

**NATUR ALS ERLEBTE ANONYMITÄT.
EIN BEITRAG ZUR IDEE DER
PHÄNOMENOLOGISCHEN ARCHÄOLOGIE
BEI MAURICE MERLEAU-PONTY**

ABBED KANOOR

*Il y a transgression, transcroissance du passé dans le présent...*¹

Abstract

In my paper I try to show that the phenomenology for Maurice Merleau-Ponty takes the form of a philosophical attitude to think about the unthought of the philosophical reflection. My argument is that his phenomenological approach to the unthought of philosophy remains compatible with the philosophy. He moves namely in what he calls the phenomenological archaeology toward a schema of a natural subjectivity, which, even though far away from the absolute consciousness of phenomenology, has to be seen as a deeper level of subjective consciousness.

Phänomenologische Thematisierung des Ungedachten

In seinem Aufsatz *Der Philosoph und sein Schatten* geht Merleau-Ponty davon aus, dass der Sinn der Phänomenologie nicht nur in der Entdeckung neuer Erfahrungsfelder besteht. Die „Ermittlung der Hindernisse“ gehört ihm zufolge auch wesentlich zum phänomenologischen Erbe. Eines der größten Hindernisse besagt, dass „die Rückbewegung auf uns selbst“, und zwar die phänomenologische Reduktion als eine Art philosophische Reflexion, „durch eine entgegengesetzte Bewegung, die sie hervorruft“, und zwar das, was sich nicht denken lässt, „gleichsam

¹ Merleau-Ponty Maurice, *Partout et nulle part*, in : *Signes*, Gallimard, Paris 1960, S. 205.

aufgespalten wird“.² Diese Aussage bedeutet keine Abkehr von der Reflexion, sondern den Versuch, das Ungedachte der Reflexion zu denken. Was ist aber das Ungedachte? Und in welcher Beziehung steht es zur phänomenologischen Reflexion?

Merleau-Ponty sucht nach den möglichen Antworten auf beide Fragen in der Phänomenologie selbst, und zwar unter dem, was er die „dritte Dimension“ zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven nennt.³ Die Rede von der dritten Dimension ist relevant, weil der angekündigte Versuch, die natürliche Einstellung und ihren naiven Glauben an eine transzendente natürliche Welt durch die phänomenologische Reduktion zu überwinden, keinen Anspruch auf die Überlegenheit der „Philosophie des Geistes“ über den Materialismus der naturalistischen Philosophie erhebt.⁴ Die phänomenologische Reduktion eröffnet vielmehr eine neue Dimension, worin die Beziehung von der Naturwelt zur Geisteswelt „von ihnen her“⁵ zu verstehen ist. Die Aufdeckung des Ungedachten stellt somit die etablierte phänomenologische Beziehung der natürlichen Einstellung zur transzendentalen Einstellung in Frage. Diese Einstellungen stehen nämlich nicht mehr in der umstrittenen Beziehung des Falschen zum Wahren zueinander, sondern die transzendente Einstellung bleibt „immer noch und trotz allem natürlich“.⁶ Man kann sogar von der „Wahrheit des Naturalismus“ reden, die jedoch nicht im Naturalismus selbst liegt. Die Wahrheit des Naturalismus zeigt sich in der „Ecceitat der Natur“⁷ für das Bewusstsein, d. h. in ihrer unwiderlegbaren Faktizität: Das denkende Ich bleibt immer das Ich eines Menschen, der durch seinen Leib zur Natur als „Universum Realitatis“⁸ gehört.

Merleau-Ponty beruft sich hier auf Husserls Idee der Vorgegebenheiten als „vorthoretische Konstitutionen“ in *Ideen II*.⁹ Die Vorgegebenheiten bezeichnen

² Merleau-Ponty Maurice, *Zeichen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007, S. 236.

³ Siehe Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours, Collège de France 1952–1960*, Gallimard, Paris 1968. Der Ausdruck „dritte Dimension“ taucht zum ersten Mal in *Titre et travaux* auf. Nach Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, S. 150.

⁴ *Zeichen*, S. 237–238.

⁵ *Zeichen*, S. 260.

⁶ *Zeichen*, S. 240.

⁷ *Zeichen*, S. 242.

⁸ *Résumés de cours, Collège de France 1952–1960*, S. 112.

⁹ Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.*, Bd. IV, Husserliana, M. Nijhoff, Den Haag 1991, S. 5. Wobei Husserl unter Vorgegebenheiten eigentlich die „Gegenstandsschichten“ oder besser gesagt, die „Sinnesschichten“ versteht, die auch konstituiert sind, aber der theoretischen Einstellung „in gewisser Weise voranliegen“. Merleau-Ponty hat offenbar die Einschränkung „in gewisser Weise“ nicht ernst genommen: „Also vorthoretisch sind schon Gegenstände konstituiert, nur dass sie nicht theoretisch zugeeignete, in dem ausgezeichneten Sinn gemeinte Objekte sind,

„Bedeutungskerne“, die „für uns immer ‚schon konstituiert‘ sind oder ‚niemals vollständig konstituiert‘ sind“.¹⁰ Mit anderen Worten gibt es bei diesen Vorgegebenheiten eine Ungleichzeitigkeit zwischen dem konstituierenden Bewusstsein und seinem Gegenstand. Die Leiblichkeit ist die Schwelle zum Bereich der natürlichen Vorgegebenheiten.¹¹ Indem die vorthoretischen Sachen, die den theoretischen Gegenständen der objektiven Wissenschaften zugrunde liegen, selbst von dem erfahrenden „Subjektleib“ abhängen, so argumentiert Merleau-Ponty in seinen Vorlesungen 1956–1957, sind alle Gegenstandskonstitutionen auf die Vorgegebenheit des Leibes zurückzuführen. Die phänomenologische Reduktion muss daher die vergessene „épaisseur“ (also die Dichte) der leiblichen Vorkonstitution thematisieren.¹²

Merleau-Ponty setzt dem Transzendentalismus auf diese Weise eine Art Naturdenken entgegen, welches die Natur nicht als ein positives Sein, sondern als einen Abgrund in uns und als unsere leibliche Ambiguität thematisiert. Denken der Natur ist in dieser Perspektive „*une philosophie de l’ambigüité*“,¹³ die unter

geschwige denn Objekte theoretisch sie bestimmender Akte“ (Hua IV, S. 6.) Husserl schreibt ihre Konstitution den vorthoretischen konstituierenden Akten zu, und zwar jenen der axiologischen und praktischen Einstellung oder der Gefühlsphäre. Für die phänomenologische Reflexion ist es jedoch wichtig, dass „a priori [...] zu dieser Sachlage die Möglichkeit einer Einstellungsänderung“, und zwar des Übergangs in die theoretische Einstellung gehört. Hua IV, S. 11.

¹⁰ *Zeichen*, S. 241.

¹¹ Merleau-Ponty listet in seinem Vorwort zu A. Hesnards Buch über Freud noch weitere Bereiche der Vorgegebenheiten auf, die bei Husserl zu finden sind: „A mesure que Husserl passe à l’exécution de son programme, il amène au jour des fragments d’être qui déconcertent sa problématique : ni le corps qui est « sujet-objet », ni le passage du temps intérieur, qui n’est pas un système d’actes de conscience, ni autrui, qui naît par prélèvement sur moi ou par expansion de moi, comme Eve naquit d’une côte d’Adam, ni l’histoire, qui est ma vie en autrui et la vie d’autrui en moi, qui est par principe comme autrui un « objet » inexact, ne se laissent ramener sous la corrélation de la conscience et de ses objets, de la noèse et du noème“. *L’œuvre et l’esprit de Freud, Préface à l’ouvrage de A. Hesnard, Payot*, 1960, S. 5–10, In Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951–1961*, hg. von Jacques Prunair, Verdier, Lagrasse 2001, S. 280.

¹² *Résumés de cours, Collège de France 1952–1960*, S. 113–114.

¹³ *Une philosophie de l’ambigüité*, ist der Titel eines Aufsatzes von F. Alquié, der in *Fontaine* N 59, erschien. Dieser Titel wurde später von A. De Waelhens für sein Buch *Une philosophie de l’ambigüité, L’existentialisme de Maurice Merleau-Ponty* übernommen. Während Alquié sich unter Ambigüität eigentlich kritisch mit Merleau-Ponty auseinandersetzt, sieht De Waelhens eher die theoretische Fruchtbarkeit dieser Charakterisierung. Für De Waelhens ist die Ambigüität nicht das Merkzeichen der ausdrücklichen Schwäche bei Merleau-Ponty, sondern gehört wesentlich ‚zu den Sachen selbst‘ in der phänomenologischen Auseinandersetzung mit der Natur. Trotz ihrer unterschiedlichen Position zu Merleau-Ponty sind sich jedoch beide Autoren darin einig, dass Merleau-Ponty auf ein Forschungsfeld abzielt, das über den scientistischen Objektivismus hinaus das Geistesleben als eine konkrete Existenz beschreibt, die den idealistischen Subjektivismus gleichermaßen überschreitet. Bei Alquié lesen wir : „La philosophie de Merleau-Ponty dépasse à la fois l’objectivisme de la

der Natur kein vollkommenes explizites Universum außer uns vorstellt, sondern versucht, auf die vorgegebene verborgene Beziehung jeder Erfahrung zu einem natürlichen Zusammenhang einzugehen, der in der Reflexion unreduzierbar bleibt. Um diese natürliche Faktizität zu thematisieren, stellt Merleau-Ponty die Idee der „phänomenologischen Archäologie“ vor. Denn man erlebt den leiblichen Bezug zur Natur wie eine Vergangenheit, „die niemals Gegenwart war“.¹⁴

Für Husserl besagt die „phänomenologische Archäologie“ eine Art Rekonstruktion, die als „Verstehen im Zick-Zack“ auf die „αρχαί“ der „uns fertig vorliegenden Erfahrungswelt“ in apperzeptiven Sinnleistungen zurückgeht und die konstitutive Geschichte ihrer ontologischen Struktur nachträglich wieder aufbaut.¹⁵ Diese phänomenologische Methodik hat die Natur als „Thema der Rückfrage“ und als „Leitfaden“ für den Ab- und Aufbau der ontologischen Struktur der Welt. Sie sucht jedoch in dem naturalen Kern der Erfahrungswelt wieder das perzeptive „Wahrnehmungsfeld“ für das konstituierende Bewusstsein. Für Merleau-Ponty aber kann die phänomenologische Archäologie in den gesamten Aufbau der Phänomenologie bedeutungsvolle Modifikationen einführen, indem sie „an unserer Auffassung der Noesis, des Noema, der Intentionalität, an unserer Ontologie“ etwas ändert.¹⁶ Mit der Archäologie hat man ihm zufolge Zugriff auf den „Urglauben“ an der Welt, der uns nicht mit einer Vorstellung von der Welt, sondern mit der Welt selbst verbindet.

science et le subjectivisme d'une conscience formelle séparée de l'histoire". (S. 50.) De Waelhens schreibt ebenfalls: „Pour la première fois, apparaît une philosophie existentielle où le mode d'être ultime du pour-soi ne s'égalé pas, en dépit des prétentions et des descriptions contraires, à celui d'une conscience-témoin. C'est la thèse fondamentale que défendent, à des niveaux différents, *La structure du comportement* et *La phénoménologie de la perception*“. A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté, L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Publication Universitaire de Louvain, Louvain 1951, S. 9.

¹⁴ Merleau-Ponty Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Walter De Gruyter & Co, Berlin 1966, S. 283.

¹⁵ „Rückfrage zur Natur und von der Natur aus als Leitfaden. Phänomenologische Archäologie, das Aufgeben der in ihren Baugliedern verborgenen konstitutiven Bauten, der Bauten apperzeptiver Sinnesleistungen, die uns fertig vorliegen als Erfahrungswelt. Das Zurückfragen und dann Bloßlegen der Seinssinn schaffenden Einzelheiten bis zu den letzten, den αρχαί, um von diesen aufwärts wieder im Geist erstehen zu lassen die selbstverständliche Einheit der so vielfach fundierten Seinselementen mit ihren relativ Seienden. Wie bei der gewöhnlichen Archäologie: Rekonstruktion, Verstehen im Zick-Zack“. Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte*, hg. von Hans Dieter Lohmar, Husserliana 8, Springer, Dordrecht 2006, S. 356–357.

¹⁶ *Zeichen*, S. 241.

Topologie der erlebten natürlichen Vergangenheit

In einem Brief definiert Merleau-Ponty die Aufgabe der Phänomenologie als Wiederentdeckung der wahrgenommenen Gestalt der Welt, welche unter den sedimentierten Schichten der späteren Erkenntnis versteckt bleibt.¹⁷ Die Phänomenologie ist mit der Archäologie vergleichbar, indem sie die in der Reflexion nicht herausstellbaren Schichten des Bewusstseins ausgräbt. Die phänomenologische Archäologie bezeichnet in diesem Zusammenhang den Versuch, der sowohl die unverarbeiteten Erfahrungen als auch die pathologischen Fälle als Anlass benutzt, um die versteckte Seite der Reflexion zu erforschen. Das Wesentliche dieser phänomenologischen Archäologie ist, dass das gewaltige Eindringen der Natur in die Erfahrung als eine unartikulierte Vergangenheit dargestellt wird, die in Gestalt einer *natürlichen Zeit* die immanente Sphäre des Zeitbewusstseins überschreitet, aber zugleich mit ihr in Beziehung steht. In der Wahrnehmung ist nämlich eine uralte Anknüpfung zwischen dem Bewusstsein und der Welt am Werk, von der vor allem die Artikulation der Wahrnehmungsorgane berichten. Daraus findet Merleau-Ponty Andeutung ihre Rechtfertigung, dass die Wahrnehmung nicht die eigentliche Geschichte – ausgehend aus der Gegenwart des Bewusstseins – sondern eine „Vorgeschichte“ – eine nie Gegenwart gewesene Vergangenheit – in uns darstellt.

Es gibt also im Innersten der immanenten Sphäre des Bewusstseins fremde Bezüge die auf ein Außen hinweisen. Der Spielraum der genannten vorausgehenden Verbindung mit der Natur darf jedoch nicht als etwas völlig Äußerliches zum Bewusstsein definiert werden. „Ich bin geworfen in der Natur“, so schreibt Merleau-Ponty, aber diese Natur „erscheint mir nicht nur außerhalb meiner selbst“ sondern auch und besonders „im Innersten der Subjektivität selbst“.¹⁸ Die Natur ist nicht von Relevanz für uns weil sie vor uns da steht; sie steht zugleich hinter uns, in uns und macht unsere Ambiguität aus. Die Natur ist hier eine durch Geschichte hindurch gehende und gelebte Natur. Ihre faktische Transzendenz besteht nicht in ihrer absoluten Fremdheit für das Bewusstsein, sondern in fremden Momenten, die man innerlich erfährt. Es gibt in diesem Sinne einen Drang der Natur in uns, der jeder Gegenwart unserer personalen Geschichte eine präpersonale Vorgeschichte zuschreibt (z.B. die Geburt vor jedem vorstellbaren Anfang der Zeiterfahrung oder

¹⁷ „Il nous faut redécouvrir la figure du monde perçu par un travail comparable à celui de l'archéologie, car elle est ensevelie sous les sédiments des connaissances ultérieures“ « Lettre à Martial Guéroult », *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 1962, S. 403, nach Pascal Dupont, « Temps, nature et histoire dans la phénoménologie de la perception », *Etude Phénoménologiques*, 31–32, 2000, S. 32.

¹⁸ PhW, S. 397.

der Herzschlag und das Atmen als leibliche Rhythmen). Wir haben hier anstatt der Natur als solcher eher mit einer natürlichen Zeit zu tun, der wir keinen richtigen Ansatz zuschreiben können. So betrachtet stellt die Natur eine vorpersönliche Zeit in uns dar, die dem Zeitbewusstsein vorausgeht. Sie ist eine „originäre Vergangenheit“, die unsere Bezüge zur Welt als „Feld aller Felder“ aufzeigt.¹⁹ Ihre Erscheinung ist wie eine Bedrohung am Rand des immanenten Bewusstseins:

Ich sehe mich von natürlicher Zeit umgeben, weil diese im Zentrum meiner Geschichte selbst verbleibt. [...] So gibt es nichts, dessen ich mich aus dem Leben im Mutterleib erinnern könnte, weil es da nichts wahrzunehmen gab. Nichts gab es als den Ansatz eines natürlichen Ich und einer natürlichen Zeit. Dieses anonyme Leben ist bloß die Grenze einer zeitlichen Zerstreung, von der alle geschichtliche Gegenwart stets bedroht bleibt.²⁰

Die natürliche Zeit ist das anonyme Leben oder das ansatzlose natürliche Ich. Wir erleben die natürliche Vergangenheit in unserer Präsenz wie eine absolute Leere, die nie gefüllt wird. Die gelebte Natur führt zu einer Spaltung im Zeitbewusstsein, indem sie als eine unpersönliche Zeitordnung in der persönlichen Zeitfernung auftaucht.

Die Spaltung zwischen der natürlichen und der persönlichen Zeitordnung zeigt sich am deutlichsten in ihrem pathologischen Aufbruch, z.B. in Anosognosie oder Phänomen des Fantomglieds, wo der habituelle Leib nach der operativen Entfernung eines Körperteils das entfernte Glied immer noch wahrnimmt. Der im pathologischen Fall auffällige Zustand ist nur die Extrapolation der zeitlichen Dualität. Wir erleben diese Dualität täglich.²¹ Diese sowohl alltäglichen als auch pathologischen Erfahrungen zeigen, dass der Leib als Spielraum der Dualität zwischen der natürlichen und persönlichen Zeitordnung den Charakter eines „angeborenen Komplexes“ annimmt.²² In der Leiblichkeit steckt nämlich eine Vergangenheit, die

¹⁹ „In Gestalt der Sinnesfelder und der Welt als des Feldes aller Felder entdeckt das Bewusstsein in sich selbst die Undurchdringlichkeit einer originären Vergangenheit“. PhW, S. 402. Siehe auch PhW, S. 376.

²⁰ PhW, S. 398.

²¹ Ute Gahlings zeigt in ihrer *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen* wie z.B. der Menstruationszyklus als ein mit der Natur verbundenes erlebtes zeitliches Phänomen sich in die Persönlichkeit hineindringt und manchmal sogar „extreme Veränderungen wie einen unbewussten Persönlichkeitswechsel“ verursacht. Ute Gahlings, *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen*, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 2006, S. 331.

²² „Insofern ich nicht nur einer geschichtlichen Welt, deren Situationen stets unvergleichlich bleiben, sondern auch einer ‚physischen Welt‘ zugehöre, in der konstante ‚Reize‘ und typische Situationen immer wiederkehren, durchdringt meinen Leib ein Rhythmus, der nicht seinen Grund in meiner

wie ein psychischer Komplex nicht vergeht. Sie verweigert es, Gegenwart zu werden. Sie ist wie eine Gewohnheit, die sich in Vergangenheit entwickelt hat. Zwar ruht sie, kann sich aber gegen den Willen immer mit Gewalt durchsetzen.

Die zwei Zeitordnungen haben unterschiedliche Morphologien: Die persönliche Geschichte hat Merkmale und Wendepunkte, die natürliche Zeit aber wiederholt sich indifferent in einer zyklischen Bewegung. Während die unpersönliche Zeit „weiterfließt“, „stockt“ die persönliche Zeit; Sie kommen manchmal zu einer Parallelität und Konvergenz, aber sie decken sich nicht, denn „die eine ist zyklisch und banal, die andere kann eine offene und einzigartige sein [...]“.²³ Die banale zyklische Zeit der Natur wird wie ein Vorgang erlebt, der aus einer unbekanntem Quelle hervorspringt. Sie ist das Merkmal für unsere Teilnahme an einer Zeitordnung, deren Anfang und Ende nicht im Bewusstsein zu finden sind. Sie bezeichnet ein namenloses Vermögen in uns, das schon vordem wir uns als dieses oder jenes erkennen, wirksam wird. Genau darum ist „unser Bezug zu uns selbst äquivok“²⁴ und niemals eine absolute Identifikation – denn die absolute Identifikation bedeutet einen starren Zeitpunkt zu besitzen, woraus wir unser ganzes Leben rekapitulieren können. Anders gesagt, trägt die Anonymität des Leibes mit seiner zyklischen Naturzeit eine Entpersonalisierung in sich, von der die persönliche Geschichte bedroht wird.

Das natürliche Ich und das Unbewusste

Aus dem Gesagten folgt, dass die natürliche Vergangenheit sich wie eine unpersönliche Zeit zeigt und in Gestalt einer anonymen Generalität erlebt wird. Daraus entsteht eine Dualität in der leiblichen Existenz zwischen dem Bewusstsein – mit seiner geschichtlich-persönlichen Zeitordnung – und der natürlichen Generalität – mit ihrer zyklischen Zeitordnung. Aber ist die natürliche Anonymität dem Bewusstsein absolut fremd? Anders formuliert, gelangt die phänomeno-

erwählten Weise zu sein, sondern seine Bedingung in meiner banalen Umwelt hat. So zeigt sich am Rande unserer personalen Existenz ein Umkreis beinahe unpersönlichen Daseins, das gleichsam ganz von selbst ist, wie es ist, und dem ich es überlasse, mich am Leben zu erhalten. [...] als vorpersönliches Zugehören zu einer Form von Welt überhaupt, als anonymes und allgemeines Dasein, spielt mein Organismus im Grunde meiner persönlichen Existenz die Rolle eines angeborenen Komplexes“. PhW, S. 108–109.

²³ PhW, S. 108 und 112.

²⁴ „Seiend in einer Situation, sind wir eingekreist, unfähig, uns selbst transparent zu werden; unausweichlich ist unser Bezug zu uns selbst äquivok“. PhW, S. 435. Siehe auch PhW, S. 198.

logische Archäologie in ihrer Suche nach der natürlichen Anonymität zum Unbewussten, das laut Freud jenseits von dem Bewusstseinsresiduum liegt?

Trotz der methodologischen Differenz kann man gemeinsame Orientierungen zwischen der Psychoanalyse und der Phänomenologie feststellen. Es scheint auch Merleau-Pontys Einsicht zu sein, wenn er meint, der „Freudsche [...] Grundsatz, jedes menschliche Verhalten habe einen Sinn“ und sein stetes Bemühen, „die Vorgänge zu verstehen und nicht bloß ihre mechanischen Bedingungen aufzusuchen“²⁵ trage wesentlich zur Phänomenologie bei. Diese gemeinsame Orientierung besteht in der Tatsache, dass die Natur in uns nicht als eine bloß latente Instanz existiert, sondern ihr gewaltiger Aufbruch von einer Sinnhaftigkeit durchdrungen ist, der eine innere minimale Genesis zugeschrieben werden kann. Es ist diese Sinnhaftigkeit, die der psychoanalytischen Lehre zufolge nicht erlaubt, die uranfänglichen Stufen der psychischen Entwicklung als ausschließlich mechanistische Vorgehensweise der Triebe zu betrachten. Anders gesagt, es wird durch die Psychoanalyse eine Art Entbiologisierung des Triebes²⁶ durchgeführt.

Freuds großer Verdienst besteht in der Ersetzung des sexuellen Triebes durch die individuelle Geschichte – also in der Herausstellung des immer wieder nachholbaren Zugangs des Bewusstseins zu sich selbst in vergangenen Zeitepochen seines Lebens. Somit findet in seiner Psychoanalyse ein Übergang von dem bloß biologischen Leibverständnis zur gelebten Leiblichkeit statt. Das, was wir Trieb nennen, löst sich auf diese Weise von einem rein physiologischen Vermögen ab, welches sich in den physischen Teilen lokalisieren lässt. Diese Annahme stellt jedoch das Ergebnis der Neurobiologie und Anatomie nicht in Frage, sondern geht davon aus, dass unser Zugang zur von diesen Wissenschaften herausgestellten natürlichen Struktur nur durch unsere Geschichte hindurch möglich ist. Die Gemeinsamkeit zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse liegt daher vor allem in der Herausstellung einer gelebten Geschichte hinter der wirklichen Geschichte, in der das Verhalten durch ein Verfahren der Sinngeneration erklärt wird.²⁷ Die Psychoanalyse ist in dieser Hinsicht eine Variante der phänomenologischen

²⁵ PhW, S. 189.

²⁶ Thamy Ayouch, *La consonance imparfaite, Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse*, Psychanalyse, le Bord de l'eau, Lormont 2012, S. 66.

²⁷ „Comme vue du monde, la psychanalyse converge avec d'autres tentatives, avec la phénoménologie. [...] Elle [phénoménologie] lui permet de reconnaître sans équivoque la « réalité psychique », l'essence « intersubjective » des formations morbides, l'opération fantastique qui reconstruit un monde en marge et à l'encontre du monde vrai, une histoire vécue sous l'histoire effective, et qui s'appelle la maladie“. *L'Oeuvre et l'esprit de Freud*, préface, in : *Parcours deux, 1951–1961*, S. 276–277.

Archäologie, die durch die Aufklärung des Sinnes jeder Schicht des psychischen Lebens aufgrund der vorhergehenden Sinnschichten, eine Vermittlung zwischen dem Bewusstsein und dem „Unbewussten“ zustande bringt. Dem Begriff des *Unbewussten* kann somit eine Vermittlungsrolle zwischen der natürlichen und der persönlichen Zeit zugeordnet werden, wenn es als ein zeitliches Konglomerat in Gestalt der Sinnsedimentationen betrachtet wird.

Zur Aufklärung und Verzeitlichung des Unbewussten thematisiert die Psychoanalyse das Feld der Sexualität, in dem die Suche nach der natürlichen Vergangenheit an ein paralleles Verfahren der Sinnbildung gekoppelt wird. In der Sexualität wird nämlich zur unpersönlichen Naturdimension, trotz ihrer Fremdheit für das bewusste Leben, eine innere und nachvollziehbare Beziehung herausgestellt, auf deren Bedeutung der Psychoanalytiker eingeht. Der Psychoanalytiker entdeckt in diesem Bereich eine Art vorbereitende Lesbarkeit, worauf das Bewusstsein direkt (durch die Traumanalyse) oder indirekt (durch den Hypnotismus) zurückkommen kann. Diese Lesbarkeit zeigt sich dadurch, dass der Psychoanalytiker in seinem Rückgang auf die individuelle Geschichte des Patienten immer auf Erlebnisschichten weitergeleitet wird, die in tieferen Stufen liegen aber immer noch einen Sinnzusammenhang bilden.²⁸

Es ist die Sexualität in dieser Hinsicht, die auch Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception* in Sicht hat und in einer parallelen Richtung zur Psychoanalyse behandelt. Durch die Sexualität kommt die leibliche Existenz in einen sinnhaften Austausch mit der ganzen Existenz. Aus dem Leib stammt nämlich eine zentrifugale Bewegung, die Lust und Unlust auf Gegenstände in ihren Sinn für die leibliche Existenz übersetzt. Auf diese Weise wird in der Leiblichkeit der Boden für einen vorbereitenden Prozess der Symbolisierung zustande gebracht. Bei diesem

²⁸ Man muss jedoch dabei das Missverständnis vermeiden, der vorhergehende Sinnzusammenhang setze ein verstecktes Bewusstsein voraus. Es geht hier nicht um eine Form von *mauvaise foi*: „Mais la discussion de l'inconscient freudien reconduit d'ordinaire au monopole de la conscience : on le réduit à ce que nous décidons de ne pas assumer, et, comme cette décision nous suppose au contact du refoulé, l'inconscient n'est plus qu'un cas particulier de la mauvaise foi, une hésitation de la liberté imageante. On perd ainsi de vue ce que Freud a apporté de plus intéressant – non pas l'idée d'un second « je pense » qui saurait ce que nous ignorons de nous, – mais l'idée d'un symbolisme primordial, originaire“. *Résumés de Cours Collège de France. 1952–1960*, S. 70. *La mauvaise foi* (die Selbstlüge oder die Unaufrichtigkeit) ist ein Ausdruck, den Merleau-Ponty von Jean-Paul Sartre übernimmt. Für Sartre ist sie ein spezielles Moment der negativen Fähigkeit des Menschen, wobei das Subjekt ironischerweise verneint obwohl innerlich bejaht. Das Unbewusste kann auch als ein Fall von *mauvaise foi* verstanden werden, indem eine bestimmte Funktion einem scheinbar unbekanntem Mechanismus zugeschrieben wird, der in der Tat bewusst ist. So einem Unbewussten geht aber immer ein Bewusstsein voraus. Siehe Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, S. 85–94.

„primordialen Symbolismus“ handelt es sich um ein vorprädikatives Verfahren der Sinnbildung, die ein anderes Verstehen „als das Verstehen des Verstandes“²⁹ voraussetzt. Die Sexualität ist daher Merleau-Ponty zufolge „das, auf Grund dessen der Mensch eine Geschichte hat“; weil sie eine Grundlage bezeichnet, auf der die sinnhafte Beziehung mit der Welt basiert.³⁰

Aus dem Gesagten folgt, dass die Beziehung des Bewusstseins zu seiner natürlichen Vergangenheit (Anonymität) in Gestalt einer sinngenetischen Entfaltung begreifbar ist. In diesem Zusammenhang ergibt sich eine Beziehung zwischen Anonymität und Persönlichkeit. Das Unbewusste ist daher dem Bewusstsein nicht absolut anderes – wie Merleau-Ponty in *Struktur des Verhaltens* behauptete –, sondern damit vereinbar. Daraus ergibt sich eine Bestimmung für die Reichweite der phänomenologischen Archäologie: Obwohl sie durch ihre Bezugnahme auf die natürliche Vergangenheit die angebliche Zeitlosigkeit des absoluten Bewusstseins in Frage stellt, nimmt sie in Gegenrichtung keine naturalistisch-objektivistische Richtung an, welche den Begriff „Selbst“ völlig leugnen würde. Es gibt sogar einen regelrechten Solipsismus im bestimmten Sinne. Das Selbst bleibt nämlich in diesem Solipsismus nicht in sich geschlossen und setzt sich den Anderen nicht entgegen. Das Bewusstsein ist daher weder sich selbst zu eigen noch sich selber völlig fremd; eher ist es als ein lebendiger Akt zu betrachten, der immer im Übergang ist.

Beziehung zwischen anonymer Naturzeit und der persönlichen Zeit

Wie kann man die Beziehung zwischen der persönlichen und der natürlichen Zeit auffassen? Die Möglichkeit der inneren Beziehung zwischen zwei genannten Zeitordnungen bestätigt die Tatsache, dass die Beziehung zur natürlichen Anonymität nicht wie die Beziehung mit einem Gegenstand ist. Mit anderen Worten, hat das Ich immer eine unbestreitbare minimale Koinzidenz mit sich selbst, sogar wenn die Reichweite dieser Koinzidenz von anonymen Randbedingungen geprägt ist. Die Koinzidenz des Bewusstseins mit sich selbst besagt, dass die Faktizität seiner natürlichen Vergangenheit nicht geleugnet aber ihr wohl ein Sinn zugeschrieben werden kann. Von diesem Sinn ausgehend, steht die Vergangenheit weder als „Hirnsuren“ noch als konstituierte Vorstellung des Bewusstseins da. Sie ist uns als ein Feld

²⁹ „Es gibt ein erotisches ‚Verstehen‘, das von anderer Art ist als das Verstehen des Verstandes; der Verstand versteht, indem er eine Erfahrung unter einer Idee erfasst, der Begierde aber eignet ein Verstehen, das ‚blindlings‘ Körper mit Körper verbindet“. PhW, S. 188.

³⁰ PhW, S. 190.

präsent, das wir nie völlig umgrenzen können. Der natürliche vor-ichliche Zug in uns ergibt sich daher als ein Fundament, auf das sich unsere Wahrnehmung – sei es innere oder äußere – aufbaut. Gerade wegen der Unbestimmtheit dieses Zuges bleibt die Synthesis der Wahrnehmung immer offen. Die natürliche Vergangenheit erscheint also wie ein Fundament, das zur Skizze für die Unendlichkeit in uns beiträgt. Was ist aber diese Skizze? Und wie trägt die natürliche Zeit dazu bei?

Es gilt laut Merleau-Ponty für alle Erscheinungen – und darin folgt er Husserl –, dass ihr erstes Geschehen eine Differenz in sich trägt, die nie reduziert noch reproduziert wird. Dieser Differenzcharakter gehört zur Zeitlichkeit als solche. Jeder Zeitmoment ist ein Ereignis in einer unumkehrbaren Strömung und sedimentiert sich wie „ein unerschöpfliches Gut“, so dass „ein jeder Augenblick der Zeit ein Dasein [setzt], wogegen kein anderer Augenblick der Zeit mehr etwas vermag“.³¹ Die Vergangenheit bestimmt auf diese Weise die Gegenwart. Sie taucht nämlich wie ein übernommener Erwerb auf. Wenn der Vergangenheit als solcher dieser Erwerbscharakter zueigen ist, müssen wir die natürliche Vergangenheit in Gestalt des ursprünglichen Erwerbs denken, der sich in unserem Erfahrungsfeld ständig erweitert. Das natürliche Ich übt, wie gesagt, eine allgemeine Anonymität in unseren Akten aus, indem es sich in unsere persönliche Geschichte durchsetzt. Die Erscheinung dieser Anonymität ist jedoch eine individuelle. Das heißt, ihre Faktizität hat immer eine bestimmte Figur; ihre Differenz besteht in der individuellen ersten Erscheinung im jeweiligen Lebenszusammenhang. Wenn jemand zum Beispiel unter einem bestimmten Defizit der Wahrnehmungsorgane leidet, bestimmen die ersten faktischen Erscheinungen der Welt sein Erfahrungsfeld gemäß jener pathologischen Weltwahrnehmung für immer. Daraus folgt, dass unser Erfahrungsfeld im Gegenteil zu dem, was Husserl sagt, kein neutrales unartikulierbares Feld der Erfahrung ausmacht, das allen Menschen gemeinsam wäre.

Die faktische Erfahrung ist auf diese Weise die erste individuelle „Haltung“, wodurch wir den „Anhalt zur Welt“ zum ersten Mal schaffen.³² Damit wird uns die Tür zu einer Reihe der unendlichen Möglichkeiten geöffnet, aber zugleich das Fundament einer bestimmten Artikulation zustande gebracht, die sich zu einer bestimmten „Struktur“ entwickelt. Die Erscheinung des natürlichen Ich im faktischen

³¹ PhW, S. 444 und S. 447.

³² PhW, S. 440.

Boden der Erfahrung ist deswegen nicht nur eine bloße Tatsache. Sie ist ein Faktum, aber ein Faktum, das die Grundlage späterer Erfahrungen zustande bringt.³³

Wir haben einen Erwerb der natürlichen Zeit, die nicht nur als ein Anfang sondern auch als etwas Gegenwärtiges in uns am Werk ist. Wie rufen wir aber diesen Erwerb hervor? Die natürliche Vergangenheit beschränkt die absolute Autonomie des Cogito, ohne jedoch die Möglichkeit des „Ich denke“ in Frage zu stellen. Die natürliche Zeit bringt zwar Umbrüche in die persönliche Zeit ein. Das Leben bedeutet aber nicht einen ständigen Umbruch.

Es handelt sich nämlich um eine Artikulation des Cogito, die ihm „zwischen Ewigkeit und empirisch zerstückelter Zeit“³⁴ eine andere Zeitordnung zuschreibt. Ich trage zu einem situierten Cogito bei, indem „ich mich in vorläufige Gedanken werfe und also durch einen Akt die Diskontinuität der Zeit überwinde“.³⁵ In diesem Akt liegt der Grund unserer Koinzidenz mit uns selbst und die Tatsache, dass das Ich durch die Ereignisse hindurch nicht zersplittert wird. Wir müssen hinter der sprachlichen Identität des Ich den eigentlichen Akt suchen, welcher der Selbstkoinzidenz zugrunde liegt. Es ist diese Suche, die Merleau-Ponty mit seiner Unterscheidung zwischen dem cartesianischen „gesprochenen Cogito“ (*cogito parlant*) – als philosophischer Niederschlag des sprachlichen Selbstbesitzes – und dem „schweigenden Cogito“ (*cogito tacite*) zu kennzeichnen versucht. Es gibt also ein ursprüngliches „Ich denke“, das sich nicht auf sprachlichen Ausdruck reduzieren lässt. Dabei handelt es sich um eine unartikulierte Subjektivität, die sich in Grenzsituationen (wie „Todesangst oder der Angst vor dem Blick der Anderen“)³⁶ aufzeigt. Es ist dieses stillschweigende Cogito, das den ursprünglichen Anhalt zur Welt durchhält. Das stillschweigende Cogito ist die ursprüngliche sinnhafte Erfahrungssphäre, wo die ursprüngliche sinnhafte Begegnung mit dem Fremden stattfindet. Hier ist das Cogito nicht der Welt gegenübergestellt. Es geht um eine sinnhafte Beziehung vor der Sprache – also den erwähnten primordialen Symbolismus –, die das Bewusstsein mit der Welt verbindet. In dieser sinnhaften Haltung liegen die Entwürfe für weitere Erfahrungen, die alle Welterfahrungen sind. Genauer gesagt, gibt es nur einen Gesamtentwurf, der schon mit der ersten

³³ „Mein Denken, meine Evidenz ist keine bloße Tatsache unter anderen, sondern eine Geltungstatsache, die jede andere umfasst und bedingt. Es gibt keine andere Welt, die möglich wäre im gleichen Sinne wie die meine, nicht etwa weil diese, wie Spinoza meinte, eine notwendige wäre, sondern weil jede ‚andere Welt‘, die ich erdenken könnte, diese meine Welt begrenzen, an ihrer Grenze mir begegnen und folglich mit ihr zu nur einer Welt verschmelzen müsste“. PhW, S. 453.

³⁴ PhW, S. 426.

³⁵ PhW, S. 454.

³⁶ PhW, S. 460.

Wahrnehmung gestiftet wird.³⁷ Unsere erste Wahrnehmung ist eine unvergessliche Überlieferung, „ein für immer gegenwärtiges Geschehnis“, das von Anfang an „einen Gesamtentwurf oder eine Logik der Welt“ in sich trägt.³⁸ Wir sind in letzter Betrachtung nichts mehr als dieser Akt, diese Erfassung des Weltentwurfs, diese Skizze der Unendlichkeit in uns. Zwischen diesem urstiftenden Akt und der Welt besteht eine Korrelation. Das Korrelat der Welt ist in dieser Beziehung ein in der Leiblichkeit situierter Akt der Stiftung und die Welt als Korrelat von diesem „erkennende[n] Leib“ nicht „ein System von Gegenständen, deren Synthese wir bilden“, sondern „ein offenes Ganzes von Dingen, auf die hin wir uns entwerfen“.³⁹

Rekapitulierend können wir an dieser Stelle folgendes sagen: Es gibt keine natürliche Zeit im Sinne einer a-subjektiven Zeit. Die natürliche Lage der Zeit ist also diejenige Zirkularität, die sich manchmal als Enttäuschung und manchmal als ein sich immer wiederholender Anfang zeigt. Die phänomenologische Archäologie greift auf diese faktische Urschicht in unserer Zeiterfahrung zurück, die in oberen Schichten beibehalten bleibt. Rhythmus, neuer Anfang, Zirkularität sind alle Ausdrucksgestalten für diese faktische Urschicht. Da aber die faktische Urschicht der Zeit von einem Cogito erfahren wird, ist die natürliche Zeit nie eine in sich geschlossene Zirkularität. Ihre Erfahrung ist die Stiftung einer unendlichen Welt. Wie vorher gesagt wurde, darf der phänomenologische Umgang mit dieser Faktizität weder sie als eine objektive Zeit außer uns verabsolutieren noch auf einen Konstrukt des absoluten Bewusstseins reduzieren. Wir sind eine Sicht der Welt und unsere Zeiterfahrung ist an die Weltzeit gekoppelt, soweit die Weltzeit nicht als objektive Zeitlichkeit im Sinne der Physik und Uhrzeit verstanden wird.

Abbed Kanoor est doctorant à l'Université Paris IV (La Sorbonne) et l'Université de Wuppertal où il mène ses recherches sur la phénoménologie d'Edmund Husserl, Maurice Merleau Ponty et Hans Blumenberg.

E-mail: abbed.kanoor@uni-wuppertal.de

³⁷ „Selbst die Erfahrung transzendenter Dinge wäre nicht möglich, trüge und fände ich nicht schon ihren Entwurf in mir. [...] Wenn ich sie zu erkennen weiß, so weil die Begegnung mit einem jeden Ding in mir ein ursprüngliches und vorgängiges Wissen von allen Dingen erweckt, und weil eine jede meiner endlich-bestimmten Wahrnehmungen partielle Äußerung meines – als Vermögen – die Welt im Ganzen umfassenden und sie im Ganzen entfaltenden Erkenntnisvermögens ist“. PhW, S. 421–422.

³⁸ „Meine erste Wahrnehmung bleibt, mit den sie umgebenden Horizonten, ein für immer gegenwärtiges Geschehnis, eine unvergessliche Überlieferung; auch als denkendes Subjekt bin ich noch stets diese erste Wahrnehmung und der Verfolg desselben Lebens, das mit ihr begonnen hat“. PhW, S. 463.

³⁹ PhW, S. 441 und 464.