existenz mit thematisieren. Der Leib steht ja gerade für die ursprüngliche Verbindung von körperlichen und geistigen Vorgängen und ist somit nicht unter Ausklammerung des theoretischen Bewusstseins verständlich. Deshalb sind meine Ausführungen als Ergänzung von Merleau-Pontys Philosophie zu verstehen und sollen nicht seiner grundsätzlichen Überzeugung, der Notwendigkeit einer Abkehr von der Bewusstseinsphilosophie, widersprechen.

Wie weit Merleau-Ponty mit vielen seiner Analysen insbesondere der *Phänomenologie der Wahrnehmung* der Wissenschaft seiner Zeit vorausgewesen ist, wird immer wieder durch aktuelle Erkenntnisse der Neurowissenschaften gezeigt.⁵⁸⁶ Andererseits haben viele seiner Überlegungen zur Malerei immer noch großen Einfluss auf die Kunsttheorie und die Ästhetik. Ziel dieser

586 Einen sehr guten Überblick über die Annäherung der Paradigmen der Psychologie an die Merleau-Pontysche Philosophie in den letzten Jahrzehnten liefert Hubert L. Dreyfus, „Merleau-Ponty and recent Cognitive Science“. Zur grundsätzlichen Annäherung von Phänomenologie und kognitiver Psychologie. vgl. beispielhaft: Shaun Gallagher, Daniel Schmicking, *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Für die These des „Embodiment“, also dass Kognitionen wie auch die Wahrnehmung einen Körper benötigen, gilt Merleau-Ponty ebenfalls als einer der Vordenker.

Zudem sei hier auf die Arbeiten des Neurologen Oliver Sacks verwiesen, dessen berühmte Fallgeschichten den neurowissenschaftlichen Zusammenhang von Wahrnehmung und Bewusstsein veranschaulichen. Oliver Sacks, *Das innere Auge*. Auch der Neurowissenschaftler Antonio Damasio ist bestrebt die körperlich-emotionalen Grundlagen kognitiver Leistungen empirisch aufzuweisen. Seine Beschreibung des hirnerkrankten Phineas Gage besitzt eine große Ähnlichkeit mit den Untersuchungen Goldsteins, auf welche Merleau-Ponty zeit seines Lebens zurückkommt. Antonio Damasio, *Descartes ' Irrtum*; Antonio Damasio, *Selbst ist der Mensch*.

Arbeit ist es zudem, die Verbindung dieser beiden Themen aufzuzeigen. Für Merleau-Ponty stellen diese Thematiken stets die beiden Seiten einer Medaille dar: nämlich der menschlichen Existenz. Doch seine ursprünglich komplementären Untersuchungen entfernen sich mit der Zeit immer weiter voneinander, so dass sie schließlich – wie insbesondere durch die verschiedenen Strömungen der Merleau-Ponty-Forschung deutlich wird – als nahezu voneinander unabhängige Bereiche betrachtet werden. Wie wir gesehen haben, kann die Ergänzung der menschlichen Existenz um ihre theoretischen Aspekte zugleich als Schlüssel dienen, um diese beiden philosophischen Teiluntersuchungen wieder miteinander zu verbinden. Denn erst die Erkenntnis unserer symbolischen Existenz, bzw. die Spezifizierung der von Merleau-Ponty beschriebenen ursprünglichen Welterfahrung als symbolisch, kann die Kontinuität von Wahrnehmungen und Ausdrücken erläutern. Auf diese Weise werden die strukturalistischen Beschreibungen der kohärenten Deformation zudem um eine inhaltliche Ebene ergänzt.

Ich hoffe mit meiner Arbeit gezeigt zu haben, dass das Potential von Merleau-Pontys Schriften noch längst nicht ausgeschöpft ist – sofern man die Tendenz seiner Ausführungen zum Leib bzw. zu den Strukturen durch eine Ergänzung der geistigen Aspekte ausbalanciert. Auch wenn letztendlich im Unklaren bleibt, warum Merleau-Ponty die Thematisierung des Geistigen beiseite geschoben hat, so sollte uns dieses Versäumnis eher herausfordern als abschrecken. Sicher ist, dass die Faszination, die auch noch mehr als fünfzig Jahre nach Merleau-Pontys Tod von dessen Philosophie ausgeht, nicht allein auf Dunkelheiten beruht. Doch damit sie sich entfalten kann ist es mitunter notwendig, sie ein wenig ins Licht zu rücken.

LITERATURVERZEICHNIS

Die Schriften Maurice Merleau-Pontys werden in chronologischer Reihenfolge ihrer Entstehungszeit aufgeführt. Da die einzelnen Beiträge der Aufsatzsammlungen *Das Auge und der Geist* und *Zeichen* über große Zeitspannen hinweg und innerhalb sehr verschiedener Kontexte entstanden sind, werden die enthaltenen Texte als einzelne Werke betrachtet. Cassirers Schriften werden nach der von Birgit Recki herausgegebenen Hamburger Ausgabe (ECW) und des von Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois und Oswald Schwemmer herausgegebenen Nachlasswerkes (ECN) zitiert. Sie sind unter Angabe der verwendeten Siglen nach ihrem Erscheinungsdatum in diesen Ausgaben und im Anschluss nach Publikationsdatum geordnet. Die übrige Literatur ist alphabetisch geordnet.

Schriften von Maurice Merleau-Ponty

SdV *Die Struktur des Verhaltens*. Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch ein Vorwort von Bernhard Waldenfels. Berlin 1976. (Titel der Originalausgabe: *La Structure du comportement*. Paris 1942).

PhW *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von Rudolf Boehm. Berlin 1966. (Titel der Originalausgabe: *Phénoménologie de la Perception*. Paris 1945).

- PrW *Das Primat der Wahrnehmung* (1933-46). Aus dem Französischen von Jürgen Schröder. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Lambert Wiesing. Frankfurt am Main 2003. (Titel der Originalausgabe: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Lagrasse 1996).
- Cézanne „Der Zweifel Cézannes“. In: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*. Neu bearbeitet, kommentiert und mit einer Einleitung herausgegeben von Christian Bermes. Hamburg 2003. (Originaltitel: „Le doute de Cézanne“. In: *Fontaine* 4, 1945, S. 80-100).
- Kino „Das Kino und die neue Psychologie“. In: *Das Auge und der Geist*, a.a.O. (Originaltitel: „Le cinéma et la nouvelle psychologie“. In: *Les Temps Modernes* Nr. 26, 1947, S. 930-943. Der Aufsatz wurde bereits 1945 von Merleau-Ponty als Vortrag gehalten).
- MiM „Das Metaphysische im Menschen“. In: *Das Auge und der Geist*, a.a.O. (Originaltitel: „Le métaphysique dans l'homme“. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* Nr. 52, 1947, S. 290-307).
- Sinn *Sinn und Nicht-Sinn*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek. München 2000. (Titel der Originalausgabe: *Sens et non-sens*. Paris 1948).
- Causerien *Causerien 1948. Radiovorträge*. Herausgegeben von Ignaz Knips. Mit einem Vorwort von Bernhard Waldenfels. Köln 2006. (Titel der Originalausgabe: *Causeries 1948*. Paris 2002).
- Kand „Schrift für die Kandidatur am »Collège de France«“ (1951/52). In: *Das Auge und der Geist*, a.a.O. (Originaltitel: „Un inédit de Merleau-Ponty“. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 67, 1962, S. 401-409).

- MWdD „Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge“. In: *Das Auge und der Geist*, a.a.O. (Originaltitel: „L‘homme et l‘adversité“. In: *La connaissance de l‘homme au XX^e siècle*. Neuchâtel 1952, S. 51-75).
- PhS „Über die Phänomenologie der Sprache“. In: *Zeichen*. Kommentiert und mit einer Einleitung herausgegeben von Christian Bermes. Hamburg 2007. (Originaltitel: „Sur la phénoménologie du langage“. In: Van Breda, Herman Leo: *Problèmes actuels de la phénoménologie. Actes du premier Colloque international de phénoménologie*. Paris 1952, S. 89-109).
- iSSS „Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens“. In: *Das Auge und der Geist*, a.a.O. (Originaltitel: „Le langage indirect et les voix du silence“. In: *Les Temps Modernes* Nr. 7 und 8, 1952).
- Prosa *Die Prosa der Welt* (1950-52). Herausgegeben von Claude Lefort. Aus dem Französischen von Regula Giuliani. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Bernhard Waldenfels. 2. Auflage München 1993. (Titel der Originalausgabe: *La prose du monde*. Paris 1969).
- KdV *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949-1952*. Herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Bernhard Waldenfels. Aus dem Französischen von Antje Kapust. München 1994. (Titel der Originalausgabe: *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Paris 1988).
- Lob „Lob der Philosophie“. In: *Das Auge und der Geist*, a.a.O. (Originaltitel: *Éloge de la philosophie*. Paris 1953).
- Add *Die Abenteuer der Dialektik*. Aus dem Französischen von Alfred Schmidt und Herbert Schmitt. Frankfurt am Main 1968. (Titel der Originalausgabe: *Les Aventures de la Dialectique*. Paris 1955).

- PuSch „Der Philosoph und sein Schatten“. In: *Das Auge und der Geist*, a.a.O. (Originaltitel: „Le philosophe et son ombre“. In: Van Breda, Herman Leo / Taminioux, Jacques (Hg.): *Edmund Husserl. 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*. Den Haag 1959, S. 195-220).
- Vorlesungen *Vorlesungen I.* (1952-60) Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch ein Vorwort von Alexandre Métraux. Berlin / New York 1973.
- AuG „Das Auge und der Geist“. In: *Das Auge und der Geist*, a.a.O. (Originaltitel: „L'œil et l'esprit“. In: *Art de France. Revue annuelle de l'art ancien et moderne* 1, 1961, S. 187-208).
- Parcours 2 *Parcours deux. 1951-1961*. Lagrasse 2000.
- SuU *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (1959-61). Herausgegeben und mit einem Vor- und Nachwort versehen von Claude Lefort. Aus dem Französischen von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels. 3. Auflage München 2004. (Titel der Originalausgabe: *Le Visible et l'Invisible*. Paris 1964).

Schriften von Ernst Cassirer

- PsF 1 *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache.* Herausgegeben von Birgit Recki. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg 2001 (ECW 11).
- PsF 2 *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken.* Herausgegeben von Birgit Recki. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg 2002 (ECW 12).
- PsF 3 *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis.* Herausgegeben von Birgit Recki. Text und Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens. Hamburg 2002 (ECW 13).
- BsF „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“ (1923). In: ECW 16: *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*. Herausgegeben von Birgit Recki. Text und Anmerkungen bearbeitet von Julia Clemens. Hamburg 2003.
- SSSP „Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie“ (1927). In: ECW 17: *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*. Herausgegeben von Birgit Recki. Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben. Hamburg 2004.
- GL „„Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart“ (1930). In: ECW 17, a.a.O.
- LS „Zur Logik des Symbolbegriffs“ (1938). In: ECW 22: *Aufsätze und kleine Schriften (1936-1940)*. Herausgegeben von Birgit Recki. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg 2006.

- LK „Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien“ (1942). In: ECW 24: *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*. Herausgegeben von Birgit Recki. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg 2007.
- SAG „Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt“ (1932-33). In: *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Herausgegeben von Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois. Hamburg 1985.
- VM *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Aus dem Englischen übersetzt von Reinhard Kaiser. Hamburg 1996. (Titel der Originalausgabe: *An essay on man. An introduction to a philosophy of human culture*. New Haven / London 1944).
- ECN 1 *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 1. Herausgegeben von John Michael Krois. Hamburg 1995.
- ECN 4 *Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und »Wiener Kreis«*. Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 4. Herausgegeben von Christian Möckel. Hamburg 2011.

Weitere Literatur

Armstrong, David M.: *The Nature of Mind*. Brighton 1981.

Aschenberg, Heidi: *Phänomenologische Philosophie und Sprache. Grundzüge der Sprachtheorien von Husserl, Pos und Merleau-Ponty*. Tübingen 1978.

Asiáin, Martin: *Sinn als Ausdruck des Lebendigen. Medialität des Subjekts – Richard Höningwald, Maurice Merleau-Ponty und Helmuth Plessner*. Würzburg 2006.

Barbaras, Renaud: *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Paris 1991.

Barbaras, Renaud: *Le Tournant de l'Expérience. Recherches sur la Philosophie de Merleau-Ponty*. Paris 1998.

Behnke, Elizabeth A.: „Merleau-Ponty's Ontological Reading of Constitution“. In: Toadvine, Ted / Embree, Lester (Hg.): *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht / Boston / London 2002, S. 31-50.

Bergson, Henri: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Mit einer Einleitung von Erik Oger. Aus dem Französischen von Julius Frankenberger. Hamburg 1991. (Titel der Originalausgabe: *Matière et Mémoire*. Paris 1896).

Bermes, Christian: *Philosophie der Bedeutung – Bedeutung als Bestimmung und Bestimmbarkeit. Eine Studie zu Frege, Husserl, Cassirer und Höningwald*. Würzburg 1997.

Bermes, Christian, *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*. Hamburg 1998.

Bermes, Christian: „Medialität – anthropologisches Radikal oder ontologisches Prinzip? Merleau-Pontys Ausführung der Phänomenologie“. In: Bermes, Christian / Jonas, Julia / Lembeck, Karl-Heinz (Hg.): *Die Stel-*

lung des Menschen in der Kultur. Festschrift für Ernst Wolfgang Orth zum 65. Geburtstag. Würzburg 2002, S. 41-58.

Bernet, Rudolf: „Husserls Begriff des Noema“. In: Ijsseling, Samuel (Hg.): *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung.* Dordrecht / Boston / London 1990, S. 61-80.

Boer, Klaus: *Maurice Merleau-Ponty. Die Entwicklung seines Strukturdenkens.* Bonn 1978.

Bösch, Michael: „Symbolische Prägnanz und passive Synthesis. Genetische Phänomenologie der Wahrnehmung bei Cassirer und Husserl“. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 109. Jahrgang. Freiburg / München 2002, S. 148-161.

Carbone, Mauro: *The Thinking of the Sensible. Merleau-Ponty's A-Philosophy.* Evanston 2004.

Cassirer, Toni: *Mein Leben mit Ernst Cassirer.* Hamburg 2003.

Coseriu, Eugenio: „Synchronie, Diachronie und Typologie“. In: ders.: *Sprache. Strukturen und Funktionen.* Tübingen 1970, S. 71-88.

Damasio, Antonio: *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn.* Aus dem Englischen von Hainer Kober. Berlin 2004. (Titel der Originalausgabe: *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain.* New York 1994).

Damasio, Antonio: *Selbst ist der Mensch. Körper, Geist und die Entstehung des menschlichen Bewusstseins.* Aus dem amerikanischen Englisch von Sebastian Vogel. München 2011. (Titel der Originalausgabe: *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain.* New York 2010).

Danzer, Gerhard: *Merleau-Ponty. Ein Philosoph auf der Suche nach Sinn.* Berlin 2003.

- Dastur, Françoise: *Chair et Langage. Essais sur Merleau-Ponty*. Fougères 2001.
- Delcò, Alessandro: *Merleau-Ponty et l'expérience de la création. Du paradigme au schème*. Paris 2005.
- Di Cesare, Donatella: „Einleitung“. In: von Humboldt, Wilhelm: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Paderborn 1998, S. 11-128.
- Dodd, James: *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's »Crisis of the European Sciences«*. Dordrecht / Boston / London 2004.
- Dörner, Dietrich: „Handeln“. In: Schütz, Astrid / Selg, Herbert / Lautenbacher, Stefan (Hg.): *Psychologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen und Anwendungsfelder*. 3. vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart 2005, S. 329-352.
- Donald, Merlin: *Origins of the modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge / London 1991.
- Donald, Merlin: *A Mind so rare. The Evolution of Human Consciousness*. New York / London 2002.
- Dreyfus, Hubert L.: „Merleau-Ponty and recent Cognitive Science“. In: Toadvine, Ted (Hg.): *Merleau-Ponty. Volume IV. Nature, psychology and cognition*. London / New York 2006, S. 412-430.
- Dubach, Philipp: „»Symbolische Prägnanz« – Schlüsselbegriff in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen?“. In: Rudolph, Enno / Küppers, Bernd-Olaf (Hg.): *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*. Hamburg 1995, S. 47-84.
- Edie, James M.: „The Meaning and Development of Merleau-Ponty's Concept of Structure“. In: Sallis, John (Hg.): *Merleau-Ponty. Perception, Structure, Language. A Collection of Essays*. New Jersey 1981, S. 39-57.

- Embree, Lester: „Merleau-Ponty's Examination of Gestalt Psychology“. In: Sallis, John (Hg.): *Merleau-Ponty. Perception, Structure, Language. A Collection of Essays*, a.a.O., S. 89-121.
- Embree, Lester: „Preface“. In: Toadvine, Ted / Embree, Lester (Hg.): *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, a.a.O., S. XII-XIV.
- Fontaine-De Visscher, Luce: *Phénomène ou Structure? Essai sur le langage chez Merleau-Ponty*. Brüssel 1974.
- Fritz, Thomas: *Eine Philosophie inkarnierter Vernunft. Studie zur Entfaltung von Merleau-Pontys Denken*. Würzburg 2000.
- Fröhlich, Werner D.: *Wörterbuch Psychologie*. Überarbeitete und aktualisierte 27. Auflage, München 2010.
- Gallagher, Shaun / Zahavi, Dan: *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London / New York 2008.
- Gallagher, Shaun / Schmicking, Daniel (Hg.): *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. New York / Heidelberg / London 2010.
- Geraets, Théodore F.: „The return to perceptual experience and the meaning of the primacy of perception“. In: Toadvine, Ted (Hg.): *Merleau-Ponty. Volume II. Perception and expression*. London / New York 2006, S. 24-35.
- Giuliani-Tagmann, Regula: *Sprache und Erfahrung in den Schriften von Maurice Merleau-Ponty*. Bern / Frankfurt am Main 1983.
- Godel, Robert: *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de Ferdinand de Saussure*. Genf 1957.
- Goldstein, Kurt: *Der Aufbau des Organismus*. Den Haag 1934.

- Goller, Hans: *Erleben, Erinnern, Handeln. Eine Einführung in die Psychologie und ihre philosophischen Grenzfragen*. Stuttgart 2009.
- Good, Paul: *Maurice Merleau-Ponty. Eine Einführung*. Düsseldorf / Bonn 1998.
- Graeser, Andreas: *Ernst Cassirer*. München 1994.
- Gregori, Ilina: *Merleau-Pontys Phänomenologie der Sprache*. Heidelberg 1977.
- Grillo, Nicoletta: *Was kann ein Mensch? Subjektivität und Gestaltung bei Paul Valéry* (Dissertation). Berlin 2009.
- Günzel, Stephan: *Maurice Merleau-Ponty. Werk und Wirkung. Eine Einführung*. Wien 2007.
- Hammer, Felix: *Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriss*. Bonn 1974.
- Heidegger, Martin: „Der Weg zur Sprache“. In: ders.: *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main 1985.
- Hildenbrandt, Eberhard: *Versuch einer kritischen Analyse des »Cours de linguistique générale« von Ferdinand de Saussure*. Marburg 1972.
- von Humboldt, Wilhelm: *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Herausgegeben von Donatella Di Cesare. Paderborn 1998.
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Herausgegeben und eingeleitet von Stephan Strasser. Den Haag 1963 (**Hua I**).

- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Herausgegeben von Karl Schuhmann. Den Haag 1976 (**Hua III/1**).
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Herausgegeben von Walter Biemel. Den Haag 1962 (**Hua VI**).
- Husserl, Edmund: *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Den Haag 1959 (**Hua VIII**).
- Husserl, Edmund: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Herausgegeben von Walter Biemel. Den Haag 1962 (**Hua IX**).
- Husserl, Edmund: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Herausgegeben von Margot Fleischer. Den Haag 1966 (**Hua XI**).
- Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, zweiter Teil. Herausgegeben von Ursula Panzer. Den Haag 1985 (**Hua XIX/2**).
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Herausgegeben von Reinhold N. Smid. Dordrecht / Boston / London 1993 (**Hua XXIX**).
- Innis, Robert E.: *Susanne Langer in Focus. The Symbolic Mind*. Bloomington 2009.
- Jäger, Ludwig: *Zu einer historischen Rekonstruktion der authentischen Sprach-Idee Ferdinand de Saussures*. Düsseldorf 1975.
- Jay, Martin: *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Los Angeles 1993.

- Johnson, Galen A.: *The Retrieval of the Beautiful. Thinking Through Merleau-Ponty's Aesthetics*. Evanston 2010.
- Jost, Leonhard: *Sprache als Werk und wirkende Kraft. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der energetischen Sprachauffassung seit Wilhelm von Humboldt*. Bern 1960.
- Jung, Matthias: *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*. Berlin / New York 2009.
- Kapust, Antje / Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Kunst. Bild. Wahrnehmung. Blick. Merleau-Ponty zum Hundertsten*. München 2010.
- Koerner, Konrad: „Ferdinand de Saussure and the Question of the Sources of his Linguistic Theory“. In: Liver, Ricarda / Werlen, Iwar / Wunderli, Peter: *Sprachtheorie und Theorie der Sprachwissenschaft. Festschrift für Rudolf Engler zum 60. Geburtstag*. Tübingen 1990, S. 153-166.
- Krois, John Michael: „Einleitung“. In: Cassirer, Ernst: *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Herausgegeben von Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois. Hamburg 1985, S. XI-XXXII.
- Krois, John Michael: *Cassirer. Symbolic Forms and History*. New Haven / London 1987.
- Krois, John Michael: „Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen“. In: Braun, Hans-Jürg / Holzhey, Helmut / Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main 1988, S. 15-44.
- Lachmann, Rolf: *Susanne K. Langer. Die lebendige Form menschlichen Fühlens und Verstehens*. München 2000.
- Langer, Susanne K.: *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*. Aus dem Amerikanischen von Ada Löwith. Frankfurt am Main 1984. (Titel der Originalausgabe: *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. Cambridge 1942).

- Langer, Susanne K.: *Philosophical Sketches*. Baltimore 1962.
- Langer, Susanne K.: *Mind. An Essay on Human Feeling. Volume I*. Baltimore 1967.
- Langer, Susanne K.: *Mind. An Essay on Human Feeling. Volume II*. Baltimore / London 1972.
- Lefort, Claude: „Vorwort“. In: Merleau-Ponty, Maurice: *Prosa der Welt*, a.a.O., S. 15-26.
- Létourneau, Patrice: *Le phénomène de l'expression artistique. Une reconstruction à partir des thèses de Maurice Merleau-Ponty*. Québec 2005.
- Linda, Markus: *Elemente einer Semiologie des Hörens und Sprechens. Zum kommunikationstheoretischen Ansatz Ferdinand de Saussures*. Tübingen 2001.
- Madison, Gary Brent: *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*. Paris 1973.
- Madison, Gary Brent: „Did Merleau-Ponty Have a Theory of Perception?“. In: Busch, Thomas W. / Gallagher, Shaun: *Merleau-Ponty, hermeneutics, and postmodernism*. New York 1992, S. 83-106.
- Malraux, André: *Psychologie der Kunst. Die künstlerische Gestaltung*. Hamburg 1958. (Titel der Originalausgabe: *Psychologie de l'art. La création artistique*. Genf 1948).
- Meschonnic, Henri: „Humboldt heute denken“. In: Jürgen Trabant (Hg.): *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*. Frankfurt am Main 1995, S. 67-89.
- Métraux, Alexandre: „Zur Wahrnehmungstheorie Merleau-Pontys“. In: Métraux, Alexandre / Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*. München 1986, S. 218-235.

Meuter, Norbert: *Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur*. München 2006.

Meuter, Norbert: „Natur/Kultur. Zwei Aspekte einer anthropologischen Differenz“. In: Krois, John Michael / Meuter, Norbert (Hg.): *Kulturelle Existenz und symbolische Form. Philosophische Essays zu Kultur und Medien*. Berlin 2006, S. 91-115.

Möckel, Christian: „Symbolische Prägnanz – ein phänomenologischer Begriff? Zum Verhältnis von Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und Edmund Husserls Phänomenologie“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40, 1992, S. 1050-1063.

Möckel, Christian: *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff*. Hamburg 2005.

Orth, Ernst Wolfgang; „Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen“. In: Braun, Hans-Jürg / Holzhey, Helmut / Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, a.a.O., S. 45-74.

Orth, Ernst Wolfgang: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Würzburg 1996.

Orth, Ernst Wolfgang: *Edmund Husserls »Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie«*. *Vernunft und Kultur*. Darmstadt 1999.

Paetzold, Heinz: *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*. Darmstadt 1994.

Paetzold, Heinz: „Die symbolische Ordnung der Kultur. Ernst Cassirers Beitrag zu einer Theorie der Kulturentwicklung“. In: Frede, Dorothea / Schmücker, Reinold (Hg.): *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*. Darmstadt 1997, S. 163-184.

- Peplow, Ronnie M.: *Ernst Cassirers Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen*. Würzburg 1998.
- Pietersma, Henry: *Phenomenological Epistemology*. Oxford / New York 2000.
- Plümacher, Martina: „Gestaltpsychologie und Wahrnehmungstheorie bei Ernst Cassirer“. In: Rudolph, Enno / Stamatescu, Ion O. (Hg.): *Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft*. Hamburg 1997, S. 171-207.
- Raggiunti, Renzo: *Philosophische Probleme in der Sprachtheorie Ferdinand de Saussures*. Aachen 1990.
- Ricœur, Paul: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*. München 1973. (Titel der Originalausgabe: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris 1969).
- Sacks, Oliver: *Das innere Auge. Neue Fallgeschichten*. Aus dem Englischen von Hainer Kober. Reinbek bei Hamburg 2011. (Titel der Originalausgabe: *The Mind's Eye*. New York / Toronto 2010).
- Sartre, Jean-Paul: *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*. Deutsch von Hans Schöneberg. Reinbek bei Hamburg 1971. (Titel der Originalausgabe: *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris 1940).
- Sartre, Jean-Paul: *Was ist Literatur?* Herausgegeben, neu übersetzt und mit einem Nachwort von Traugott König. 6. Auflage, Reinbek bei Hamburg 2006. (Originaltitel: „Qu'est-ce que la littérature?“. In: *Les Temps Modernes* Nr. 17 bis Nr. 22, 1947).
- de Saussure, Ferdinand: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Herausgegeben von Charles Bally und Albert Sechehaye. Übersetzt von Herman Lommel. 3. Auflage Berlin / New York 2001. (Titel der Originalausgabe: *Cours de linguistique générale*. Paris 1916).

- Scharf, Hans-Werner: „Differenz und Dependenz. Wesen und Erscheinung in Humboldts Sprach-Idee“. In: ders. (Hg.): *Wilhelm von Humboldts Sprachdenken*. Essen 1989, S. 125-161.
- Scheerer, Thomas M.: *Ferdinand de Saussure. Rezeption und Kritik*. Darmstadt 1980.
- Scherer, Martin: *Vom Apriori der Prägnanz. Vortheoretische Sinnerschlossenheit als zentrales Motiv der Kulturphilosophie Ernst Cassirers* (Dissertation). Darmstadt 1996.
- Schmidt, James: *Maurice Merleau-Ponty. Between phenomenology and structuralism*. Boston 1985.
- Schwemmer, Oswald: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*. Berlin 1997.
- Schwemmer, Oswald: *Die kulturelle Existenz des Menschen*. Berlin 1997.
- Schwemmer, Oswald: *Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung*. München 2005.
- Schwemmer, Oswald: *Das Ereignis der Form. Zur Analyse des sprachlichen Denkens*. München 2011.
- Silverman, Hugh J.: „Merleau-Ponty and the Interrogation of Language“. In: Sallis, John (Hg.): *Merleau-Ponty. Perception, Structure, Language. A Collection of Essays*, a.a.O., S. 122-141.
- Silverman, Hugh J.: *Inscriptions. After Phenomenology and Structuralism*, Evanston 1997.
- Slatman, Jenny: *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*. Löwen 2003.
- Stoller, Silvia: *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty. Studien zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Frankfurt am Main 1995.

- Ströker, Elisabeth: *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main 1987.
- Taminiaux, Jacques: „Über Erfahrung, Ausdruck und Struktur. Ihre Entwicklung in der Phänomenologie Merleau-Pontys“. In: Grathoff, Richard / Sprondel, Walter (Hg.) *Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart 1976, S. 95-107.
- Taylor, Charles: „Leibliches Handeln“. In: Métraux, Alexandre / Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, a.a.O., S. 194-217.
- Tengelyi, László: *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht 2007.
- Tilliette, Xavier: *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*. Paris 1970.
- Toadvine, Ted: „Merleau-Ponty's Reading of Husserl. A Chronological Overview“. In: Toadvine, Ted / Embree, Lester (Hg.): *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, a.a.O., S. 227-286.
- Toadvine, Ted: „Sense and Non-Sense of the Event in Merleau-Ponty“. In: Rölli, Marc (Hg.): *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*. München 2004, S. 121-134.
- Tomasello, Michael: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*. Aus dem Englischen von Jürgen Schröder. Frankfurt am Main 2002. (Titel der Originalausgabe: *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge / London 1999).
- Ullrich, Sebastian: „Der Geist als Prinzip des Bildens bei Ernst Cassirer“. In: Fetz, Reto Luzius / Ullrich, Sebastian (Hg.): *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers »Nachgelassenen Manuskripten und Texten«*. Hamburg 2008, S. 35-56.
- Van Breda, Herman Leo: „Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain“. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* Nr. 4, 1962, S. 410-430.

- Viebrock, Lena: *Symbolische Prägnanz und inkarnierter Sinn in der Frage nach dem Leib. Ein Vergleich der Positionen von Ernst Cassirer und Maurice Merleau-Ponty* (Magisterarbeit). Hamburg 2009.
- Waldenfels, Bernhard: *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main 1980.
- Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main 1983.
- Waldenfels, Bernhard: „Einleitung zur deutschen Ausgabe“. In: Merleau-Ponty, Maurice: *Prosa der Welt*, a.a.O., S. 7-13.
- Waldenfels, Bernhard: *Antwortregister*. Frankfurt am Main 1994.
- Waldenfels, Bernhard: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main 1995.
- Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Frankfurt am Main 1997.
- Waldenfels, Bernhard: „Maurice Merleau-Ponty“. In: Giuliani, Regula (Hg.): *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*. München 2000, S. 15-27.
- Waldenfels, Bernhard: *In den Netzen der Lebenswelt*. 3. Auflage, Frankfurt am Main 2005.
- Waldenfels, Bernhard: „Bildhaftes Sehen. Merleau-Ponty auf den Spuren der Malerei“. In: Kapust, Antje / Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Kunst. Bild. Wahrnehmung. Blick. Merleau-Ponty zum Hundertsten*, a.a.O., S. 31-50.
- Watson, Stephen H.: *In the Shadow of Phenomenology. Writings After Merleau-Ponty I*. London / New York 2009.
- Wiesing, Lambert: *Die Sichtbarkeit des Bildes. Geschichte und Perspektiven der formalen Ästhetik*. Reinbek bei Hamburg 1997.

Wiesing, Lambert: *Phänomene im Bild*. München 2000.

Wiesing, Lambert: „Merleau-Pontys Entdeckung der Wahrnehmung“. In: Merleau-Ponty, Maurice: *Das Primat der Wahrnehmung*, a.a.O., S. 85-124.

Wiesing, Lambert: *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes*. Frankfurt am Main 2005.

Wunderli, Peter: *Saussure-Studien. Exegetische und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchungen zum Werk von F. de Saussure*. Tübingen 1981.

Die erste Begegnung mit dem Werk Maurice Merleau-Pontys ist zumeist von Faszination geprägt; einer Faszination, die sich sowohl aus dem äußerst vielfältigen Themenspektrum als auch aus einer gewissen Dunkelheit in Detailfragen speist. Die bei Merleau-Ponty auf unterschiedlichste Weise miteinander verflochtenen Untersuchungen zur Psychologie, Philosophie, Literatur und Kunst werden in Interpretationen seines Werkes jedoch zumeist auf nur eine Dimension reduziert.

Dieses Buch hingegen beruht auf der Annahme, dass die Vielfältigkeit und Ambiguität des Menschen die Grundlage von Merleau-Pontys Philosophie bilden. Indem die Widersprüche und Vieldeutigkeiten seiner Gedanken nicht als Makel gesehen, sondern zum Ausgangspunkt der Analyse erhoben werden, kann die Themenvielfalt seines Werkes sowie das Zusammenspiel der verschiedenen Disziplinen gewürdigt werden.

Im Zentrum der Betrachtungen stehen dabei zwei Phänomene, welche als die zentralen Themen seiner Philosophie gesehen werden können: die Wahrnehmung und der Ausdruck. Diese beiden Begriffe machen es möglich, das Verhältnis der menschlichen Existenz zur Welt zu beschreiben; zugleich hilft ihre Betrachtung dabei, die Philosophie Merleau-Pontys in ihrem faszinierenden Facettenreichtum verständlich zu machen.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-3330-4