



FH Mittweida

University of Applied Sciences

Fakultät für Soziale Arbeit

**Zur Sache der Ethik in der
französischen Phänomenologie: Im
Spannungsfeld zwischen Struktur
und Wahrnehmung**

Masterarbeit

vorgelegt von: Anna Jörg
Matrikelnummer: 28984
Studiengang: Master Soziale Arbeit, 4. Semester
E-Mail: anna.joerg@hotmail.de

Gutachter: Prof. Dr. Wolfgang Faust
Zweitgutachten: Prof. Dr. Barbara Wedler

Rosswein, 12.07.2013

Bibliographische Beschreibung:

Jörg, Anna:

Auf der Suche nach Ethik in der französischen Phänomenologie-zwischen Wahrnehmung und Struktur. 70 S.

Roßwein, Hochschule Mittweida/Roßwein (FH), Fakultät Soziale Arbeit,
Masterarbeit, 2013

Kurzreferat:

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine Literaturanalyse, die sich mit der Philosophie und dem Wirken des französischen Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty befasst. Dabei werden drei verschiedene Schaffensphasen nacheinander analysiert. Den Ausgangspunkt bildet eine Einführung in die Grundbegriffe der Ethik. Im Mittelpunkt steht dann die Suche nach Moralvorstellungen sowie allgemeinen Ableitungen für ein ethisches Denken im Wirken des Philosophen und Intellektuellen. Der Schwerpunkt liegt auf einer wahrnehmungsorientierten Herangehensweise an das Moralische.

Gliederung

1. Einleitung	1
2. Zur Ethik	4
2.1 Grundlagen der Ethik	5
2.1.1 Moralität, Moral und Ethos	5
2.1.2 Ethik und das universelle Moralprinzip	9
2.1.3 Vernunft.....	12
2.2 Praxisanalytische Ethik	14
2.2.1 Grundbegriffe des Ethos.....	14
2.2.2 Das Primat des Faktischen	16
2.2.3 Das Vorgehen.....	17
2.3 Der Intellektuelle	18
2.3.1 Verantwortung.....	18
2.3.2 Moral und Verantwortung Intellektueller.....	19
3. Ein Werk zwischen Politik und Philosophie –Ein Überblick	22
4. Ethik in Wahrnehmung und Struktur (1940-1945)	25
4.1 Die Phänomenologie	25
4.2 Die Wahrnehmung und die Existenz	26
4.3 Der Leib und seine Position	27
4.4 Das Phänomen der Moral und Schlussfolgerungen für die Ethik	29
4.4.1 Faktizität und Wahrnehmung in der Ethik	29
4.4.2 Reflexion und Vernunft.....	31
4.4.3 Die Struktur der sozialen Welt.....	35
4.5 Erste Schritte in die politische Praxis	39
5. Das Ethos des Sozialismus (1945- 1952)	41
5.1 Annäherungen an den Sozialismus und begriffliche Hintergründe	42
5.2 <i>Les Temps Modernes</i>	44
5.3 Prinzipienlos	46
5.4 Die Gewalt	47

5.5 Das politische Handeln.....	49
5.6 Ambivalenzen.....	51
5.7 Der Rückzug aus dem politischen Geschehen.....	53
6. Ausdruck und Dialektik (1952-1961).....	54
6.1 Das Bild.....	54
6.2 Die Sprache.....	56
6.3 Das Abenteuer.....	60
6.4 Die Gedanken sind frei.....	62
6.5 Probleme in der Praxis.....	64
7. Zusammenfassung	65
8. Ausblick.....	69
9. Literaturverzeichnis.....	71
10. Selbstständigkeitserklärung.....	73

1. Einleitung

Ein Appell, der das phänomenologische Denken seit Anfang des 20. Jahrhunderts und auch das Denken des Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty sicherlich wegweisend geprägt hat, lautete „*Zu den Sachen selbst!*“ (Faust 2012, 58) Der Satz stammt vom deutschen Philosophen Edmund Husserl. Der Kern der Aussage ist eine Haltung philosophischen Denkens, die ihren Blick frei macht von hypothetischen und metaphysischen Unterstellungen. Mit anderen Worten: Es geht weniger um das scheinbar eigentliche Sein des Menschen und der Welt, als vielmehr um das Tatsächliche, Erfahrbare, Konkrete. Merleau-Ponty folgt und antwortet diesem Ruf seit seiner philosophischen Karriere 1933, indem er den Rückgang auf die Lebenswelt mit einem Rückgang auf die Wahrnehmung, als die nicht hintergehbare Grundlage allen Denkens und Handelns, konkretisiert. Wahrnehmung wird zum ersten zentralen Thema für ihn, denn ohne ihren grundlegenden praktischen Lebensbezug können die Dinge der Welt nicht wesentlich verstanden werden. In seinem ersten großen und berühmtesten Werk „*Die Phänomenologie der Wahrnehmung*“ lautet 1945 die Forderung Merleau-Pontys an die Philosophie, ausgehend von einer neuen Wahrnehmungsphilosophie, die Grenzen einer objektiven Welt aufzutun und „den Dingen ihre konkrete Physiognomie wiederzugeben“ (Merleau-Ponty 1966 (1945), 80). Mit einer eigenen Vorgehensweise und neuen Begrifflichkeiten begibt er sich auf den Weg „das eigentümliche Weltverhältnis eines Organismus und die Geschichtlichkeit der Subjektivität [neu] zu begreifen“ (ebd.). Der Mensch ist für Merleau-Ponty *Zur-Welt*. In seiner leiblichen Existenz ist das Bewusstsein weder an einem transzendentalen Ort zu finden, noch ist es reines Nebenprodukt physischer Vorgänge, sondern ist untrennbar mit der Welt und der Wahrnehmung verbunden, nicht ohne sie zu denken. Den Menschen betrachtet Merleau-Ponty als ein Ganzes, und richtet sich damit explizit gegen den traditionellen Dualismus von Körper und Geist. Vielmehr betont er Vermittlungsmedien zwischen diesen Ebenen, dazu gehört neben der Geschichte und dem Leib auch die Sprache (vgl. Faust 2013, 4).

Damit sind bereits einige zentrale Begriffe und Themen des Merleau-Pontyschen Denkens angesprochen, die im späteren Verlauf der Arbeit noch einmal ihren Platz finden werden. Der Kern dieser Masterarbeit soll jedoch keine reine Rekonstruktion philosophischer Denkbewegungen werden. Die Frage, mit der ich mich beschäftigen werde, ist die Frage nach einer Ethik in Philosophie und Praxis. Was ist der Mensch? Was soll der Mensch tun? Wie soll er leben? Gibt Maurice Merleau-Ponty darauf eine Antwort? Wenn ja, welche? Dabei wird, wie bereits angeklungen, nicht allein auf theoretische resp. philosophische Arbeiten

zurückgegriffen. Im Blickfeld der Suche nach ethischen Schlussfolgerungen und Handlungsbezügen stehen ebenso die besondere Situation eines Intellektuellen sowie die politischen Aktivitäten des Philosophen im gesellschaftlichen Feld seiner Zeit.

Doch wer war Maurice Merleau-Ponty? Und was macht ihn noch heute interessant? Wie bereits angedeutet, zeichnet den Philosophen, der im Zentrum dieser Masterarbeit stehen soll, ein besonderer Zugang zur Welt der Phänomene aus, der im weiteren Verlauf näher beleuchtet werden soll. Zunächst einiges Biographisches und Persönliches, um Merleau-Ponty etwas näher zu kommen:

1908 in Rochefort-sur-Mer geboren führte er nach einer frommen, bürgerlichen Kindheit kein öffentliches Leben, wie seine langjährigen Freunde Simone de Beauvoir und Jean Paul Sartre, sondern widmete die meiste Zeit seines Lebens seiner akademischen Karriere, im relativ abgeschirmten Raum der Universitäten Frankreichs. Er studierte von 1926 bis 1930 Philosophie am Ecole Normale Supérieure. Nach mehreren Jahren der Tätigkeit als Philosophielehrer, die durch die vorübergehende Einberufung zum Militär am Anfang des zweiten Weltkrieges für ein Jahr unterbrochen wurde, promovierte Merleau-Ponty 1945 in Philosophie. Von 1945 bis 1952 war er Redakteur der Zeitschrift *Les Temps Modernes*. Außerdem unterrichtete er in dieser Zeit Psychologie und Pädagogik an der Sorbonne in Paris. Ab 1952 arbeitete er dann als Professor für Philosophie am berühmten College de France, und zwar bis zu seinem Tod 1961 (vgl. Faust 2012, 17ff.). Merleau-Ponty wird als ein kühler Denker beschrieben, der die Philosophie als „angestrengte Arbeit und ernsthafte Aktivität“ (ebd. 19) betrieb und ihr einen strengen wissenschaftlichen Rahmen gab. Seine Arbeitsweise war präzise und vereinte humanwissenschaftliche mit philosophischen Themen, was ihn zum "Grenzgänger der Philosophie"(ebd. 26) machte.

Die Relevanz des Themas ergibt sich nun aus mehreren Gründen:

Was Merleau-Ponty neben seiner streng wissenschaftlichen, interdisziplinären Haltung auszeichnet und eine Betrachtung seines Wirkens unter ethischen Gesichtspunkten rechtfertigt, ist zum einen sein "Beharren auf *Realitätsbewusstsein* oder *verantwortlicher Haltung* politischen oder sozialen Problemen gegenüber" (ebd. 18f.). Er war eben nicht nur Theoretiker, sondern auch politischer Intellektueller, der sich unter anderem im Widerstand gegen die deutsche Besatzungsmacht engagierte (vgl. ebd. 20). Merleau-Ponty verknüpft seine Phänomenologie dabei mit zeitgeschichtlichen Problemen. Wie er dies tut und welcher ethischen Auffassung er dabei direkt oder indirekt nachgeht, wird im Laufe dieser Arbeit thematisiert werden. Zum anderen ist die Frage nach einer Ethik im und abgeleitet aus dem Denken und Handeln Maurice Merleau-Pontys neu und von interdisziplinärem Interesse. Sein

philosophischer Standpunkt verbindet auf moderne Weise Leib und Bewusstsein miteinander: Auf der einen Seite stellt er damit nicht nur ein transzendentes, scheinbar übernatürliches Subjekt, sondern auf der anderen Seite auch eine objektive, klar erkennbare Welt in Frage. Daraus ergeben sich unweigerlich Schlussfolgerungen für die Ethik. Beispielsweise werden Ansätze metaphysischer Vernunft, Ideen, Ideale und Werte diskussionswürdig, wie sie in der Ethik Kants zu finden sind, welche heute noch einen hohen Stellenwert besitzt.

Nun zur Frage der Methodologie und Methodik. Begibt man sich auf die Suche nach einer Ethik im Denken Merleau-Pontys muss man genau hinschauen, denn einen explizit ausgearbeiteten Standpunkt zum Thema der Ethik mit all ihren Fragen und Problemstellungen gibt es nicht. Die gewählte Methodik ist eine Literaturanalyse, und zwar von Ausschnitten seiner bedeutendsten Werke sowie ausgewählter Sekundärliteratur. Das hermeneutische Vorgehen erlaubt sowohl den Blick auf explizite als auch implizite Inhalte der Texte zu werfen, aufgestellte Annahmen im Verlauf immer wieder neu aufzugreifen, zu verwerfen oder zu erweitern.

Ich strebe die Verbindung von Theorie und Praxis an, also eine Werkanalyse, die vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund stattfindet. Nur so kann man der facettenreichen Figur dieses Philosophen und Intellektuellen gerecht werden. Darüber hinaus ist festzuhalten, dass die Analyse, wie jede andere wissenschaftliche Arbeit lediglich eine Selektion von Fakten, Tatsachen darstellt, welche vom Interesse, genauer; dem Blickwinkel des Wissenschaftlers geleitet ist (vgl. Popper 1992 (1945) 320). Zudem besitzt die Wissenschaft selbst eine Sprache, die ihr über Begriffe, Methoden und Theorien eine Struktur gibt, die unweigerlich zum Ausschluss von Tatsachen und Denkwegen führt, die als unpassend oder gegebenenfalls unwissenschaftlich bezeichnet werden (vgl. ebd. 321). Die Resultate der Masterarbeit sind im Rahmen dieses Scheinwerfers zu sehen und zu beurteilen. „Was der Scheinwerfer sichtbar macht, das hängt ab von seiner Lage, von der Weise, in der wir ihn einstellen, von seiner Intensität, Farbe und so fort; es hängt natürlich auch weitgehend von den Dingen ab, die von ihm beleuchtet werden“ (ebd. 322). Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang ein Bewusstsein des eigenen Blickwinkels, welches sich nicht der Selbst- oder Fremdkritik entzieht. So, wie sich die Wissenschaft als unabgeschlossen darstellt, soll auch in dieser Arbeit eine offene Haltung eingenommen werden (vgl. ebd. 321).

Nun zum konkreten Vorgehen:

Nach Popper schaffen zum einen Theorien und Begriffe Anhaltspunkte und Orientierung, zum anderen gibt aber auch das Thema selbst eine Struktur vor (vgl. ebd. 322). Aus diesem Grund ist der Aufbau der Arbeit an drei aufeinanderfolgende Schaffensphasen Merleau-

Pontys angelehnt, in denen für ihn verschiedene, zum Teil recht unterschiedliche Themen im Mittelpunkt seiner Philosophie und seines politischen Engagements standen. Diese Phaseneinteilung sowie grundlegende Überlegungen zur Verknüpfung von Merleau-Pontys philosophischem Denken mit seiner politischen Aktivität entnehme ich dem Buch „Abenteuer der Phänomenologie“ von Wolfgang Faust, welches die wesentliche Grundlage meiner Analyse bildet. Doch zunächst muss erst einmal Begriffsarbeit im Bereich der Ethik geleistet werden. Im ersten Teil der Arbeit soll deshalb geklärt werden, was unter Ethik zu verstehen ist und mit welchen Grundbegriffen ethisches Denken operiert. Neben der Klärung des Vernunftbegriffes, der Vernunftethik und dem Begriff der Verantwortung (Intellektueller), möchte ich mich näher mit dem praxisanalytischen Ansatz der Ethosanalyse von Helmut Fleischer beschäftigen, der sich auf Grund ähnlicher Grundkategorien, für ethische Betrachtung des Denkens Merleau-Pontys als fruchtbar erweist. Ist einmal eine Art von Ethikbrille entwickelt, werden die besagten Phasen nacheinander betrachtet. Die erste Phase legt dabei das Fundament für die weiteren Überlegungen. Besonderes Augenmerk liegt hierbei in den Begriffen Struktur und Wahrnehmung, welche das Feld menschlichen Erfahrens nach Merleau-Ponty wesentlich ausmachen und ebenfalls den Rahmen der Suche nach Ethik bilden. Auf sie wird in den darauffolgenden Teilen rekursiv Bezug genommen werden. In jeder Phase möchte ich versuchen, sowohl das philosophische Denken in Grenzen zu rekonstruieren, als auch die zeitgeschichtliche, politische Praxis zu betrachten um anschließend Schlussfolgerungen für die Ethik zu ziehen. Die Arbeit endet mit einem zusammenfassenden Fazit, dem Einfluss Merleau-Pontys auf die spätere französische Philosophie. Aber auch offene Fragen sollen gestellt werden, und weiterführende Gedanken, die sich aus dem Thema ergeben.

2. Zur Ethik

Bevor es zur Untersuchung der Philosophie und der politischen Praxis Merleau-Pontys kommt, geht es in diesem Kapitel darum, sich der Sache der Ethik erst einmal anzunähern. Ziel ist es Leitbegriffe zu erläutern, die im weiteren Vorgehen als Orientierungspunkte dienen. Im ersten Teil stehen allgemeine Grundbegriffe des ethischen Denkens im Mittelpunkt. Dazu gehören der Begriff der Ethik selbst, die Moralität, Moral, Ethos, der gute Wille, Sitte, Verantwortung und Vernunft. Im zweiten Teil des Kapitels möchte ich dann näher auf einen Ansatz ethischen Denkens eingehen, dessen Grundkategorien mehrere Ähnlichkeiten zu denen der Philosophie Merleau-Pontys aufweisen und deswegen besondere Beachtung

verdienen. Es handelt sich dabei um eine „Ethik ohne Imperativ“, die im gleichnamigen Werk von 1987 von Helmut Fleischer begründet und vertreten worden ist. Fleischer betont einen praxisanalytischen Ansatz der Ethosanalyse, welcher sich auf die Faktizität des sittlichen Handelns beruft und damit den Ist-Zustand eines gelebten Ethos vor das Sollen von Imperativen stellt. Dabei kritisiert er das Konzept des moralischen Bewusstseins, welches über das konkrete Zusammenleben gestellt wird. Im letzten Teil des Kapitels, möchte ich auf den Begriff des Intellektuellen eingehen und diskutieren, welche Verantwortung und welchen moralischen Stand Intellektuellen in der gesellschaftlichen Praxis zugesprochen wird.

2.1 Grundlagen der Ethik

Einen Zugang zum ethischen Denken bietet Peter Ulrich in seinem Werk „Integrative Wirtschaftsethik“. Die ersten Teile des Buches sollen aus mehreren Gründen als Hauptquelle herangezogen werden. Zum einen sei die umfassende, aber dennoch einfache Darstellung der Grundbegriffe moderner Ethik genannt. Zum anderen beschreibt Ulrich ausführlich die Intersubjektivität der sozialen Welt als zentrales Moment des Moralischen. Ein Faktum der menschlichen Existenz, welches ebenfalls bei Merleau-Ponty eine zentrale Rolle spielt.

2.1.1 Moralität, Moral und Ethos

Peter Ulrich erschließt das Thema Moral auf phänomenologischem Weg. Dieser fasst den Sinn von moralischem Verhalten in der lebensweltlichen Praxis ins Auge. Moralität ist „ein spezifisch humanes Phänomen, von dem jeder Mensch aus eigener lebenspraktischer Erfahrung ein intuitives Vorverständnis hat.“ (Ulrich 1997, 23) Sie äußert sich konkret erfahrbar in Empfindungen bzw. moralischen Gefühlen (Scham, Schuldgefühl, Anerkennung etc...) eines Sachverhaltes bzw. einer Situation oder Handlung gegenüber.

Die Moralität im Alltag hängt untrennbar mit der menschlichen Eigenschaft des freien Willens zusammen. Dieser macht den Menschen ein Stück weit unabhängig von der Natur und unterscheidet ihn damit von anderen nicht menschlichen Lebewesen. Die Willensfreiheit bildet ihrerseits die Grundlage für die Handlungsfreiheit, als eine Stellungnahme zu den Dingen der Umwelt. Beide ermöglichen ein bewusstes, urteilendes Agieren statt eines unbewussten Reagierens im sozialen Umfeld. (vgl. ebd. 23)

Es wird deutlich, dass mit der Moralität nicht allein der freie Wille, sondern schließlich die Idee des guten Willens verknüpft ist. Er ist, so Ulrich, Ausdruck einer „autonomen

moralischen Selbstverpflichtung aus Einsicht in die menschliche Bedeutung für uns selbst und für andere“ (ebd. 25). Der Mensch kann demnach erkennen, was gut ist und hat den freien Willen sich dafür zu entscheiden und er wird es tun, weil es auf Grund seiner eigenen sozialen Struktur vernünftig ist (vgl. ebd. 25f). Bedürfnisse wie Selbstachtung, physische Versorgung und Zugehörigkeit veranlassen ihn dazu “zu einer-durch moralische Verbindlichkeiten zusammengehaltenen- sozialen Gemeinschaft“ (ebd. 26) sein Leben nach moralischen Richtlinien ausrichten zu wollen. Soziale Beziehungen bestimmen das gesamte Leben hindurch die Identität und den Selbstwert des Einzelnen. Dies macht uns freiwillig zu moralisch handelnden Akteuren. Diese Sicherheit trägt wesentlich zum Zusammenhalt einer Gesellschaft bei. Das Wissen um richtig und falsch wird jedem Menschen in der sozialen Interaktion unbewusst unterstellt, damit eine gemeinsame Anerkennungsbasis geschaffen werden kann (vgl. ebd. 24).

Welche Werte sich im guten Willen genau äußern, steht nicht universell fest, sondern wird erst durch die Sozialisation vor einem kulturellen Hintergrund erlernt. Er ist primär Ausdruck von Ansprüchen der Bezugspersonen an das Kind im Rahmen einer Gesellschaft die ihrerseits Ansprüche an das Verhalten ihrer Mitglieder stellt. Später werden die eigenen Wertvorstellungen geprägt von Selbstansprüchen, dem eigenen Selbstwertgefühl und daran anlehnend Ansprüche an das Verhalten anderer (vgl. ebd. 26f.).

Es ist zu betonen, dass der Wille zum geltenden Guten kein reines philosophisches Konstrukt darstellt. Er ist mit der „grundlegenden *sozialen Struktur der Moral*“ (ebd. 26) verknüpft. Der Mensch ist ein moralisches Wesen, da er ein soziales Wesen ist. Er lebt ausschließlich im Rahmen einer intersubjektiven Welt und greift auf eine „intersubjektive Grundstruktur der wechselseitigen moralischen Erwartungen“ (ebd. 27) zurück. Die Wurzeln und der praktische Sinn jeglicher Moralität liegen im Zusammenleben und nirgendwo sonst (vgl. ebd.). Ulrich spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer „*moral community* unserer Lebenswelt“ (ebd. 27). Für Ulrich ist klar, dass ohne Moralität ein humanes Zusammenleben nicht möglich wäre. Soziales Handeln im Raum zwischenmenschlicher Sinnbezüge ginge verloren. Naturwüchsige Bedürfnisbefriedigungen und instrumentelles Verhalten würden das Miteinander wesentlich bestimmen. (vgl. ebd. 29)

Gibt es auch einen bösen Willen? Die Willensfreiheit wird durch die Idee des Guten nicht begrenzt, denn moralisch Schlechtes zu wollen und zu tun ist weiterhin möglich. Vielmehr steht *gut* für einen von der Mehrheit einer Gesellschaft benutzten Orientierungsrahmen des Denkens und Handelns der jedem gleichermaßen zur Verfügung steht, ob er ihn übernimmt oder nicht. Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass auch Gruppenzwang oder die Angst vor

Sanktionen Einfluss auf die Willensbildung haben. Der Wille zum Guten unterliegt dabei sozialem Druck. Wer nicht nach den geltenden Wertvorstellungen handelt, der wird negativ sanktioniert, beispielsweise in Form von Ausgrenzung. Die Unterstellung eines bösen Willens wird zum Vorurteil, um Abweichungen abzuwerten und den moralischen Konsens zu schützen. Jedoch muss auch ein guter Wille, wenn er ein freier Wille ist, nicht der Norm entsprechen. Das eigene moralische Urteil, kann und sollte auch wenn nötig von dem der Mehrheit abweichen können. Moralität ist inhaltlich nicht festgelegt und bürgt ein Moment der Freiheit in sich. Regeln und Werten sind nicht ewig und überall gleich festgelegt, sondern erfahren im gesellschaftlich-kulturellen Entwicklungsprozess ständig Veränderungen.

Ist Moralität die Fähigkeit sich moralisch zu verhalten, stellt die Moral „die Gesamtheit der gewohnten, faktisch geltenden moralischen Wertvorstellungen und Urteilsweisen, Grundsätze und Normen, die in einer kulturellen Lebenspraxis“ (ebd. 30). Der Begriff Moral stammt vom lateinischen Wort *mos* ab und bedeutet wörtlich übersetzt Sitte. Die beiden Begriffe Sitte und Moral werden deshalb oft im gleichen Zusammenhang verwendet. Die Moral ist zu festen Werten geronnene Moralität, die mehr oder weniger klare Antworten besitzt auf die Frage: Was soll der Mensch tun und wie soll er es tun? Diese festen Werte sind jedoch nicht zeitlos sondern unterliegen einem steten kulturellen Wandel.

Moralische Wertvorstellungen und Regeln stehen, dem Autor zu folge, stets im Dienste eines „gerechten, solidarischen und rücksichtsvollen Zusammenlebens“ (ebd. 30) und dienen einer gewaltfreien Konfliktlösung. Wird dies von den Teilnehmern einer Gemeinschaft nicht anerkennt, dominiert das Machtprinzip die Lösung von Konflikten. Ulrich spricht von einer generellen Entwicklung vom Macht- zum Moralprinzip in der Menschheitsgeschichte und damit der Ablösung der zwischenmenschlichen Gewalt durch vernünftige Argumentation (vgl. ebd. 31). Legitim werden heute solche Handlungsweisen bezeichnet, „durch die keine moralischen Rechte anderer Personen verletzt werden“ (ebd. 32). An die Stelle eines Rechts des Stärkeren tritt im Laufe der Geschichte „die autonome Selbstforderung der *Solidarität* mit den Schutzbedürftigen“ (ebd.).

Dies ist kritisch zu sehen. Zum einen kann nicht abgestritten werden, dass Macht und Gewalt gemeinhin Teil des menschlichen Zusammenlebens bleiben. In der menschlichen Lebenswelt sind nicht nur Solidarität, sondern auch Konkurrenz, Ungerechtigkeit, Ablehnung und Vorurteile erfahrbar. Auch in einem Dialog zwischen verschiedenen Parteien, kann es ein Machtungleichgewicht geben, die dem Argument des Stärkeren mehr Gewicht verleiht und demnach das Gegenüber zwingen kann, nachzugeben. Werte wie Solidarität und vernünftige Argumentation sind verhältnismäßig jung. Erst seit der Zeit der Aufklärung wurden sie

verbreitet und erhöht. Auch wenn Ulrich Menschen in vormodernen Gesellschaften Moralität zusprechen würde, streitet er damit ihre Moral ab. Eine zeitgeschichtliche Einordnung des eigenen moralischen Urteils fehlt.

Der Moral gegenüber steht das Ethos als das persönliche Bewusstsein einer Person bezüglich seines Selbstverständnisses und seiner Lebensführung innerhalb den Strukturen der Moral (vgl. ebd. 32). Das Ethos ist Ausdruck des Umgangs eines Menschen mit sich selbst und der Umwelt. Es beinhaltet individuelle Wertvorstellungen, Motivationen, Einstellungen und die Lebensführung. Ulrich spricht auch von „Haltungen, die das moralische gute Handeln zur persönlichkeitsprägenden Neigung verinnerlichen“ (ebd. 33). Auf dieser individuellen Ebene ist traditioneller Weise von Tugenden die Rede, welche stets am Ideal eines guten Menschen, bzw. eines guten Lebens gemessen werden (vgl. ebd.). Ein bekanntes Beispiel sind die Kardinaltugenden Tapferkeit, Mäßigung, Weisheit und Gerechtigkeit. Diese werden seit der Antike als der Weg zur Glückseligkeit beschrieben und haben bis in die heutige Zeit ihre Stellung als ideale Eigenschaften nicht verloren.

Wie das glückliche Leben konkret aussieht und wie es zu erreichen ist, darauf kann es keine konkrete und gleichzeitig allgemeingültige Antwort geben, da es, so Ulrich stets „eine Frage des authentischen Lebensentwurfs einer Person im Lichte des für sie Erstrebenswerten“ (ebd. 33) bleibt. Ohne zu bewerten, sei darauf hingewiesen, dass in der Vergangenheit und auch noch heute in verschiedensten Gesellschaftssystemen und Gemeinschaftstypen versucht wird, das glückliche Leben für alle Mitglieder gleich zu definieren. Die individuellen Interessen sollen dabei einem kollektiven Guten untergeordnet werden. Dies bietet der Antwort auf eine individuelle Frage nach dem glücklichen Leben natürlich nur wenig Raum. In den meisten Teilen unserer heutigen Gesellschaft werden stattdessen Individualität, Selbstverantwortung, persönliche Freiheit zu obersten Werten. Kollektive Interessen geraten damit zunehmend in den Hintergrund. Der Raum für die persönliche Lebensgestaltung ist groß.

Schließlich sei auf das Wechselspiel zwischen Moral und Ethos hingewiesen. Individuelle Lebensentwürfe werden stets vor einem Hintergrund moralischer und damit kultureller Gegebenheiten einer Gesellschaft gebildet. Ulrich spricht deshalb von einem Balanceakt zwischen persönlichem Glück und geltender Moral (vgl. ebd.). Beide Ebenen sind aufeinander bezogen. Ein Individuum, das sich nicht bis zu einem gewissen Grad in das Wertesystem der ihr umliegenden Gemeinschaft fügt, kann aus deren Sicht nicht gut sein, sondern verhält sich unpassend bzw. falsch und wird im Extremfall ausgeschlossen. Was als Dauerzustand betrachtet soziale, materielle Bedürfnisse gefährdet. Andererseits können sich moralische Strukturen nicht halten, werden sie nicht durch Handlungen der Subjekte repräsentiert und

gefestigt. Demnach ergibt sich zwischen Ethos und Moral ein Innen/ Außen Verhältnis. Steht das Ethos einerseits für den inneren Wertekanon und die Freiheit diesen auch selbst zu wählen, gibt die Moral den möglichen Rahmen von normativen Verbindlichkeiten vor in denen sich das Subjekt selbst verwirklichen kann (vgl. ebd. 35). Werte, Normen, Regeln, Gesetze begegnen dem Menschen als äußere Strukturen, an denen er sein Handeln orientieren muss, soll oder kann. In einem lebenslangen sozialen Lernprozess werden sie dem Subjekt vermittelt und von ihm internalisiert. Auf der anderen Seite können sie vom Einzelnen auch reflektiert, hinterfragt und durch ihn modifiziert werden.

Fragen die sich für mich aus diesem Kapitel für die weitere Untersuchung ergeben sind folgende: Welches Menschenbild liegt der Merleau-Pontyschen Philosophie zu Grunde? Haben Moralität und Moral darin einen Platz, wenn ja welchen? Vertrat er das Konzept eines freien Willens? Lassen sich aus seinen Werken und seinem Handeln sogar konkrete Werte ableiten?

2.1.2 Ethik und das universelle Moralprinzip

Neben Moralität, Ethos und Moral als Teil der alltäglichen menschlichen Praxis bezeichnet Ethik das Nachdenken über moralische Werte, Ideale und Richtlinien. Man bezeichnet damit gemeinhin eine Teildisziplin der Philosophie, auch Moralphilosophie genannt. Sie thematisiert die Entstehung, Entwicklung, Gestaltung und Begründung moralischer Ansichten. Ulrichs Augenmerk liegt auf der modernen Ethik. Für ihn ist sie die „methodische Suche nach begründeter moralischer Orientierung“ (Ulrich 1997, 27). Sie hat die Aufgabe, die Diskrepanz zwischen sollen und wollen zu schmälern, indem sie Werte und Ideale sichert, systematisiert und Wege findet, wie diese konfliktarm umzusetzen sind. Die moderne Ethik als nüchternes Vorhaben wird an dieser Stelle von vormodernen Morallehren abgegrenzt, die sich machthabende Institutionen zu Eigen machten, um ihre gesellschaftliche Position zu stützen (vgl. ebd. 38). Als menscheitsgeschichtlich junges Unterfangen hat modernes ethisches Denken seinen Anfang in den gesellschaftlichen Reformen der Aufklärung. Sie ist eine „wissenschaftliche, *methodisch disziplinierte Reflexionsform*“ (ebd. 37) moralischer Angelegenheiten vor dem Hintergrund des Ideals der Rationalität im Auftrag der Vernunft. Gute Gründe sind ausschlaggebend bei der sittlichen Beurteilung von Handlungen. In der Reflexion geht es um ein unparteiisches Hinterfragen von Lebensentwürfen, Werten, Dogmen. Die heutige Aufgabe der Ethik sieht Ulrich insbesondere in der Lösung des Relativismusproblems (vgl. ebd.). Kulturelle, wirtschaftliche und gesellschaftliche

Modernisierungsprozesse haben zur Auflösung ehemals fester sozialer Grenzen geführt. Es kommt zum Aufeinandertreffen verschiedener Moralvorstellungen am selben Ort. Ethisches Denken muss vor dem „Bewusstsein der *kulturellen Relativität* von Moraltraditionen und Gewissensüberzeugungen“ (ebd. 38) vor allem für Konfliktlösung sorgen, um ein friedliches, solidarisches Zusammenleben auch global zu stärken. Ulrichs Beitrag zur modernen ethischen Reflexion liegt in der vernunftethischen Begründung eines universellen Moralprinzips,¹ auf deren Basis ein friedlicher Umgang gesichert werden kann. Es stellt die Einheit aller unterschiedlichen moralischen Forderungen auf die Basis der *conditio humana* und kann deswegen kulturübergreifend als Orientierung dienen. Es wird aus der lebensweltlichen Situation des Menschen, die auf vier universellen Grundbestimmungen beruht, abgeleitet:

Zum einen leiten sich aus der Verletzlichkeit des Menschen und seiner Abhängigkeit vom sozialen Umfeld Ansprüche auf gegenseitigen Respekt und Schutz der Menschenwürde ab. (vgl. ebd. 44). Dies hat immer und überall zu gelten.

Die zweite Grundbestimmung ist die kognitive Fähigkeit zum Rollentausch. Diese befähigt den Menschen zur perspektivischen Selbstreflexion und ist dabei an die Anerkennung anderer Standpunkte gebunden (vgl. ebd. 45f.). Darauf aufbauend konstituiert sich die bereits beschriebene Reziprozität von Ansprüchen. Diese „intersubjektive Struktur aller moralischen Ansprüche“ (ebd. 46) ist ein System wechselseitigen Erwartungen welches seinen Ausdruck in einem „*Ethos des Gegenseitigkeit*“ (ebd.) findet, der in vielen Kulturen nachgewiesen werden kann.²

Schließlich ist es die Fähigkeit des abstrakten Denkens, die den Menschen zu rationalen Verallgemeinerungen in Form von Typen- und Kategorienbildung befähigt. Durch abstraktes Denken, kann die konkret erfahrene moralische Situation der Lebenswelt „zur regulativen Idee der unbegrenzten moralischen Gemeinschaft aller Menschen verallgemeinert“ (ebd. 47) werden. Vernünftig und moralisch vertretbar wird ein Handeln, wenn es den Test eines allgemeinen Rollentausches besteht. Das universale, formale Moralprinzip lautet: „Als vernunftethisch begründbar gelten solche moralischen Ansprüche oder Rechte, die gedanklich in der unbegrenzten sozialen Gemeinschaft aller Menschen verallgemeinerbar und daher in

¹ Darauf baut er später das Konzept einer integrativen Wirtschaftsethik auf, welches an dieser Stelle nicht näher beschrieben werden soll.

² Als Beispiele seien der Grundsatz *Wie du mir, so ich dir* oder die goldene Regel *Behandle deinen Nächsten so, wie dich selbst* genannt.

unparteiischer Weise, jedermann in gleichem Mass zuzusprechen sind.“ (ebd. 48.) In Abgrenzung zu Kants abstrakten, kategorischen Imperativ, beschreibt Ulrich das kulturübergreifende Moralprinzip als „grundlegende *Norm* einer metaphysikfreien Vernunftethik“ (ebd. 49). Es ist nicht aus einer objektiven Annahme abgeleitet, sondern aus der real erfahrbaren Intersubjektivitätssituation.

Im Anschluss an die Herleitung des Prinzips diskutiert Ulrich verschiedene ethische Ansätze, in Bezug auf ihre Fähigkeit das Moralprinzip zu vertreten. Auf diese kann an dieser Stelle nicht ausführlich eingegangen werden. Um einen Überblick über ethische Theorien zu geben, sollen sie dennoch kurz beschrieben werden:

Adam Smith erkannte das universelle Moralprinzip und verband es mit der Idee eines parteilosen Zuschauers, dessen Perspektive in einem Rollentausch eingenommen wird. Gegenstand moralischer Prüfungen sind moralische Gefühle und Empathie während des Perspektivenwechsels. Das moralische Urteil bleibt dabei im sozialen Kontext verhaftet, richtet sich aber auf ein allgemeineres Wohlwollen aus. (vgl. ebd. 63ff.)

Immanuel Kant entwickelte Smiths Idee zum kategorischen Imperativ weiter. Dieser wird Teil einer Gesinnungs- bzw. Pflichtenethik, auch deontologische Ethik genannt. Er lautet: „‘ Handle so, dass die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne““ (ebd. 67). Die Voraussetzung dieses formalen Prinzips ist die Willensfreiheit. Es beurteilt den Willen einer Person in dem es seine *Maximen* (subjektive, situationsübergreifende Handlungsgrundsätze) bewertet (vgl. ebd. 68). Kant legt großen Wert „auf autonome, moralische Selbstbestimmung“ (ebd. 70) des Menschen. Dabei kommt es aber nach Ulrich zu einer Entfremdung der lebensweltlichen moralischen Situation. Einen völlig autonomen, unabhängigen Willen eines transzendentalen Subjektes, der an ein objektives, verbindliches Gesetz gebunden ist, gibt es in dieser Situation nicht (vgl. ebd.). Der Wille ist durch Sozialisation geprägt und das Subjekt steht in Wechselwirkung zu seinem Umfeld.

Einen teleologischen Ansatz bietet der Regelutilitarismus. Teleologische Ansätze messen das Handeln des Menschen an seinen Folgen. Im Falle des Regelutilitarismus geht es dabei um eine Handlungsregel, die die Herstellung des Gemeinwohls zum Ziel hat. Ulrich kritisiert hierbei die fehlende deontologische Basis in Form von Prinzipien, an der sich Handlungsfolgen orientieren müssen (vgl. ebd.72f.). Da der Regelutilitarismus nicht die ethischen Qualitäten seiner Spielregeln mit einbezieht, repräsentiert er nach Ulrich, „keine wohlverstandene Form des Moralprinzips“ (ebd. 77).

Die beste Umsetzung des universellen Moralprinzips sieht Ulrich in der Diskursethik, begründet von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel. Sie vereint sowohl das Nachdenken

über Begründungen und Folgen. Der Diskurs als „qualifizierte Form des Redens“ (ebd. 78) beruht auf Perspektivenwechsel zwischen Subjekten, die rationale Argumente suchen und austauschen. Bedingung ist „die *wechselseitige Anerkennung von Gesprächspartnern als mündige ... Personen*“ (ebd. 79), denen die Orientierung an vernünftigen Gründen unterstellt wird. Diese „kommunikativ-ethische-Rationalität“ (ebd.) ist das Grundprinzip des Argumentierens. Ziel ist die für alle Parteien akzeptable moralische Bewertung einer Situation oder Handlung. Die vorgetragenen Argumente werden nacheinander einer Prüfung unterzogen. Durchsetzen wird sich das Ergebnis, das alle überzeugen kann, da es die meisten Interessen befriedigt. In der Diskursethik wird keine absolute Vernunft und objektive Gesetzmäßigkeit unterstellt. Sie lässt Inhalte offen, ist verständigungs- und prozessorientiert (vgl. ebd. 81). Zu ihren Leitideen gehört ein dialogisches Ethikverständnis in dem Werte im öffentlichen Diskurs ausgehandelt werden (vgl. ebd. 87ff.). Sie setzt damit Voraussetzungen für die Ermöglichung einer „freiheitlich-demokratischen Gesellschaft mündiger Bürger“ (ebd. 92).

Fragen die sich aus diesem Kapitel für die weitere Analyse von Merleau-Pontys Theorie aufwerfen lassen, sind: Würde Merleau-Ponty ein universelles Moralprinzip anerkennen? Lässt sich seine Theorie und Praxis zu einigen hier angeschnittenen theoretischen Richtungen (Kant, Diskursethik, Utilitarismus,) zuordnen bzw. abgrenzen?

2.1.3 Vernunft

Verschiedene ethische Ansätze vertreten unterschiedliche Meinungen darüber, an was der Mensch sein Handeln orientieren soll. Ulrich vertritt, wie deutlich geworden ist, die Ansicht, dass Handeln orientiert sich an sozial geprägten Werten. Der freie, gute Willen befähigt das Individuum sich für das jeweils geltende Gute zu entscheiden.

Doch was ist Vernunft? Die Aufgabe der Vernunft ist die rationale Entscheidungsfindung. Vernünftig ist der, der bereit ist sein „Handeln von *guten Gründen* abhängig zu machen“ (ebd. 69). Gute Gründe können dabei variieren. Wie bereits erwähnt wurde, unterliegt der Inhalt der Kategorie *gut* kulturellen Schwankungen. In seinem Aufsatz „Auf der Suche nach der verlorenen Vernunft“ beschäftigt sich Wolfgang Faust in Anlehnung an Max Horkheimers Kritik der reinen Vernunft ausführlich mit dem Vernunft- und Rationalitätsbegriff. Danach lässt sich die Aussage treffen, dass sich im Laufe der Geschichte verschiedene Vorstellungen von Vernunft entwickelt haben. Im Folgenden werden zwei Formen beschrieben, die unterschiedliche Maßstäbe an den Menschen und seine Handlungen anlegen.

Von der Antike bis ins Mittelalter dominierte eine alles umfassende Vernünftigkeit verbunden mit dem Glauben an eine höhere Ordnung. Vernunft wird dem Menschen übergeordnet und zeigt sich in objektiven Strukturen. Diese „*umfassende ... Vernünftigkeit*“ (vgl. Faust, 2012 169) enthält die Ziele des Menschseins, der Welt, der Natur etc.. Sie werden im Rahmen einer harmonischen Ganzheit gedacht (vgl. ebd.). Der Mensch selbst ist eingebettet in ein größeres Ganzes. Seine Aufgabe ist es mit diesem konform zu leben.

Gegen dieses Denken setzte sich später die subjektive Vernunft durch, die sich weniger mit den großen Zielen, sondern mehr mit Mitteln und Zwecken sowie der Berechnung von Wahrscheinlichkeiten beschäftigt (vgl. ebd.). Ausgehend von Decartes Vorstellung einer mechanischen Welt, die völlig erklärbar und beherrschbar sei, entwickelt sich eine positivistische, ausdifferenzierte Wissenschaft. Zweckrationalität wird zum Grundprinzip erkoren (vgl. ebd. 170). Entscheidungen basieren auf Wahrscheinlichkeitsrechnungen. Statt mit ethischen Fragen beschäftigt sich die Wissenschaft mit beobachtbaren Experimenten. Von Interesse sind besonders die Mechanik von natürlichen und künstlichen Prozessen und deren mögliche Anpassung an menschliche Bedürfnisse (vgl. ebd. 178). Nach Faust kommt es zu einer „*Reduktion des Vernunftbegriffes*“ (ebd. 170). Vernunft ist fortan ein Instrument um effektiv zu arbeiten (vgl. ebd.). Doch wer sich nur mit der Mittelwahl beschäftigt, verliert den Blick fürs Ganze und die Fähigkeit kritisch zu hinterfragen.

Eine Folge der Dominanz der subjektiven, instrumentellen Vernunft in der Neuzeit sind die Massenvernichtungsmechanismen des Holocaust (vgl. ebd.). Diese können zwar als zweckrational und effektiv bezeichnet werden, sind aber gleichzeitig im höchsten Maße inhuman und unmoralisch. Nach einer ethischen Bewertung oder Begründung sucht die subjektive Vernunft nicht. Sie spielen oft nur insofern eine Rolle, wie sie der Zielerreichung dienlich sind.

Faust weist in Anlehnung an Günther Anders auf den Begriff des Monströsen hin: Das Machbare ist größer, als die Vorstellung der Handlungsfolgen (vgl. ebd.). Technisierung, Arbeitsteilung, fortlaufende Rationalisierung führen zur Entfremdung des Menschen von der Welt. Immer komplexer werdende Produktions- und Entscheidungsprozesse werden für den Einzelnen unüberschaubar und somit unkontrollierbar (vgl. ebd. 170f.). Wenn jedoch „unsere ethische und humanistische Kraft dem Apparat nicht gewachsen bleibt“ (ebd.) besteht die Gefahr, dass die Menschen im System „widerstands-, gewissen- und vernunftlos wie Rädchen funktionieren“ (ebd.171). Der Holocaust zeigte, wie Tötung zu einer zweckrationalen, unhinterfragten Tätigkeit werden konnte in dem er „Menschenzerstörung und Rationalisierung“ (ebd.172) verband.

Das Thema Vernunft soll auch bei Merleau-Ponty aufgegriffen werden. Welchen Vernunftbegriff (objektiv oder subjektiv) vertritt er? Welchen Stellenwert besitzt die Rationalität für ihn?

2.2 Praxisanalytische Ethik

Mit der praxisanalytischen Ethik ohne Imperativ soll zum einen eine ethisch-methodische Herangehensweise an das Feld in dem sich Merleau-Ponty bewegte, dargelegt werden. Zum anderen weist der hier vorgestellte Denkansatz einige Gemeinsamkeiten zum Merleau-Pontyschen Denken auf. Auf diese wird in den späteren Kapiteln noch einmal eingegangen.

2.2.1 Grundbegriffe des Ethos

Helmut Fleischer geht es in der Ethik ohne Imperativ, um eine Kritik des transzendentalen moralischen Bewusstseins. Sein Anliegen ist eine Transformation von Begrifflichkeiten der Ethik, die durch eine praxisanalytische Herangehensweise an das Thema begründet wird. Im Zentrum steht die geschichtliche Entwicklung eines Ethos, der sich in einem Feld aus konkreten, faktischen Handlungen und Wirkkräften bewegt. Seit Kant gibt uns die Ethik Auskunft darüber was wir tun sollen und baut dabei auf vielen unhinterfragte Annahmen und Prinzipien auf (Fleischer 1987, 7). Der kategorische Imperativ beispielsweise entspricht einem scheinbar objektiven Gesetz, an das sich ein sittlicher, guter Wille hält. Die Ethik ohne Imperativ, stellt dem moralischen Bewusstseins bzw. der „Mobilmachung des ‚guten Willens‘“ (ebd. 8) die vorurteilsfreie „Erschließung eines Bewusstseins des Sittlichen“ (ebd.) gegenüber. So verstanden ist Ethik „Interpretation, Reflexion und Analytik des Ethos“ (ebd.9) sowie des „eigenen ethisch- praktischen Ortes“ (ebd.10).

Als Ethos bezeichnet Fleischer alles Sittliche in der Welt der Menschen. Der Begriff ist zu dem weiter oben vorgestellten Begriff Ethos abzugrenzen. Das Augenmerk liegt hier nicht auf einer Unterscheidung von äußeren Strukturen der Moral und innerem Bewusstsein in Form von Lebensentwürfen, Motivationen und Werthaltungen. Das Ethos im Sinne Fleischers beinhaltet beide Ebenen gleichermaßen. Es gleicht einem Feld, das analytisch betrachtet aus Räumen, Kraftfeldern, Trennungslinien und Ansammlungen von expliziten und impliziten sittlichen Strukturen bestehen (vgl. ebd. 19). Es setzt sich aus unterschiedlichen „Gesittungsleistungen“ (ebd.) zusammen, wobei explizite moralische Werte nur eine mögliche Form des Sittlichen darstellen.

Um das Feld des Ethos genauer zu beschreiben, stellt Fleischer eine Topographie auf. Demnach wird die Welt in räumliche Elemente aufgeteilt, in denen nach verschiedenen Regeln gelebt wird. „Potenzen‘ der Ethos-Formierung“ (ebd. 21) sind dabei Kräfte die Verbindungen und Trennungen zwischen den verschiedenen Gruppen schaffen. So entsteht ein Bild aus Regionen und Schichten, das sich nochmals nach Sonderrechten und Allgemeinverbindlichkeiten aufteilt (vgl. ebd.).

Fleischer betont, dass der Kern des Sittlichen in der Ordnung von Güterverhältnissen liegt in der das Zusammenleben der Menschen geregelt wird. Diese Güter können sowohl materieller Art (Besitz), als auch immaterieller Art (Wissen, Fähigkeiten) sein. Die Anzahl und Form des Eigentums prägt die Wertvorstellungen und bestimmt den Zuspruch von Rechten und Pflichten in einer Gemeinschaft. Das Zusammenleben basiert auf Aushandlungsprozessen in denen Proportionen, Zugänge und Ausschlüsse festgelegt werden.

Um das Wesen des Ethos genauer zu erkennen, plädiert Fleischer für eine „Differenzperspektive ohne Totalitätsvision“ (ebd. 47). Auch eine Teilung der menschlichen Natur, sowie sozialer Handlungen nach Gut und Böse lehnt er ab, da dies bereits eine Moralisierung darstellt. Realistischer erscheint eine wertfreie Betrachtung der ethosformierenden Kräfte. Diese prägen wesentlich das menschliche Zusammenleben und seine Güterverhältnisse. Zu ihnen gehören „Potenzen von Selbstsein und Selbstzweckhaftigkeit“ (ebd. 26), „Potenzen der Selbststeigerung, des Überbietens, des Übergreifens“ (ebd.27f.), „Potenzen der Integritätswahrung“ (ebd. 30), „Potenzen der Subalternität“ (30), „Potenzen der Rivalität“ (31), „Potenzen der Solidarität“ (ebd. 32) und „Potenzen der Kooperation“ (ebd. 33). Die Entstehung von Werten, Normen oder Gesetzen, kann nur aus dem Zusammenspiel dieser lebendigen Kräfte verständlich gemacht werden (vgl. ebd. 35).

Es wird deutlich, dass sittliche Handlungen nicht auf Selbstlosigkeit beruhen. Sich öffnen für andere setzt vielmehr bereits ein aktives Selbstsein voraus. Wer nichts besitzt, kann auch nichts geben. Sind Potenzen des Selbstseins, Selbstzweckhaftigkeit, Selbststeigerung, Überbietens ausreichend in das Leben integriert, wirken auch Kräfte der Solidarität und Kooperation. Ohne ein gelungenes Selbstsein sind letztere jedoch kaum dauerhaft vorstellbar. Menschen interagieren in einer sozialen Welt miteinander. Es gilt Selbstsein und Mitsein gleichermaßen zu würdigen, statt Moral ausschließlich in Altruismus, Nächstenliebe und Achtung vor dem Gesetz zu suchen (vgl. 112).

Ähnlich wie Ulrich sieht Fleischer damit das sittliche Sein des Menschen in seiner intersubjektiven Situation verankert (vgl. ebd. 38). Moralische Vorstellungen von richtig und

falsch sind an die Interaktion in der Lebenswelt gebunden und werden hier konkret gestaltet. Ändert sich das Umfeld, der kulturelle Hintergrund oder die eigene sozioökonomische Lage, können sich auch Bewertungen von Handlungs- oder Lebensweisen ändern.

2.2.2 Das Primat des Faktischen

Betrachtet man das Thema Moral und Sitte auf diese Weise, kommt es zu einer Relativierung der Wirksamkeit sittlicher Bildung und Rede. Fleischer folgt einer marxistisch-materialistischen Denkweise, in der das Sein dem Bewusstsein vorgelagert wird. Der Urgrund des sittlichen Seins des Menschen wird in der „Tiefenströmung von unmittelbar praktischen Formatierungsleistungen“ (ebd. 20) lokalisiert. Dabei gibt es keinen Anfangspunkt der Aushandlung von moralischen Werten, Gesetzen und Regeln. Geltungsfragen in Bezug auf gewisse Grundverbindlichkeiten sind bereits praktisch entschieden, bevor sie von einer Ethik explizit formuliert werden können (vgl. ebd.). Fleischer weist in diesem Zusammenhang auf eine falsche Reihenfolge von ethischen Gesetzen und der faktischen Wirklichkeit in metaphysischen Ethikansätzen hin. Er kritisiert das Aufstellen universeller Prinzipien, die meistens ausschließlich auf die Achtung des Mitmenschen hinauslaufen. Dem Subjekt wird Gehorsam und Gesetzesglauben abverlangt (vgl. 58). Die Ethik wird zur Lehrerin. Kant, als ein Vertreter der metaphysischen Ethik, spricht in diesem Sinne von Tugendlehre (vgl. ebd. 59). Doch der bei Kant vertretene Formalismus und die Idee eines völlig autonomen, selbstbestimmten Willens, der die Welt allein zum Guten hin gestalten kann, können die „Frage nach den wirklichen Gesittungskräften und ihrer komplexen Genesis nicht beantworten (vgl. ebd. 60). Es kommt zu einer Verkürzung der Wirklichkeit. Zum einen werden die allgegenwärtigen materiellen Belange des Menschen und seine personellen Interessen und Beziehungen ausgeblendet. Wenn der oberste Wert eine Verallgemeinerung darstellt, können außerdem niemals alle real vorkommenden Situationen vorurteilsfrei bewertet werden, denn nicht jede Situation ist verallgemeinerbar (vgl. ebd.). Zwischen der Rede über den Ethos und seinem praktischen Wirken muss deshalb strikt unterschieden werden. „Praktisches induziert Praktisches, und die begleitende Rede kann dies nur induzieren, signalisieren“ (ebd. 61). Moralisches Bewusstsein wird der Lebenspraxis gegenübergestellt. Fleischers Ziel ist es diese beiden Ebenen wieder näher zusammenzubringen.

2.2.3 Das Vorgehen

Die Ethik ohne Imperativ verzichtet weitestgehend auf die Sicherheit aus Logismen, Grundnormen und zwingenden Letztbegründungen (vgl. Fleischer 1987, 106). Dagegen hält sie ein eigenes Grundmodell des Ethos als geschichtlich eingelagerten Prozess. Die Ethik als Disziplin hat dabei die bescheidenere Aufgabe der „*differentielle(n) Interpretation des Ethos*“ (ebd.). Sie distanziert sich von den Kategorien Gut und Böse und bezieht sich wertfrei auf das gegenwärtige, gewordene Ethos. Die Rede wird somit frei von Ideologie, sofern sie Handlungen beschreibt, ohne zu belehren (vgl. ebd. 117f.). Der Philosoph/ die Philosophin wird auf ihre eigene Wahrnehmung verwiesen. Als jemand der sich bereits im Feld des Ethos bewegt und immer schon an ihm teilhat, ist er oder sie deshalb angehalten, die eigene Position mit zu reflektieren, wenn über die ethische Beurteilung einer Situation geredet wird. Da sich Ethos nicht einzig in Formen rationalen Denkens manifestiert, ist der Rekurs auf das Sensuelle in der Wahrnehmung von Nöten. Fleischer spricht von der „Weise des ‚Empfindens‘ für etwas, das ‚sich zeigt‘.“ (ebd. 119) Fragen könnten sein: Wie leben unterschiedliche Menschen in einem Raum zusammen. Welche Kräfte, Interessenlagen prägen ihren alltäglichen Umgang miteinander? Welche Werte werden geäußert und welche Belange sind damit verknüpft? In welchem Verhältnis stehen die geäußerten Werte mit den tatsächlichen Handlungen?

Untersuchungsgegenstände sind demnach die verschiedenen Lagen von Gruppen und daraus entstehende Interessen, Machtkämpfe und Widersprüche. Das ethische Denken bedient sich somit einerseits einem Blick nach außen in ein Feld in dem es sich selbst befindet. Andererseits ist der selbstreflexive Blick nach innen unerlässlich, um die eigenen Werte und Eistellungen zu erkennen, die bereits Teil eines Ethos sind. Was dabei entsteht ist nach Fleischer „Reflexionswissen einer Orientierung im Praktischen“ (ebd. 86). Praxisanalytische Ethik fungiert als Rahmen von Kommunikation und Verhandlungen. Sie soll eine Sprache der Verständigung in der Politik bereitstellen. Der Weg in den politischen Diskurs geht dabei von unten nach oben. Bei der Lösung von Problemlagen wie Umweltschutz, Ressourcenschonung

etc. ist es zwar Aufgabe der Politik neue Kompetenzen zu mobilisieren. Diese können aber nicht aus dem Nichts geschaffen werden. Wird praxisanalytische Ethik zum politischen Berater, ist es vor politischen Apellen angebracht, „unaufdringlich die Orte zu ermitteln, an denen sich solche Kompetenzen in Bereitschaften und bestimmte Interessen umsetzen lassen“ (ebd. 226f.).

Fragen an die sich für die weitere Analyse ergeben:

Wie bereits angedeutet, hat die praxisanalytische Ethik ohne Imperativ im Rahmen meiner Arbeit zweierlei Bedeutung. Zum einen ist der hier vertretende Ansatz dem Merleau-Pontyschen Zugang zur Welt auf den ersten Blick ähnlich. Auch bei ihm liegt das Augenmerk auf der Faktizität der Phänomene, wobei das sinnliche Verstehen als Weg aufgewertet wird. Ich möchte untersuchen, ob sich auf den zweiten Blick weitere Gemeinsamkeiten zeigen. Dabei stehen folgende Fragen im Mittelpunkt:

Welchen Stellenwert hat der materielle Bezug zur Welt bei Merleau-Ponty? Ist seine Rede geprägt vom Imperativen und Apellen? Gibt es eine Unterscheidung von Gut und Böse oder wird die Wirklichkeit differentieller betrachtet? Welche Position nimmt der Philosoph gegenüber der metaphysischen Philosophie ein?

Zum anderen kann man das Wirken des französischen Philosophen selbst praxisanalytisch betrachten. An welchem ethisch- praktischen Ort befand sich Merleau-Ponty seiner Zeit? Eine solche Analyse kann in diesem Rahmen nicht vollständig geschehen. Dennoch sollen, wo möglich, historische und örtliche Bezüge hergestellt werden. Ein erster Ansatz ist die Betrachtung des Ortes von Intellektuellen in der Gesellschaft, der im Anschluss folgt. Zum anderen soll später auf den Ethos des Sozialismus eingegangen werden. An ihm wirkte auch Merleau-Ponty mit.

2.3 Der Intellektuelle

Auf Grund Merleau-Pontys Position als Intellektueller interessiert mich besonders, welche moralische Position und welche Verantwortung Intellektuellen in gesellschaftlichen Zusammenhängen zugesprochen werden. Dies soll bereits der erste Zugang zum Feld des Ethos sein, in dem sich Merleau-Ponty bewegte. Im Folgenden möchte ich kurz erläutern, was unter dem Begriff Verantwortung zu verstehen ist. Im Anschluss darauf werde ich auf die soziologische Kategorie des Intellektuellen eingehen.

2.3.1 Verantwortung

Verantwortung bezeichnet "*die Zuständigkeit von Personen für übernommene Aufgaben, Rechte, Pflichten, das eigene Tun und Lassen vor einer Instanz die Rechenschaft fordert*" (Dietzfelbinger 2004, 59). Verantwortlich sein für ihre Handlungen können sowohl Individuen, Institutionen als auch Systeme. Instanzen, die vom handelnden Subjekt Rechenschaft einfordern, sind je nach Wertesystem und Handlungsrahmen unterschiedlich. Die Gesellschaft, der Arbeitgeber, die Familie, die Vernunft, Gott oder das Gesetz seien beispielhaft genannt (vgl. ebd.).

Um Verantwortung übernehmen zu können, bedarf es einem gewissen Grad an Willens- und Entscheidungsfreiheit. Erst sie schaffen einen Raum in dem Verantwortungsfähigkeit und Zurechnungsfähigkeit entstehen (Ulrich 1997, 24). Ist der freie Wille durch Zwang, Nötigung, Irrtum, Geisteskrankheit eingeschränkt, wird dem Akteur die Verantwortung abgesprochen.

Das Konzept Verantwortung hat in der Ethik eine besondere Stellung. Man spricht sogar von einer Unterteilung der Ethik in Gesinnungsethik (Pflichtenethik) und Verantwortungsethik (Folgeethik oder teleologische Ethik). Sie ist wesentlich von Max Weber geprägt. Weber sagt "Wir müssen uns klarmachen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter *zwei* voneinander grundverschiedenen, unaustragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann ‚gesinnungsethisch‘ oder ‚verantwortungsethisch‘ orientiert sein.“ (Weber 2004 (1919), 70)

In der Gesinnungsethik zählt die Absicht des Menschen. Moralische Gebote und Imperative sind die Maßstäbe an denen Handlungen gemessen werden. Geprüft wird der Wille, die Motivation. Die Verantwortungsethik bewertet zusätzlich die Folgen und Nebenfolgen einer Handlung. Für Weber sollte eine Politik nicht der Ideologie das Vorrecht vor vertretbaren Folgen geben, weil der Zweck niemals die Mittel heiligt. (vgl. ebd. ff.)

2.3.2 Moral und Verantwortung Intellektueller

Die Figur des Intellektuellen ist schwer zu fassen. Der Diskurs über ihn ist breit und vielschichtig. An dieser Stelle möchte ich deshalb keinen umfassenden Überblick geben, sondern lediglich auf für das Thema relevante Punkte eingehen.

Karl Mannheim bezeichnete die Gruppe der Intellektuellen einer Gesellschaft als "(relativ) *sozial freischwebend*" (Faust 2012, 30) Sie bilden keine eigene, feste Schicht und können damit frei von Bindungen an Ort, Tradition und Klasseninteressen, agieren (vgl. ebd.). Die Berufe die sie ausüben sind unterschiedlich. Oft bringt man sie jedoch mit Journalismus,

Schriftstellerei, Philosophie und anderen intellektuell besetzten Tätigkeitsfeldern in Verbindung. Allgemein zeichnet sie eine kritische Haltung gegenüber dem gesellschaftlichen Geschehen aus. Intellektuelle sind „Menschen die etwas Bestimmtes tun, und was sie tun ist eben Kritik“ (ebd.).

Nicht selten werden Intellektuelle mit ethischen Grundfragen und hohen moralischen Werten in Beziehung gebracht. Nach Loytard sieht man sie in Verbindung zu einer universellen Idee (Menschheit, Proletariat, Nation) in der sie ihren „Hang zum Prinzipiellen“ (Jäger 1999, 6) ausleben. Eine Definition, die neben der kritischen Haltung auch die Belegung des Intellektuellen mit moralischen Werten deutlich macht, stammt von Antonio Gramsci. Intellektuelle sind ihm zufolge eine kleine Gruppe „moralisch untadeliger Philosophenfürsten, die das Gewissen der Menschheit repräsentieren“ (Said 1997, 10). Sie agieren ohne weltliche Bezüge nach Maßstäben der Wahrheit, Vernunft und Gerechtigkeit. Dabei sind sie jedoch keineswegs weltfremd, denn sie setzen sich gegen Ungerechtigkeit, Korruption und Unterdrückung ein (vgl. ebd. 11). Intellektuelle sind „symbolische Personen“ (ebd. 12) die ein hohes Risiko eingehen sollten, während sie sich kompromisslos in die „Opposition zum Status quo“ (ebd. 13) begeben. Die führt nicht selten dazu, dass sie besonders in Zeiten großer gesellschaftlicher Umwälzungen das Wort ergreifen.

Einen ähnlichen Standpunkt vertritt Edward Said. Nach dem politisch aktiven Literaturkritiker besitzen Intellektuelle die Fähigkeit „eine Botschaft, eine Sicht, eine Haltung, eine Philosophie oder Meinung in der Öffentlichkeit zu repräsentieren, zu verkörpern und zu artikulieren“ (ebd. 17). Sie handeln dabei nach universellen Prinzipien wie Freiheit, Gerechtigkeit, Demokratie und sprechen sich negativ gegen Verletzungen von Grundrechten aus. Intellektuelle vertreten Randthemen und lassen sich nicht vereinnahmen. Ihr Handwerk ist die „Kunst des Repräsentierens“ (ebd. 18) ihrer Haltung durch den Einsatz von Sprache in der Öffentlichkeit über Vorträge, Interviews, Artikel oder Bücher. Dabei handeln sie in einem Bewusstsein „das skeptisch, engagiert und beharrlich dem rationalen Denken und der moralischen Urteilsfindung dient“ (ebd. 25). Mit einer klaren, unverbrauchten Wahrnehmung richtet es sich gegen Vorurteile der Massenmedien und die Bedürfnisse der Politik nach Machterweiterung (vgl. ebd. 26f.).

Max Weber zufolge sollten Intellektuelle ihr Handeln an gesinnungsethischen Überlegungen orientieren. Sie haben die Aufgabe, die Macht zu kritisieren indem sie ihr Ideale und Werte gegenüberstellt. Politiker tragen allein die Verantwortung für die Folgen ihrer Entscheidungen und sollten sich somit an einer Verantwortungsethik orientieren (vgl. Faust 2012, 30).

In Abgrenzung zu Weber ist das besondere an Saids Position die Verbindung von Wissen und Macht sowie Gesinnung und Verantwortung im Intellektuellen Handeln. Für Said schweben die Intellektuellen nicht über den Dingen der Welt, sondern wenden sich „ganz natürlich der politischen Welt zu“ (Said, 1997, 111). Sie nehmen durch Veröffentlichungen Teil am politischen Diskurs und an der Meinungsbildung. Intellektuelle haben damit auch die Verantwortung für das, was sie in der Öffentlichkeit sagen und sollten sich mit den Folgen ihrer Worte auseinandersetzen. Sie sollten sie sich selbst nicht als unfehlbar betrachten, sondern als Teil des politisch- demokratischen Prozesses. Der demokratische Auftrag kann aber nur wahrnehmen werden, indem auch das Publikum herausfordert und zu „größerer demokratischer Teilnahme“ (ebd. 86) ermuntert wird.

Gemäß ihrer Rolle haben Intellektuelle die Verantwortung, während ihrer Teilnahme am Geschehen, stets kritisch zu bleiben. Said plädiert für die Haltung des *Amateurs*, der seine eigene Meinung bewahrt, indem er „Sorge und Zuneigung“ (ebd. 85) einem Thema gegenüber zeigt, statt sich in Auftragsarbeiten für Politik und Wirtschaft von „dem Interesse an Profit und selbstbezogener Spezialisierung“ (ebd.) leiten zu lassen. Es besteht die Pflicht, die Macht mit Wahrheit zu konfrontieren. Intellektuelle sollte in der Lage sein „Alternativen ab[zu]wägen, die richtige auszuwählen und dann dort intelligent zu vertreten, wo sie am meisten Positives bewirkt und die richtigen Veränderungen herbeiführt“ (ebd. 102). Hierbei gilt es die vertretenen Werte „niemals als Abstraktionen oder blutleere und ferne Gottheiten“ (ebd. 114) über die Dingen zu stellen, sondern sie „an eine kontinuierliche Erfahrung in der Gesellschaft“ (ebd.) zu binden und immer wieder neu zu interpretieren.

Schließlich sei noch die Verantwortung des Intellektuellen für sich selbst genannt. Seine Aufgabe stellt hohe Ansprüche an die Person. „Verbindlichkeit, Risikobereitschaft, Mut und Verletzlichkeit“ (ebd. 18) gehören dazu, will man eine kritische Haltung und Prinzipientreue bewahren. Das Besondere an der Situation ist die Verbindung von privatem und öffentlichem Leben. Der Einsatz der eigenen Persönlichkeit in der Repräsentation gibt dem Gesagten seine Bedeutung, aber auch seine Angriffsfläche von außen (vgl. ebd. 17f.). Gehen Überzeugungskraft und Authentizität verloren, verlieren Intellektuelle an Integrität und Glaubwürdigkeit. Sich immer wieder selbst zu reflektieren und nötigenfalls seine Aussagen und Handlungen zu korrigieren, wenn diese nicht mehr mit den eigenen Überzeugungen oder der gesellschaftlichen Realität übereinstimmen, obliegt dem Intellektuellen selbst. Auch liegt es in der eigenen Verantwortung zu wissen, wie weit man gehen kann und sich wenn nötig vor Überforderung und Angriffen von außen zu schützen.

Fragen die sich aus diesem Teil für die weitere Untersuchung von Theorie und Praxis ergeben: Spielten universelle Werte für Merleau-Ponty theoretisch und praktisch eine Rolle? Hat Merleau-Ponty eine kritische Haltung gegenüber den gesellschaftlichen, politischen Themen seiner Zeit vertreten? Welche Haltung hat er gegenüber der politischen Macht eingenommen? Hat er Verantwortung für das übernommen was er sagte und sich selbstkritisch betrachtet?

3. Ein Werk zwischen Politik und Philosophie – Ein Überblick

Das vorangegangene Kapitel dient als Ausgangspunkt für die weitere Analyse. Die abgeleiteten Fragen aus den einzelnen Abschnitten, sollen im Weiteren aufgegriffen und diskutiert werden. Mir erscheint es an dieser Stelle wichtig darauf hinzuweisen, dass die Fragen keinem vereinheitlichenden roten Faden folgen. Sie repräsentieren unterschiedliche Herangehensweisen an das Thema Ethik, die nebeneinander stehen. Mein Ziel ist es deshalb nicht, die Ergebnisse zu einem uniformierten Ganzen zu verbinden. Vielmehr möchte ich ihnen einen einheitlichen Rahmen geben, indem sie gleichberechtigt nebeneinander stehen können.

Einige der Fragen weisen bereits auf die Unterscheidung der Ebenen Theorie und Praxis hin. Es ergibt sich ein Bild, das sich zusammen setzt aus Merleau-Pontys politischem Wirken, seinem Agieren als Intellektueller in der Öffentlichkeit auf der einen Seite und seiner Philosophie auf der anderen Seite. Es soll versucht werden Wechselwirkungen, Überlagerungen und Spannungsfelder zwischen diesen Ebenen aufzudecken. Welche ethische Haltung, welche Werte, welches Menschenbild wird theoretisch konstruiert? Welche Aspekte seiner Theorie vertritt Merleau-Ponty in seinen öffentlichen Äußerungen zum politischen Zeitgeschehen? Wie wirkt das gesellschaftliche Geschehen auf seine philosophische Haltung zurück?

Um das Vorgehen zu strukturieren, werde ich auf eine Phaseneinteilung von Merleau-Pontys Wirken zurückgreifen, die ich dem Buch „Abenteuer der Phänomenologie“ von Wolfgang Faust entnehme. Darin wird eine Verbindung von philosophischem Denken mit der politischen Aktivität des Philosophen hergestellt. Die Phasen entsprechen einerseits philosophischen Schwerpunkten, repräsentieren aber gleichzeitig auch politischen Ereignisse, die für Merleau-Ponty relevant waren. Da das Feld des Politischen eng verknüpft ist mit dem

der Ethik, kann auf viele Hinweise für das Thema zurückgegriffen werden. Vorerst ein kurzer Überblick über die drei Schaffensphasen mit den jeweils gewichtigsten Werken³.

1940 bis 1945: Merleau-Ponty beginnt seine Karriere mit einer Kritik der vorherrschenden philosophischen Denkschulen des Intellektualismus und des Empirismus. Damit grenzt er sich von ihnen ab und legt den Grundstein einer eigenen Wahrnehmungsphilosophie. Seine Dissertationsschriften „Die Struktur des Verhaltens“ (1942) und „Die Philosophie der Wahrnehmung“ (1945) greifen diesen Faden auf und vertiefen die Gedanken. In „Die Struktur des Verhaltens“ beschäftigt sich der Philosoph, wie der Name bereits sagt, mit Strukturen, die den Rahmen des menschlichen Handelns bilden. Die Situation des Menschen zwischen Strukturen und der Fähigkeit diese dennoch bedingt zu verändern, bleibt eines seiner zentralen Themen bis zum Ende seiner Karriere. Die „Phänomenologie der Wahrnehmung“ repräsentiert den Blick von innen auf die menschliche Existenz (vgl. Faust 2012, 62). Die Frage der Wahrnehmung wird mit der Leiblichkeit des Menschen verknüpft. Der Mensch ist laut Merleau-Ponty *Zur-Welt*. Im Rahmen der Fragestellung hat dieser Abschnitt eine besondere Bedeutung. Es geht um die Frage wie sich die von Merleau-Ponty wesentlich geprägten Begriffe Struktur und Wahrnehmung auf das Thema Moral und Ethik übertragen lassen. Welche Stellung nimmt das Moralische in seiner Theorie ein? Lassen sich konkrete Ableitungen für ein ethisches Denken aus dem phänomenologischen Zugang zur Welt Merleau-Pontys ableiten?

Weiterhin ist Merleau-Pontys politisches Engagement zu betrachten. Zusammen mit Jean Paul Sartre und Simone de Beauvoir beteiligt er sich aktiv im französischen Widerstand gegen die deutsche Besatzung zur Zeit der Kollaboration der Vichy-Regierung zwischen 1940 und 1944. Welche ethische Haltung äußert sich hier? Welche Werte vertritt der Philosoph?

1945-1952: Eines der bedeutendsten Werke aus der zweiten Schaffensphase ist das Buch „Humanismus und Terror“ von 1947. Die zentralen politischen Themen dieser Zeit sind die russische Revolution, die Blockbildungen und der Stalinismus, zu denen sich auch Merleau-Ponty äußerte. Innerhalb der Suche nach ethischen Gesichtspunkten scheint diese Phase

³ Es kann in diesem Rahmen keine vollständige Literaturanalyse vorgenommen werden. Ich werde mich deswegen auf Auszüge aus einigen ausgewählten Werken beschränken. Dabei ist es unvermeidbar, dass insbesondere viele kleinere Aufsätze oder Vorträge keine Beachtung finden.

interessant, da besonders seine Äußerungen zur Gewalt heftig kritisiert worden sind. Neben „Humanismus und Terror“ veröffentlichte der Philosoph viele Artikel in der Zeitschrift *Les Temps Modernes* in der er sich als politischer Leiter aktiv engagierte.

In Anlehnung an Wolfgang Faust stellt sich hier die Frage nach der politischen Anwendung seiner Philosophie. Welche Werte vertritt der Philosoph in seinen Aussagen? Was ist für Merleau-Ponty Gewalt und was versteht er unter Humanismus? Welches Verständnis von Verantwortung hat er?

1952-1961: In den Werken „Das sichtbare und das Unsichtbare“ von 1964 und „Das Auge und der Geist“ von 1991 entwickelt Merleau-Ponty seine Phänomenologie weiter. Zentral wird die Beschäftigung mit Sprache, Kunst und Ausdruck. Wie lassen sich Sprachphilosophie und Ethik miteinander verbinden? Geben Kunst und Sprache Aufschluss über das Moralische?

In „Die Abenteuer der Dialektik“ von 1955 wird die Frage nach einer linksorientierten und humanistischen Politik aufgeworfen. Merleau-Ponty setzt sich weiter mit dem Marxismus auseinander und bewertet die Oktoberrevolution neu. Er versucht der gescheiterten Revolution die Ideen einer Neuen Linken, sowie eines neuen Liberalismus gegenüberzustellen. Auch beschäftigt sich der Philosoph ausführlich mit den Texten Max Webers. Weiterhin ist ihm eine Betrachtung der Dialektik innerhalb gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse wichtig.

In Anlehnung an Faust soll in diesem Teil auf die praktischen Probleme der Philosophie Merleau-Pontys hingewiesen werden. Dabei sind unter anderem auch die öffentlichen Aussagen zum Algerienkrieg von Belang. Außerdem soll eine Beurteilung seiner Haltung als Intellektueller erfolgen.

4. Ethik in Wahrnehmung und Struktur (1940-1945)

Im Folgenden Kapitel steht die besonders die „Phänomenologie der Wahrnehmung“ im Mittelpunkt. Ich möchte kurz erläutern was im Allgemeinen unter Phänomenologie zu verstehen ist. Danach werden die Grundpfeiler der Phänomenologie Merleau-Pontys dargestellt. Schließlich werden Ableitungen für das Thema Ethik und Moral getroffen.

4.1 Die Phänomenologie

Unter Phänomenologie versteht man gemeinhin die Lehre von den Erscheinungen. Sie wurde gegen Anfang des 20. Jahrhunderts begründet. Zu ihren Gründungsvätern zählten insbesondere die deutschen Philosophen Edmund Husserl und Martin Heidegger. Als philosophische Strömung basiert die Phänomenologie auf der Einsicht, dass der nach Erkenntnis strebende Mensch, sich nur seiner Wahrnehmung sicher sein kann. Die Objekte der Wahrnehmung selbst, sind immer anzweifelbar. (vgl. Blankertz/Doubrawa 2005,1)

Die Phänomenologie versteht sich selbst als eine Forschungsrichtung oder Denkstil ohne den Anspruch auf ein abgeschlossenes Programm zu erheben (vgl. Good 1998, 21). Ihre Haltung die sich hinter der bekannten Parole Husserls „*Zu den Sachen selbst!*“ (Faust 2012, 58) verbirgt, ist die phänomenologische Reduktion, als ein Zurückgehen auf das unmittelbar Erlebbare, ohne Bewertung, Vorurteile, Theorien (vgl. Good 1998, ebd.). Husserls grenzt sie vom Kausalitätsdenken der analytischen Wissenschaft ab. „Am Anfang steht die Erfahrung“ (ebd. 22). Die Beschreibung einer Begegnung mit einem Gegenstand wird vor die Erklärung

desselben gesetzt. Abstraktionen wie Hypothesenbildungen sind sekundär. Dabei kommt es methodisch zu einer „*Ausschaltung* der natürlichen Welt“ (Faust 2012, 42), da diese voll von Täuschungen, Veränderungen und Unklarheiten ist. Husserls Ziel ist das Vordringen zum absoluten Sein bzw. zum transzendentalen, gereinigten Wesen der Dinge (vgl. ebd.). Vorurteile, Vermutungen und Erklärungen über den Gegenstand werden außer Acht gelassen. Die reine Phänomenologie wird Wesenswissenschaft, die das Alltägliche überwinden will (vgl. 45). Der Weg dorthin geht über das Bewusstsein. Das Wesen des Bewusstseins wiederum ist das Bewusstsein von Etwas, auch Intentionalität genannt (vgl. ebd. 46). Sie ist der Grundbegriff der Phänomenologie. Das intentionale Bewusstsein bekommt damit bei Husserl einen universellen Status, da es nicht weiter hinterfragbar ist.

Maurice Merleau-Ponty ist einer der Hauptvertreter einer französischen Strömung der Phänomenologie, der „*phénoménologie existentielle*“ (ebd. 39). Ihre zentralen Themen sind die Leiblichkeit des Menschen, seine Freiheit und das Problem des Anderen. In Anlehnung an das husserlsche Programm besteht die Grundintention in einem "Versuch, die Entfremdung des Menschen bloßzulegen oder seinen Ort in der Welt zu finden" (ebd. 58). Mit Husserl ist man sich einig, dass es in der Philosophie einen Rückgang auf die Lebenswelt, also das aktuell erfahrbare, praktische Leben des Menschen geben muss.

Merleau-Ponty radikalisiert die Lebensweltproblematik, indem er die natürliche Wahrnehmung als nicht hintergehbaren Ausgangspunkt seines Denkens wählt und sich der undurchdringlichen Faktizität der Wirklichkeit stellt. Der Leib wird in diesem Rahmen zum selbstverständlichen Träger der Existenz und bleibt mitreflektiert. Diese Philosophie grenzt sich einerseits vom traditionellen deutschen Denken ab, in dem der Intellekt über dem Körperlich-Materiellen steht. Andererseits geht die Phänomenologie der Wahrnehmung auch über die husserlsche Phänomenologie hinaus, in der die Annahme eines universellen Bewusstseins ebenfalls den Leib marginalisiert. (vgl. ebd.)

4.2 Die Wahrnehmung und die Existenz

Die Phänomenologie Merleau-Pontys lässt sich wie der Titel seines berühmtesten Werkes als „Phänomenologie der Wahrnehmung“ bezeichnen. Der Philosoph setzt sich mit vielfältigen Problemstellungen auseinander. Philosophische Themen fließen mit Erkenntnissen aus Gestaltpsychologie und Neurologie zusammen und werden erlebnisorientiert neuinterpretiert (vgl. Schuch 2006, 1). Die Basis der Reflexion bilden empirische Fakten, gewonnen aus Eigenwahrnehmung und wissenschaftlicher Forschung.

Den Ausgangspunkt des Merleau-Pontyschen Wahrnehmungsphilosophie bildet 1933 ein Arbeitsentwurf „Über die Natur der Wahrnehmung“. Er beinhaltet bereits Ansätze einer Kritik des Intellektualismus, der „die Wahrnehmung wie eine Operation des Verstandes“ (Merleau-Ponty 2012 (1933), 7) behandelt. Dieses Modell, so wird Merleau-Ponty auch später öfters betonen, führt das menschliche Erleben auf unbewusste Tätigkeiten und Interpretationsleistungen des Verstandes zurück. Da sich aber „die Empfindungen ... dem Wahrnehmenden selbst nicht in der Wahrnehmung“ (Wiesing 2012, 89) zeigen, beraubt sich die Philosophie damit ihrer empirischen Basis. Sie müsse stets an der konkreten Erfahrung überprüfbar sein, um nicht in Konstruktionen verhaftet zu bleiben. Die Wahrnehmung selbst bekommt das Primat vor nachträglichen Abstraktionen und Annahmen. Sie ist sowohl Gegenstand als auch Methode der Philosophie Merleau-Pontys, da sie Grundlage des menschlichen Denkens und Handelns ist. In „Phänomenologie der Wahrnehmung“ spricht er sich dann "gegen eine naive Wissenschaftsgläubigkeit" (Good 1998, 22) aus, die "den natürlichen Boden der Welt" (ebd.) und damit ihre eigenen Voraussetzungen nicht wahrhaben will. Seine phänomenologische Philosophie hingegen versucht „in die Dinge einzudringen, sie zu verstehen und nicht zu konstruieren und indem sie zurückgeht auf die Sache selbst, unsere *primäre Begegnung* mit den Dingen zu beschreiben." (ebd. 23). Dazu gehört sowohl die Erschließung eines Raumes hinter dem Alltäglichen, als auch ein naiver Weltbezug im Hier und Jetzt (vgl. Faust 2012, 88). Es geht um die Beschreibung des ursprünglichen menschlichen Daseins aus der Erfahrung der Gegenwart heraus. Dabei wird keine streng logische Argumentation verfolgt. Plausibilität erhalten die Ausführungen durch ihre Erfahrungsnähe. Das Vorgehen ist dabei ein bewusstes Enthalten oder anders gesagt: Ein vorübergehender Entzug der Teilnahme an der Welt (Vgl. Merleau-Ponty 1966 (1945), 10).

4.3 Der Leib und seine Position

Der Intellektualismus stellt das Subjekt als ein denkendes in den Mittelpunkt. Es wird zum absoluten Subjekt, der äußeren Welt übergeordnet. Bewusstsein wird zur Leistung des Verstandes. Der Leib wird zum Instrument degradiert. Auch den Empirismus als Zugang zur Welt lehnt Merleau-Ponty in der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ ab. Dieser geht von einer objektiven, absoluten Welt aus. Das Bewusstsein wird zum sekundären Epiphänomen. (Good 1998, 37f.)

Die Erfahrung zeigt jedoch: „Das Bewusstsein ist weder passiver Empfänger von Impressionen, Qualitäten oder Reizen, noch im endgültigen Besitz der intelligiblen Strukturen

der Gegenstände“ (ebd. 43). Damit schafft Merleau-Ponty eine Idee vom Bewusstsein, das sich zwischen einem absoluten Subjekt und einer absoluten objektiven Welt befindet. Es ist nicht trennbar vom Wahrnehmungsbewusstsein und von seiner leiblichen Verankerung in der Welt. Die Existenz wird zum zentralen Begriff, der die Position der Mitte zwischen Intellektualismus und Empirismus ausdrückt: „Existenz ist jene lebendige Fülle von Bezügen, jener aktuelle Ineinsfall von Geist und Materie, von Innen und Außen, von Seele und Leib, von Für-sich und An-sich, der es nicht erlaubt getrennt zu sehen was sich im Vollzug vereint, auseinanderzureißen, was aktuell immer zusammen gehört“ (ebd. 76f.). Existenz ist damit eine Bewegung in einem offenen Milieu voll Spannungen und Beziehungen. Der Mensch befindet sich deshalb in einer Situation, die Merleau-Ponty als *Zur-Welt Sein* beschreibt. „Sagen wir von einem Lebewesen, es existiere“ (Merleau-Ponty 1966 (1945), 102) dann sagen wir „es habe eine Welt oder es sei zu einer Welt“ (ebd. 102). Das Vehikel des *Zur-Welt-Seins* ist der Leib, welcher den zentralen Angelpunkt der Theorie bildet (Good 1998, 54). Gebe es ihn nicht, so hätte der Mensch auch keine Welt. Er ist sowohl Körper *und* Geist und damit „*inkarniertes*“ (Faust 2012, 62) Selbst.

Der Leib lässt sich allgemein beschreiben als ein *Stil* der Welt zu begegnen, der sich aus bestimmten mentalen, körperlichen Gewohnheiten und Handlungsweisen zusammensetzt (Good 1998, 83). Dabei ist er sowohl individueller Ausdruck des Lebens als auch vorpersönlicher Träger des Menschseins. Die Leiblichkeit besitzt Eigenbewegungen, wie Reflexe oder Gewohnheiten, die nicht bewusst gesteuert werden (vgl. ebd. 65). Durch die leibliche Existenz ist der Mensch, vor jedem objektivierenden Denken, der Welt bereits zugewandt. *Zur-Welt-Sein* drückt eine natürliche Offenheit, Verbundenheit und Sensibilität des Menschen für die Dinge der Welt aus. Er befindet sich in natürlicher „Koexistenz“ (Merleau-Ponty 1966 (1945), 117) mit seiner natürlichen und sozialen Umwelt, von der er sich nicht trennen kann.

Durch die „Ständigkeit des Eigenleibes“ (ebd. 59) hindurch, konstituiert der Leib maßgeblich die Welt mit und kann auch nicht ausgeschaltet werden. Jedes Denken, jede Sichtweise, jede Haltung bleibt an die Leiblichkeit rückgebunden. Der Mensch hat dadurch eine örtliche Position im natürlichen und kulturellen Raum (Good 1998, 151). Die Position eröffnet und begrenzt Perspektiven. Den Hintergrund bildet eine komplexe, undurchschaubare Welt, die niemals als Ganzes betrachtet werden kann. Merleau-Ponty benutzt hier den Begriff des Feldes, um die faktische Position des Denkens zu beschreiben. Befindet man sich in einem Feld, so kann man bis zu einem Horizont blicken, der sich mit jeder Bewegung verschiebt.

Damit kann das Feld zwar gewechselt werden, ein objektiver Blick über alle Felder ist jedoch unmöglich.

Zur Positioniertheit des Menschen gehört auch seine Stellung in der Zeit und der Geschichte. Die „Zeit ist die Dimension der Existenz“ (ebd. 135) die immer einen Standpunkt voraussetzt bzw. eine Sicht der Dinge aus der Zeit heraus. Der Leib steht in einem Verhältnis *zur Zeit*. Er kann sich ihr nicht entheben, wie es ein reiner Geist könnte. Damit kann nur ein Ausschnitt betrachtet und gelebt werden (vgl. ebd. 138). Der Mensch ist damit ein geschichtliches Wesen, das dem Wandel unterworfen ist. Neben seiner Identität und seinem persönlichen Leben, hat er immer Anteil an einem unpersönlichen Daseins oder vorpersönlichen Existenz (vgl. ebd. 55f.). Wir werden *in* einen Entwicklungsprozess hineingeboren, der bereits vor unserem Erscheinen existierte und den wir deshalb nicht völlig überblicken geschweige denn steuern können. Darin liegt das wesentliche Moment der Unberechenbarkeit, aber auch Offenheit der Existenz (vgl. Faust 2012, 68).

Damit wurde bereits wesentliche Aspekte das Menschenbildes Merleau-Pontys beschrieben. Das menschliche Dasein ist wesentlich ein leibliches Dasein. Ein absolutes Subjekt, sowie eine objektive Welt werden verneint. Der Fokus der Theorie liegt auf einem Existenzvollzug in der Gegenwart, der als offen, komplex und in räumliche und zeitliche Strukturen eingebettet, beschrieben werden kann.

4.4 Das Phänomen der Moral und Schlussfolgerungen für die Ethik

Nachdem die Grundpfeiler der Philosophie Merleau-Ponty dargestellt worden sind, soll im Folgenden auf relevante Aspekte bezüglich des Themas Ethik und Moral eingegangen werden.

4.4.1 Faktizität und Wahrnehmung in der Ethik

Wie gezeigt wurde, vertritt Merleau-Ponty in seiner Philosophie einen „Ethos der Wahrnehmung“ (Faust 2013, 2). Dinge können nur über Wahrnehmung erkannt werden. Es gilt zu verstehen, „daß uns ein Ding, das nicht wahrgenommen oder nicht wahrnehmbar ist, undenkbar ist.“ (Merleau-Ponty 1966 (1945), 370) Auch die Frage nach moralischen Werten und einer ethischen Herangehensweise an die Phänomene der Welt wird so zu einer Frage der Wahrnehmung und damit rückgebunden an die faktische Erfahrung. Eine Ethik abgeleitet aus Merleau-Pontys Philosophie, hat den Anspruch zu erfüllen, stets an der Erfahrung überprüfbar

zu sein. Sie hat sich an der faktischen Welt zu orientieren und sollte nichts anderes unterstellen als das konkret Gegebene. Dieser Bezug zum Faktischen, entspricht Helmut Fleischers Ansatz, sich in der Ethik der Praxisebene zuzuwenden. Wie bereits erwähnt wurde, ist der Ansatz der praxisanalytischen Ethik dem Denken Merleau-Pontys sehr nahe. Diese Nähe möchte ich im Folgenden umreißen.

Bei Merleau-Ponty sind es „der Leib, die eigene Wahrnehmung und das tätige Umfeld die Instanzen, auf die die Analyse aufbaut“ (ebd. 5). Damit wird ein universeller Gültigkeitsanspruch des Denkens in seine Schranken verwiesen. Es gibt „keine vorgegebenen Universalität, keine ewige Norm“ (Good 1998, 155). Auch die „Welt der Ideen oder Kultur“ (ebd. 69), in der der Mensch eingebettet ist, kann nur örtlich und zeitlich eingeschränkt wahrgenommen werden. Wie im ersten Teil der Arbeit gezeigt wurde, lehnt auch Fleischer universelle Prinzipien ab. Ihm geht es in seiner Ethik und damit stimmen aus meiner Sicht beide Denker überein, um die vorurteilsfreie Beschreibung erfahrbarer Praktiken. Fehlen universelle Prinzipien und Ideen, so gibt es losgelöst von der Erfahrung keinen idealen Menschen und keine ideale Lebensweise. In Merleau-Pontys Menschenbild wird keine Norm, kein Sollzustand erwähnt. Nach expliziten Rollenvorgaben, Tugenden oder Richtlinien der Lebensführung sucht man vergebens. Was es vielmehr zu entdecken gilt ist einer Offenheit im Existenzvollzug. Der Mensch ist ein offenes System, das sich zwar positioniert findet, aber keinem höheren Gesetz unterliegt. Er kann sich in viele Richtungen entwickeln. Eine Wertung wird nicht vorgenommen.

Dies entspricht sowohl Fleischers Ablehnung der Kategorien Gut und Böse sowie einer seiner Schlussfolgerungen, für die praktische Ethosanalyse: „Das Grundmodell der Ethos-Formierung ist, formal genommen, von einer enormen ja unheimlichen Weite und Offenheit“ (Fleischer 1987, 38). Es gilt das Sittliche vorurteilsfrei in seine unzähligen Formen zu analysieren. So kommt es innerhalb des Feldes beständig zu Verschiebungen. Durch sozioökonomische Entwicklung und die hiermit verbundene wandelnde Interessen und Machtverlagerungen ändern sich Werte und Umgangsformen mit der Zeit.

Damit verbindet sich eine weitere Prämisse, die in Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung zu finden ist. Die Sprache steht dem französischen Philosophen zufolge nicht über den Dingen, ist ihnen nicht übergeordnet (Frers 2004, 4). Auch eine Ethik sollte sich, wie in der Praxisanalyse, nicht mit Diskursivem als Selbstzweck beschäftigen. Die Sprache der Moralphilosophie als eigenes Phänomen fließt in die Analyse mit ein, jedoch mit weniger Bedeutung, als ihr traditioneller Weise zugesprochen wird. Fleischer spricht in diesem Zusammenhang von ethosformierenden Kräften, die im Alltag der Menschen zu finden sind

und dort ihre Wirkung entfalten (vgl. Kapitel 2.2.1). Eine wahrnehmende, offene Untersuchung dieser Kräfte ohne starre Typisierungen wäre im Sinne Merleau-Pontys.

Bei Merleau-Ponty findet sich schließlich eine Abgrenzung zum kantschen Denken, welches auf einer zeitlosen Subjektivität beruht. Da die Welt für Merleau-Ponty immer schon da ist, gibt es eine solche Subjektivität nicht (Good 1998, 22). Das Denken ist leiblich situiert. Es ist nicht loslösbar von der Welt. Damit bildet es keinen eigenen Raum wie in der Transzendentalphilosophie Kants. Aus diesen unterschiedlichen Ausgangspunkten, leiten sich unterschiedliche Folgen für das ethische Denken ab. Um dies genauer zu betrachten, lässt sich erneut Fleischer heranziehen, der Kants Metaphysik der Sitten ebenfalls ablehnt:

Kant unterscheidet zwischen dem was natürlich ist und sich natürlich ordnet und dem was aus höheren Gründen sein soll. Letzteres bezeichnet Kant als Moralität. Sie lässt sich aus der Erfahrung vorgelagerten Prinzipien ableiten. Die Grundlage der Moral liegt somit in einem transzendentalen Bereich. Es gibt nach Kant nichts gutes außer den guten, freien Willen. Seine Absichten und Motiven haben ebenfalls seinen Urgrund in diesem übernatürlichen Bereich hat. Der bereits mehrmals erwähnte kategorische Imperativ bezieht sich auf diesen Willen und ist eine rein formale Regel. Die materielle Welt, die Neigungen, Triebe und Interessen der Menschen, die damit verbunden sind, werden niedriger geschätzt und damit abgewertet. Höhere metaphysische Einsichten wirken, so Kant, aber in die natürliche Welt ein und können diese verbessern (vgl. Fleischer 1987, 17f.).

Fleischer bezieht sich an dieser Stelle auf Hegel, der eine „andere Einsicht vom Aufbau der sittlichen Welt vorgestellt [hat], die das Sittliche als ein Wirkliches in der Wirklichkeit des Geschichtlichen begreift“ (ebd. 18). Aus dieser Sichtweise ergibt sich der Versuch „den Bezugsrahmen einer Naturgeschichte menschlicher Gesittungsformationen anzusetzen und darin auch sich selbst lokalisiert zu finden“ (ebd.).

Auch Merleau-Ponty lehnt eine Existenz von reinen Bewusstseinsinstanzen sowie eines Bereiches der Ideen und Prinzipien ab. Eine Ethik in seinem Sinne wäre Prinzipienlos und an die Erfahrung der Wahrnehmung gebunden. Dabei wird nicht zwischen sittlichen und unsittlichen Erfahrungsebenen unterschieden. Geist und Körper sind in der leiblichen Existenz vereint. Sie sollte auch in der Ethik eine gleichwertige Rolle spielen.

Die Suche nach Werten und Normen setzt in diesem Zusammenhang, wie bei Fleischer, in der realgeschichtlichen Situation des Alltäglichen an. Dabei gilt es eine „Reflexion auf Unreflektiertes“ (Good 1998, 89) vorzunehmen. Das Unbewusste der Praxis kann durch Achtsamkeit und Reflexion ins Bewusstsein geholt werden, ohne auf eine Eigenständige Ideenwelt zurückgreifen zu müssen. Dabei rücken unterschiedliche Fragen in das Feld der

Analyse: Welche konkreten Umgangsformen gibt es? Welche Bedürfnisse äußern sich? Welche Interessen, Gefühle und Vorstellungen treiben das Handeln in der Situation an und wie wirken sie sich auf die Vorstellungen von richtig und falsch aus? Wie und warum verändern sich diese Vorstellungen? Es wird deutlich, dass über die Wahrnehmung auch körperliche, materielle und soziale Bedürfnisse eine Rolle spielen. Die in der Lebenswelt erfahrbaren materiellen und immateriellen Werte werden zur festen Basis eines ethischen Denkens.

4.4.2 Reflexion und Vernunft

Merleau-Ponty überwindet den Körper-Seele Dualismus durch den Leib als Vermittlungsraum zwischen Körper und Bewusstsein (Schuch 2006, 1). Damit grenzt er sich vom Weltbild Descartes ab, in dem ein absolutes, allwissendes Subjekt die äußere Welt, zu der auch der Körper gehört, wie eine Maschine durchschaut und manipuliert. Der Leib ist kein Instrument, kein Objekt sondern ein eigenständiges, lebendiges Leib-Subjekt, das mit der Umwelt in Verbindung steht und mit ihr kommuniziert. Während in der traditionellen Denkweise von Descartes, Erfahrungen und sinnlicher Weltbezug abgewertet bzw. ausgeschaltet werden, wird im *Zur-Welt-Sein* „der Boden der Erfahrung, die Faktizität und Kontingenz selbst zum einzigen Apriori, auf das alle Erkenntnis bezogen werden muss“ (Good 1998, 92). Die bewusste Reflexion findet immer auf einem Grund der vorreflexiven Weltbezogenheit statt. Vor jedem explizitem Wissen gewinnt damit ein implizites Wissen des Leibes und der Sinne für das Menschsein und die Philosophie an Bedeutung (vgl. ebd. 80). Merleau-Ponty geht davon aus, dass den Dingen dieser Welt bereits ein impliziter Sinn inne wohnt, den der Leib bereits erfasst (vgl. ebd. 84).

Darüber hinaus ist Denken, im Vollzug der Existenz, immer ein engagiertes Denken, dass auf die Dinge der Welt international bezogen ist. Gedanken finden nicht im leeren Raum statt, sondern in einer Welt. Diese Bezogenheit entspricht einer stückweisen Entpersönlichung des Subjektes. Es ist nicht der einzige Herr über seine Gedanken, der sich in einem einsamen, unberührten, reinen Zustand befindet, sondern ist mit einer Umwelt verbunden und dieser auch ausgesetzt. (vgl. ebd. 78)

Schließlich gewinnt die Welt an Komplexität und Mehrdeutigkeit. Es wird davon ausgegangen, dass die Dinge mannigfaltige Aspekte besitzen, die nie völlig durchschaut werden können. Neben den, aus einer bestimmten Position in Raum und Zeit zugänglichen Merkmalen, existieren zugleich verborgene Seiten (vgl. ebd. 94).

Was lässt sich daraus für den Vernunft- und Rationalitätsbegriff bei Merleau-Ponty schlussfolgern? Durch die Ablehnung einer Beherrschbarkeit und Durchschaubarkeit der Welt durch ein überirdisches Subjekt lehnt er die Grundannahme der reinen subjektiven bzw. instrumentellen Vernunft ab. Um noch einmal zu erinnern, was unter subjektiver Vernunft zu verstehen ist, lohnt sich der Verweis auf das Handlungsmodell der rationalen Entscheidung. Erkenntnisse sowie Zielsetzungen werden in diesem Modell dem Handeln vorgelagert und dadurch unabhängig gemacht. Zwecke können scheinbar bewusst gesetzt und geplant werden, so dass das Subjekt nutzenmaximierend handeln kann. Voraussetzung sind dabei vollständige Informationen über die Situation und die eigenen Handlungsfolgen. (vgl. Faust 2012, 67)

Ein anderes Handlungsmodell und eine andere Vorstellung von Rationalität vertritt Hans Joas in seinem Buch „Die Kreativität des Handelns“. Das menschliche Handeln ist nicht gesteuert von einem thetischen Bewusstsein. Aus Merleau-Pontys verleblichter Existenz leitet Joas einen selbstreflexiven Bezug des Handelns ab (Joas 1996, 230f.). Zwecke sind demnach „Resultat einer Reflexion auf die *in* unserem Handeln immer schon wirksamen vor-reflexiven Strebungen.“ (Faust 2012, 67) Sie werden damit nicht von der Handlung getrennt oder ihr vorgelagert, sondern sind mit ihr verflochten. Wahrnehmung und Erkenntnis sind bereits Phasen des Handelns (vgl. Joas 1992, 232). Der Körper, somit auch die sinnliche Wahrnehmung, wohnt allen Bewusstseinsakten, Zwecksetzungen und Motiven bei. Damit ist das Handeln in einen komplexen, mehrdeutigen, nicht völlig durchschaubaren Prozess eingelagert. Für Merleau-Ponty ist Reflexion „ein schöpferisches Tun ..., das seinerseits an der Faktizität des Unreflektierten noch Anteil hat.“ (Merleau-Ponty 1966 (1945), 80) Ein reflektierendes Subjekt kann keine vollständige Information über seine Situation und über sich selbst erlangen, es kann sie demnach auch nicht beherrschen. Ziele und Zwecke können verborgen bleiben, aber dennoch in Handlungen wirksam werden. Außerdem ist der Fokus eingeschränkt. Setzt sich das Subjekt bewusst Ziele, so bleibt ein achtsamer Blick von Nöten, um die vielseitigen Wechselwirkungen mit der Umwelt zu erfassen und gegebenenfalls die eigenen Ziele daran anzupassen. Demnach können Handlungen nichteindeutige Ergebnisse hervorbringen.

In Merleau-Pontys Philosophie werden die Ausgangsbedingungen einer subjektiven Vernunft abgelehnt. Auf der anderen Seite übt er Kritik an der Idee einer objektiven, „präexistenten Vernunft“ (ebd. 85), die das Vorbild der weltlichen Erscheinungen bilden soll. Reflexion ist für Merleau-Ponty ein Eintauchen in die Dinge. Die natürliche Welt bildet einen Horizont oder Untergrund ohne logische Bedeutung (vgl. Good 1998, 115f.). Er spricht zwar von einem komplexen Ganzen der Welt, das über die Fähigkeit des subjektiven

Erkenntnisprozesses hinausgeht, jedoch meint er damit auch keine objektive Vernünftigkeit, da diese für den Menschen nicht erkennbar wäre.

Wie bereits im ersten Teil der Arbeit erwähnt wurde, kommt es im Modell der subjektiven, instrumentellen Vernunft zur Reduktion ethischer Gesichtspunkte zugunsten von unhinterfragter Effektivität und Zweckrationalität. Mittel und Zwecke sind Gegenstand der Betrachtung. Der übergeordneten Frage nach einem moralischen richtig oder falsch wird auch im Denken Merleau-Pontys kein wesentlicher Platz eingeräumt. Auch setzt er sich nicht mit den großen Sinnfragen auseinander. Dennoch lassen sich aus den Ausführungen eine Werthaltung ableiten, sowie Schlussfolgerungen für den Vernunftbegriff ziehen.

Zum einen plädiert Merleau-Ponty für mehr Bewusstheit gegenüber der sinnlichen Erfahrung. Auch eine Ethik im Sinne des französischen Phänomenologen sollte sensibel Hinschauen, Hinhören und sich in die Dinge Einfühlen. Dabei geht es darum den Verstand zu entlasten, aber nicht darum die Reflexion völlig auszuschalten. Der Weg zur Erschließung der Welt und damit auch der Moralität des Menschen ist eine Reflexion von unreflektierten Vorgängen in einem Prozess ohne definiertes Ende. Die Ethik muss offen bleiben für Wechselwirkungen und unbeherrschbare Entwicklungen in ihrem Feld. Dazu zählt auch der Blick auf die Ebene des moralischen Empfindens, welches vor jeder Reflexion bereits durch die Erfahrung gegeben ist. Die subjektive Wahrnehmung des Menschen von richtig und falsch wird zur Ausgangspunkt und Ansatzpunkt von Ethik.

Wie dargestellt wurde, gibt es kein Subjekt, das sich die Welt unterwerfen kann, sondern es ist bereits Teil der Welt. Da wir immer schon mit der Welt verbunden sind, öffnet Merleau-Ponty den Raum für eine eigene Betroffenheit und Mitgefühl gegenüber den Dingen und Menschen, die uns begegnen. Zu Gunsten der sinnlichen Erfahrungen wird Rationalität relativiert. Der Mensch steht nicht über der Welt, sondern er steht auf ihr, ist ihr zugewandt und kann nicht ohne sie sein. Vernünftig ist es, so könnte man ableiten, auf die sinnlichen Erfahrungen und die mannigfaltigen koexistenten Verflechtungen zurückzugehen und diese in die Reflexion mit einfließen zu lassen. Gute Gründe sollten lebensnah sein und praktische Relevanz besitzen. Größere, abstrakte Zusammenhänge, die die Lebenswelt übersteigen, geraten dabei aber aus dem Blick. Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, wie eine Reflexion im Sinne einer „Phänomenologie der Wahrnehmung“ abstrakte Themen auf Makroebene analysieren kann, die auf den ersten Blick nicht konkret wahrnehmbar erscheinen. Ethik beschäftigt sich schließlich auch mit Begriffen wie Staat oder Gesellschaft. Wie auch diese Themen auf den Boden der konkret, erfahrbaren zurückgeholt werden können, bleibt an dieser Stelle offen.

Ferner ist die philosophische Haltung Merleau-Pontys eine Gegenbewegung zur Entzauberung der Welt. Statt dem Zeitgeist der subjektiven Rationalität und logischen Erklärbarkeit zu folgen, gibt er der Existenz einen Hauch des Unerklärlichen, Undurchsichtigen zurück. Nicht nur die Wahrnehmung ist das „unerklärliche, das göttliche Phänomen“ (Wiesing 2012, 114), welches bewirkt, dass etwas ist. Auch die Dinge haben Qualitäten, die einem Vermögen der Bezauberung entsprechen, einem impliziten Sinn mit dem sich das Bewusstsein paart (Good 1998, 88). Es entsteht eine Haltung der Achtung und Anerkennung dem Lauf Welt gegenüber. Statt Kontrolle setzt der Mensch besser auf Vertrauen.

In einer Zeit der voranschreitenden Industrialisierung und Rationalisierung der Arbeits- und Lebenswelt, lassen sich in Merleau-Pontys Äußerungen die Sehnsucht nach Geborgenheit und Sicherheit im Gewohnten erkennen. Selbst eingebettet in eine historische Situation sah er sich konfrontiert mit den Themen „Krieg, Vertreibung, Vernichtung“ (2005, Günzel, Stefan/Windgatter, Christof, 586). Leider beleuchtet der Philosoph seine eigene Betroffenheit nicht. Lässt sich aus der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ ein verständliches Streben nach Vertrauen, Gleichheit, menschlicher Gemeinschaft und Verbundenheit erkennen, so wirken die eigenen Äußerungen zum Holocaust weltfremd. In einem Aufsatz von 1945 mit dem Titel „Der Krieg hat stattgefunden“ betrachtet Merleau-Ponty „den Holocaust nicht als Problem der bestehenden Gesellschaft, Zivilisation und Kultur“ (Faust 2012, 98). Er sieht in der rationalisierten Massenvernichtung kein Zivilisationsprodukt, welches eine Kritik an gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen zulassen würde. Für ihn stellen die Ereignisse vielmehr eine „schmerzhaft Wunde“ (ebd.) dar. Er ist betroffen, jedoch liegen in der Äußerung eine Haltung der Resignation und ein Unvermögen den Holocaust im kulturellen, historischen Kontext zu erklären. Merleau-Ponty plädiert für die Unerklärlichkeit und lehnt damit die Thematisierung von Verantwortungen ab. Nach Faust verrät sein „konsequente Phänomenalisierung des Lebens“ (ebd.) wenig über reale, historische Lebenszusammenhänge. Die Thematisierung des Phänomens antisemitischer Leidenschaft bleibt rein deskriptiv und setzt sich nicht mit technischen und bürokratischen Bedingungen auseinander. Eine ethische Auseinandersetzung und Bewertung fehlt.

4.4.3 Die Struktur der sozialen Welt

An früherer Stelle wurde bereits betont, dass in der Philosophie Merleau-Pontys die Intersubjektivität eine wichtige Stellung einnimmt. Diese soll im Folgenden erläutert werden.

Der Mensch vereint in sich personales Leben und anonymes Leben. Seine Existenz ist gekennzeichnet von einer Dialektik zwischen Kulturwelt und Naturwelt (Merleau-Ponty 1966 (1945), 398). In der Kulturwelt trifft der Mensch auf Kulturgegenstände, in denen er „die nächste Gegenwart des anderen unter dem Schleier der Anonymität“ (ebd. 399) erfährt. Doch was ist die Erfahrung des anderen, die die Grundlage der Kulturwelt bildet? Durch Merleau-Pontys Ansatz der leiblichen Existenz bekommt der Andere eine bedeutende Stellung in seiner Philosophie. „Für-Andere“ (ebd. 9) ist die „Möglichkeit eines fremden Betrachters“, die das reine „Für-mich-sein“ (ebd.) überwindet und die Welt zu einem komplexen Ort vielfältiger Positionen und Betrachtungsweisen macht. Das traditionelle philosophische *Problem des Anderen* löst Merleau-Ponty über den Leib (Faust 2012, 68). Nicht das transzendente Bewusstsein, sondern Wahrnehmungsbewusstsein konstituiert den Anderen. Die Existenz anderer Bewusstseine ist keine logische Schlussfolgerung, sondern ist Produkt der Reflexion der eigenen Erfahrung (vgl. ebd.). Wird ein Gegenüber wahrgenommen, so ist er Teil des „primordialen weltbezüglichen Gefüge[s]“ (Merleau-Ponty 1966 (1945), 402), an dem auch mein Leib teilhat. Der andere muss nicht bewusst anerkannt werden. Auf einer urgründlichen Ebene kommuniziere ich bereits mit ihm über ein eigenes, uraltes, grundlegendes, organisches Denken (vgl. Faust 2012, 69). Die Leiber sind Teil eines Systems, indem sie an derselben Struktur teilhaben, die sie vereint. Sie sind sich auf der Ebene der anonymen Existenz vertraut.

Existenz bedeutet sich „äußern und sich engagieren in eine gemeinsame Welt hinein“ (ebd. 70). Die Subjektivität ist sichtbar für andere durch den Leib. Sie ist enthüllte Subjektivität und damit immer auch Intersubjektivität (vgl. ebd.). Der Mensch, sein Selbstsein, sein Handeln und auch seine Wahrnehmung sind durch das soziale Umfeld strukturiert. Bewusste Selbstreflexion findet allein in einer intersubjektiven Welt statt. Das soziale Umfeld wird damit in der Konstitution der Welt aufgewertet. „Zwar erfahre ich mich als Zentrum von Wahrnehmung, aber nur innerhalb eines *Feldes* koexistenzieller Vollzüge“ (ebd. 77f.).

Bevor Schlussfolgerungen für das Thema Moral und Ethik gezogen werden, lohnt es sich, an dieser Stelle erst einmal auf den Begriff der Struktur einzugehen, der wesentlich von Merleau-Ponty geprägt worden ist. Es ist sein erstes Werk „Die Struktur des Verhaltens“, das sich mit der Existenz des Menschen in Strukturen auseinandersetzt. Den Ausgangspunkt findet Merleau-Ponty in der Gestalttheorie. Aus dieser ergibt sich, dass sowohl äußere Dinge als auch die Bewusstseinswelt strukturell beschaffen sind. Die Wirklichkeit kann nur gestalthaft wahrgenommen werden. „Wir sind immer schon von *Strukturen* und *Gestalten* umgeben.“

(ebd. 60) Der Mensch empfindet und nimmt bereits in Gestalten wahr. Sie sind der Zwischenbereich zwischen subjektiver Wahrnehmung und objektiver Welt.

In der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ wird der „Körper als *elementare* Struktur“ (ebd. 66) hervorgehoben. Der Leib trennt das Ich von den Dingen, die nicht Ich sind, schafft aber gleichzeitig einen leiblich strukturierten Zugang. Dieser äußert sich in Formen der allgemeinen, wiederholbaren und vertrauten Erfahrung (vgl. ebd. 81). Andere Ebenen der Strukturierung sind die Geschichte, das intersubjektive Milieu, die Kultur, als auch die Sprache. Innerhalb des sozialen Feldes wirkt ein Wechselspiel zwischen Individuum und Sozialem, die keinem der beiden Seiten eine Vorrangstellung einräumt. Aus dieser Sichtweise wird bei Merleau-Ponty sowohl eine kollektivistische als auch individualistische Reduktion bei der Erklärung des Sozialen vermieden (vgl. ebd. 78). Merleau-Ponty nimmt eine Zwischenstellung ein, indem er beiden Aspekten der Wirklichkeit Bedeutung zukommen lässt. Daraus lässt sich schließen, dass wir von moralischen Strukturen wie Normen, Umgangsweisen, Gesetzen umgeben sind. Der Mensch wird in sie hineingeboren, lebt durch sie, aber ist ihnen nicht total ausgeliefert. Die Strukturen der Welt sind gekennzeichnet durch eine Dialektik aus Sedimentation und Spontanität (vgl. Good 1998, 76). Durch einen Prozess der Ablagerung und Reproduktion verfestigen sich strukturelle Gegebenheiten. Das Gegenmoment dazu liegt in der Freiheit des Menschen, die auch zu Wandlungen führen kann. Der Mensch ist laut Merleau-Ponty zwar einerseits durch seinen Leib verankert, andererseits ist er der Welt nicht restlos ausgeliefert (vgl. ebd. 124). Er ist sich vielmehr seiner Situation bewusst, kann Stellung beziehen und sich entscheiden. Die Freiheit ist die menschliche Fähigkeit sich loszureißen von der gegenwärtigen Situation. Es ist ein aktives Moment, ein „Vermögen zur Initiative“ (ebd. 141). Aber die Freiheit ist an die Situation gebunden. Sie ist bedingt, weil sie nur in einem Feld bzw. bereits gegebenem Sinnhorizont stattfinden kann (vgl. Faust 2012, 116f.). Was bedeuten die Tatsachen Intersubjektivität, Struktur und Freiheit für das Thema Moral und Ethik?

Erstens: Da der Mensch ein soziales Wesen ist und auf andere verwiesen bleibt, wird hier die Brücke zur Moral geschlagen, beinhaltet diese doch die Normen und Regeln des Umgangs der Menschen miteinander. Wie im ersten Teil der Arbeit dargestellt wurde ist die menschliche Moralität nach Peter Ulrich mit der Intersubjektivität der sozialen Welt untrennbar verbunden. Durch Sozialisation, Erziehung und andere koexistenzielle Bezüge werden unbewusst und bewusst moralische Regeln erlernt. Da der Mensch in eine soziale Welt hineingeboren wird, wird er auch in ihre Strukturen hineingeboren, in ihre Regeln und Werte ohne dazu explizit erst Stellung nehmen zu müssen. Sie sind sie Teil der sozialen, leiblichen Existenz. Dies

bedeutet, dass sie dem Menschen nicht rein äußerlich sind. Sie finden, so könnte man aus Merleau-Pontys Philosophie ableiten, in ihnen bereits eine unbewusste strukturelle Entsprechung ohne erlernt zu werden. Der Mensch ist moralisch strukturiert.

In Anlehnung an Merleau-Pontys Ausführungen zur präreflexiven, leiblichen Erfahrungswelt gewinnen besonders anonyme moralische Strukturen an Bedeutung, die einen natürlichen Umgang mit dem anderen darstellen. Hier lässt sich ein Bezug zu Fleischers Feld des Ethos herstellen. Fleischer betont die Vertrautheit und die Geschichtlichkeit sittlichen Verhaltens. „Überall finden wir ... daß bereits in die unvordenklich gegebene Gesellschaftlichkeit der Menschen eine Form- und Maßbestimmtheit von –Ethos eingelassen ist, eine Kulturform von Verhaltensweisen des Selbstseins und des Seins-zu-anderen in den Güterbezügen des Lebens und Zusammenlebens“ (Fleischer 1987, 35f.). Eine Ethik im Sinne Merleau-Pontys sollte diese vorobjektiven, moralischen Strukturen untersuchen.

Zweitens: Ein universelles Moralprinzip, wie es Ulrich begründet hat, ist bei Merleau-Ponty nicht zu finden. Sein Menschenbild weist jedoch alle Grundbedingungen des universellen Moralprinzips von Peter Ulrich auf, welches ebenfalls durch einen starken Lebensweltbezug gekennzeichnet ist (vgl. Kapitel Nr. 1.1.2). Der Mensch ist in der Situation der wechselseitigen Verbundenheit ständig der Gefahr von Verletzungen ausgesetzt (Grundbedingung Nr.1). Die Anerkennung der Sichtweise *des anderen* wird akzeptiert und damit auch die menschliche Fähigkeit sich in andere hinein zu versetzen (Grundbedingung Nr. 2). Merleau-Ponty betont die intersubjektive Struktur der Lebenswelt und beschreibt damit auch ein Feld gegenseitiger Erwartungen (Grundbedingung Nr. 3). Schließlich wird auch die Fähigkeit des abstrakten Denkens nicht abgestritten, aus der Ulrich einen allgemeinen Rollentausch ableitet (Grundbedingung Nr. 4).

Die Phänomenologie Merleau-Pontys zeichnet eine Beschreibung der Erfahrung, die sehr in die Tiefe geht. Ihm geht es dabei nicht um Übertragungen von Prinzipien auf eine Vielzahl gleicher Situationen. Die Stärke dieses Vorgehens liegt vielmehr in der Anerkennung der mannigfaltigen Erfahrungswelt des Moralischen. Dabei wird kein Erlebnis höher geschätzt als ein anderes. Das leibgebundene Denken hat seine Grenzen im Feld in dem es sich bewegt. So kann auch ein Rollentausch im Sinne des Moralprinzips nur innerhalb dieser Grenzen stattfinden und hätte darüber hinaus keine Gültigkeit.

Drittens: Wie im ersten Teil dargestellt, gehört zur Moralität des Menschen nicht allein die konkret erfahrbare moralische Empfindung. Daneben gibt es den freien Willen, der eine Stellungnahme zu den Dingen erlaubt, also ein moralisches Urteilsvermögen erst möglich macht. Dieses Urteilsvermögen, wird in der Phänomenologie Merleau-Pontys anerkannt. Der

Mensch kann sich seiner Situation bewusst werden und zu dieser im Rahmen seines eingeschränkten Blickes auch Stellung beziehen. Neben dieser einfachen Feststellung, lässt sich außerdem ein Bezug zum Konzept der Verantwortung herstellen. Merleau-Ponty gibt der Willensfreiheit einen Rahmen in dem sie sich bewegen kann. Dieser Rahmen bildet wiederum die Basis der Verantwortungsfähigkeit. Es lässt sich schlussfolgern, dass auch Verantwortung innerhalb eines Horizontes stattfindet und dass wir nur für das verantwortlich sind, was wir wollen und überschauen können. Wo die Grenzen des eigenen Horizontes liegen, bleibt dabei eine spannende und immer wieder aufs Neue zu klärende Frage.

Eine andere Grenze der Freiheit liegt in der begrenzten Verfügbarkeit des anderen bzw. der sozialen Welt. „Prinzipiell trage ich in mir die Fähigkeit oder die Struktur, mit ihnen zu kommunizieren; faktisch übersteigt mich der andere in seinem Selbstsein eminent, steht er nicht zu meiner beliebigen Verfügung“ (Faust 2012, 71). Wer nicht zur beliebigen Verfügung steht, der kann auch nicht völlig beherrscht werden. Von einem moralischen Standpunkt aus wird hier die Macht des Subjektes beschnitten. Die Haltung andere völlig kontrollieren und unterdrücken zu wollen, wird gegenüber der komplexen Welt zur Farce. Es gibt keine besseren oder schlechteren Menschen. Abgeleitet werden können Werte wie Kooperation, gegenseitige Achtung, Respekt und Anerkennung.

Viertens: Überträgt man die Perspektive des *Für-andere* in das ethische Denken, eröffnet sich ein Raum aus vielfältigen Perspektiven und Wertvorstellungen. Es liegt daher nahe, die kulturelle, sowie die geschichtliche Relativität von Werten und Normen anzuerkennen. Absolute Gültigkeiten gibt es nicht. Der Philosophierende ist nicht nur zur Selbstreflexion der eigenen moralischen Position und Erfahrungswelt angeregt, sondern sollte, um das Feld von Werten, Normen und andern Verhaltensvorgaben zu erkennen, auch auf fremde Perspektiven zurückgreifen. Auf der Handlungsebene liegt ein Bezug zum Ansatz der Diskursethik nahe, setzt diese doch auf den (im Idealfall) gleichberechtigten Austausch von Argumenten zwischen verschiedenen Parteien. Statt in objektiven Gesetzen sucht die Diskursethik Lösungen für Konfliktsituationen in einem offenen Prozess.

4.5 Erste Schritte in die politische Praxis

Im letzten Abschnitt dieses Teils möchte ich Merleau-Pontys politisch-praktische Bewegungen und Äußerungen betrachten. Zuerst sei noch einmal daran erinnert, dass Merleau-Ponty stark vom Denken Husserls beeinflusst war. Für Husserl war die Phänomenologie eine Art zu forschen und zu denken die sich als sehr sachlich, gewissenhaft

und radikal beschreiben lässt (Faust 2012, 90). MP nimmt sich dieser Haltung an. Seine Analysen zeichnen Sachlichkeit, Genauigkeit und Vorurteilsfreiheit aus. Zur husserlschen Haltung gehörte aber auch, dass er mit seiner Philosophie keine Weltanschauung, kein Weltbild im Sinne eines Ganzen kreieren will, dass dem Handeln als Orientierung dienen kann (vgl. ebd.). Er ist nicht an Ethik interessiert. Daraus lässt sich schließen, dass auch in Merleau-Pontys Phänomenologie politisch-ethische Bezüge, nicht auf den ersten Blick zu erkennen sind. Wie ich versucht habe zu zeigen, lassen sich dennoch Konsequenzen für das ethische Denken ableiten. Es können außerdem Aussagen zum vertretenen Menschenbild und daraus möglicherweise resultierender Werthaltungen getroffen werden. Auch ergebe sich Gedanken zu Themen wie Moralität des Menschen und seiner Freiheit und Verantwortung. Trotz der Übernahme der husserlschen Denkhaltung interessierte sich Merleau-Ponty in der ersten Schaffensphase für das politische Zeitgeschehen und engagierte sich darin. Er ist Mitglied einer Gruppe kritischer Intellektueller, die in der Öffentlichkeit eine sichtbare Haltung einnehmen. Faust stellt die Frage wie Merleau-Ponty auf politische Entwicklung Einfluss nehmen konnte, wenn er doch starke Züge einer theoretischen Grundhaltung, die als interessenlose Zuschauerposition ohne Engagement beschrieben werden kann, übernahm (vgl. ebd. 92). Doch sein Denken stand nicht *nur* in der Tradition Husserls.

Zur Basis von Merleau-Pontys Annäherungen an die Wirklichkeit, seiner Methodologie und seiner erkenntnistheoretischen Haltung bildet auch die Dialektik Hegels. Für Friedrich Hegel ist die Wissenserweiterung ein dialektischen Prozess zwischen Subjekt und Objekt. Da alles in sich bereits einen Widerspruch trägt, folgt auf jedes Argument stets ein Gegenargument. (vgl. ebd. 104)

Aus der Dialektik Hegels folgert Merleau-Ponty sein spannungsreiches, ambivalentes Verhältnis zwischen Innen und Außen. Er lehnt den Dualismus zwischen Körper und Geist zugunsten einer nicht durchschaubaren, sich beständig entwickelnden Totalität ab. Die Dialektik beeinflusst aber nicht nur die Theorie, sondern auch sein praktisches Handeln. „Das dialektische Denken kann im Sinne Merleau-Pontys als ein *Zu-den-Dingen-Gehen* von uns Menschen verstanden werden, als eine Philosophie, die uns *ergreift*“ (ebd. 93) Damit wird eine Brücke geschlagen zwischen zwei Ebenen. Der Philosoph ist auch engagierter Intellektueller und will „praxisbezogene Realität und die theoriebezogene Normativität als das Ganze“ (ebd.) erfassen. In der Dialektik Hegels sind außerdem Werte enthalten, die Merleau-Ponty für sich übernimmt. Dazu gehört die revolutionäre Emanzipation von traditionellen Strukturen verbunden mit dem Grundwert der Freiheit, die allen Menschen zu gleichen Teilen zusteht (vgl. ebd.).

Merleau-Ponty wollte sich also auf Basis seiner philosophischen Erkenntnisse auch der realpolitischen Wirklichkeit nähern. Seine ersten Schritte in das politische Zeitgeschehen und in die Szene der kritischen Intellektuellen Frankreichs fanden zur Zeit der Besetzung und Kollaboration Frankreichs zwischen 1940 bis 1944 statt. Frankreich positionierte sich als souveräner Staat der sich aus Hoffnung auf Wohlwollen dem deutschen Regime unterordnete und es unterstützte. (vgl. ebd. 132f.)

Die französischen Intellektuellen waren gespalten. Viele von ihnen resignierten und passten sich an aus Angst oder Bequemlichkeit. Andere verschwanden ins Exil. Entwurzelt und wenig eingebunden erfüllten diese die „Bedingungen jener *relativ sozial freischwebenden Intelligenz*“ (ebd. 97). Trotz ihrer Möglichkeit einer vergleichsweise freien Reflexion aus gebührendem Abstand zum Geschehen, war es dieser Gruppe von Intellektuellen jedoch nicht möglich in die Ungerechtigkeiten vor Ort direkt einzugreifen. Merleau-Ponty resignierte nicht, noch nahm er eine opportunistische Haltung ein oder floh ins Ausland. Stattdessen nahm er aktiv am Widerstand gegen die deutsche Besetzung und die französische Kollaboration teil.

1940 gründete er mit Studenten eine Gruppe namens „Sous la Botte“, die kritische Flugblätter entwarf und verteilte. Sie riefen zum Widerstand und zur Sabotage auf. Nachdem sie mit der Organisation einer eigenen Gruppe gescheitert waren, schlossen sich später auch Jean-Paul Sartre und Simone De Beauvoir an. Von nun an engagierten sie sich unter dem Namen „Socialisme et Liberte“ gegen das Vichy Regime und die Kollaborateure. Nicht nur Merleau-Ponty lag der Wert der Freiheit am Herzen, auch de Beauvoir und Sartre lag sie am Herzen. Die Gruppe lehnte größtenteils eine sozialistische Gesellschaft ab, weil sie Angst vor dem Freiheitsentzug durch bürokratische Verwaltungsapparate hatten. Auf der anderen Seite lehnten sie sich auch gegen das liberale, marktwirtschaftliche Freiheitssystem des Kapitalismus auf, dass auf Ausbeutung und Okkupation beruht. Unter den unterschiedlichen Intellektuellen herrschte ein Klima geprägt aus philosophischen Streitigkeiten. Von besonderem Interesse war weniger die Gegenwart, als eine mögliche Zukunft. Merleau-Ponty war zu dieser Zeit bereits Marxist. (vgl. ebd. 132f.)

Welches Werthaltung und welcher Ethos mit dem Marxismus verbunden sind und welche Stellung der Philosoph zu Marx und dem realexistierenden Sozialismus hatte, darauf soll in einem späteren Kapitel noch einmal ausführlicher eingegangen werden.

Mit dem Ende der Besetzung löste sich der Widerstand auf. Was Merleau-Ponty an der Erfahrung des Widerstandes faszinierte, war die einzigartige Verbindung von Denken und Praxis. Die Heimlichkeit der Aktionen war verbunden mit intensiven Emotionen. Der

Intellektuelle fühlte sich selbst mit seinem Umfeld eng verbunden. Wie in seiner Phänomenologie prägte nicht Entfremdung den Umgang sondern Vertrauen, Menschlichkeit und Nähe. Statt durch Institutionen vermittelte Beziehungen wird eher ein persönlicher, direkter Austausch bevorzugt. Durch das Fehlen von institutionellen Zwängen und Regeln kommt es zu einer Übereinstimmung von Subjekt und politischer Situation. (vgl.ebd. 135)

Es lässt sich anerkennend festhalten, dass Merleau-Ponty durch seinen Widerstand gegen das unterdrückende und leiderzeugende System der Kollaboration in Frankreich, für diese Situation aktiv Verantwortung übernommen hat. Er nutze seine Stellung als Intellektueller positiv aus, um andere von einem Kampf um Menschenwürde und Freiheit zu überzeugen. Letztere stellt für den Philosophen ein Grundwert dar, der auch in seiner Philosophie ausgiebig diskutiert wird.

5. Das Ethos des Sozialismus (1945- 1952)

Im folgenden Kapitel möchte ich zeigen, dass sich Merleau-Ponty in seiner zweiten Schaffensphase intensiv mit Fragen des politischen Handelns auseinandersetzt. Auch ging es ihm um eine Diskussion der marxistischen Theorie auf der einen Seite und dem praktizierten Sozialismus in Form des Stalinismus auf der andern Seite. Helmut Fleischer beschrieb in seinem Werk „Ethik ohne Imperativ“ die Hintergründe und die Entwicklung eines Ethos des Sozialismus. Da auch Merleau-Ponty daran Teil hatte, soll dieser im Folgenden vorgestellt werden. In seinem Buch „Abenteuer der Dialektik“ hat sich Wolfgang Faust sehr intensiv mit den Werken Merleau-Pontys in dieser Schaffensphase auseinandergesetzt. Er liefert vielfältige politische Interpretationen, die auch ethische Hinweise enthalten. Es bildet deshalb die wesentliche Grundlage für dieses Kapitel.

5.1 Annäherungen an den Sozialismus und begriffliche Hintergründe

Der Sozialismus besitzt eine lange Tradition, in der sich mehrere ideengeschichtliche Richtungen vereinen. Er ist ein gewichtiger Teil des Ethos-Prozesses des letzten Jahrhunderts und brachte unterschiedliche Ethos-Formationen und Kulturformen hervor (Fleischer 1987, 144). Dabei werden sozialistische Ideen in den meisten Teilen der Welt als Doktrin benutzt, die sich als normative Lehre zum Ziel macht, die kapitalistische Gesellschaft durch eine neue zu ersetzen, die für Frieden, Weltbürgertum und Gerechtigkeit steht (vgl. ebd. 145). Im Mittelpunkt stehen Werte wie Mitmenschlichkeit, Freiheit und Humanität. Diese sollen über

den Weg einer neuen selbstverwalteten Eigentumsordnung bzw. Wirtschaftsordnung in der Gesellschaft für alle Menschen spürbar Gültigkeit erlangen (vgl. ebd. 146).

1917 kam es in Russland zur Oktoberrevolution. Seit diesem Versuch eine selbstverwaltete Gesellschaftsordnung auf dem europäischen Kontinent zu etablieren, scheiterten viele Modelle in der Praxis, nicht zuletzt daran, dass sich der Sozialismus nicht positiv definieren und ausweiten ließ sondern als Kapitalismuskritik stets nur negativ bestimmt war (vgl. ebd. 147).

Dem Sozialismus zu Grunde liegt der Marxismus. Den Kern der marxschen Philosophie bildet die „materielle Bedingtheit des Selbstbewusstseins“ (Faust 2012, 125). Ideologien, Ideen, Religion und Werte stehen immer mit ökonomischen Interessen in Verbindung. Marx erkannte eine Dialektik im gesellschaftlichen Entwicklungsprozess. Spannungen zwischen den sich entwickelnden Produktivkräften und den bestehenden Produktionsverhältnisse münden in eine Revolution in der das Verteilungs- und Produktionssystem erneuert wird (vgl. ebd. 129). Angetrieben wird der Prozess im Inneren von Kräften der Selbsterhaltung und Entfaltung der Gesellschaftsmitglieder (vgl. ebd. 126ff.). Die Entwicklung hat eine soziale Ordnung zum Ziel, die letztlich dem Wesen des Menschen immer angepasster wird, da sie die Emanzipation von Unterdrückungsverhältnissen einfordert und Bedingungen für die Freiheit und Gleichheit aller Gesellschaftsmitglieder herbeiführt (vgl. ebd. 131). Diese soziale Ordnung wird als Kommunismus bezeichnet. Den Sozialismus begriff Marx als ein Übergangsstadium der Reorganisation gesellschaftlicher Strukturen.

Das moralische Moment des Marxismus liegt in den angesprochenen humanistischen Werten. Marx spricht zwar nicht explizit über Sittlichkeit. Folgt man Helmut Fleischer stößt man jedoch auf einen Imperativ, den Marx in seiner frühen Schaffensphase formulierte. Es ging ihm um die Zerstörung von Verhältnisse in denen der Mensch seiner unwürdig lebt. Dazu zählen Knechtschaft, Erniedrigungen und Zustände der Verlassenheit (vgl. Fleischer 1987, 148).

Karl Marx war kein Ethiker, jedoch ein ethischer Kritiker (vgl. ebd. 149). Er übernahm aktuelle Werte seiner Zeit und radikalisierte sie. Dazu zählten neben dem Wert der Freiheit auch Gleichheit, Gerechtigkeit, der Kampf gegen die Entfremdung und einen übermächtigen Staat (ebd.). Vor diesem Hintergrund spricht Fleischer von einer Ethik der Revolution. Sie ist keine klassische normative Ethik, da sie keine Appelle an das einzelne Subjekt formuliert. Vielmehr verbündet sie „sich mit einem moralisch qualifizierten wirklichen Interesse“ (ebd. 149), die in der Gesellschaft bereits vorzufinden sind.

Marx' spätes Ethikverständnis war deshalb verbunden mit einer ablehnenden Haltung gegenüber einer starren Rolle des Intellektuellen. Die allgemeine Aufgabe von Intellektuellen bestand seiner Meinung nach in der Entwicklung von Gedanken, Werten, Ideen und deren Verbreitung. Marx grenzte sich von diesem Intellektuellendasein ab. Er wollte nicht nur reden, sondern sich mit der Praxis verbünden (vgl. ebd. 150). Seine Ideen mussten in Verbindung mit realen Bedürfnissen stehen, ohne die sie keinen Bestand hätten. Marx war kein Prediger des Sollens und der Tugenden. Auf dem genannten materialistischen Weltbild und der damit verbundene Rückgebundenheit aller Ideen an das materielle Bedürfnis baut Fleischer seine Theorie des Ethos auf: „Das sittliche Bewusstsein des Menschen kann nichts anderes sein als ihr bewusstes sittliches Sein, und das sittliche Sein der Menschen sind die Gesittungsweisen ihres wirklichen Lebensprozesses.“ (ebd. 151f.) Hätte Marx selbst eine Ethik formuliert, wäre sie laut Fleischer in diesem Satz treffend zusammengefasst. Auch er kannte kein abstraktes Moralbewusstsein. Wie die Ethik ohne Imperativ bezog er sich auf einen realen praktischen Ort an dem er Träger seiner praktischen Optionen suchte (vgl. ebd. 152). Die sozialistische Revolution, als der bewusste Umsetzungsversuch der marxischen Philosophie basierte nicht auf einem Imperativ. Sie war eine reale Bewegung, die auf realen Voraussetzungen und Tatsachen basierte, die nicht erst von oben herbeigeführt werden mussten (vgl. ebd. 153). Eine Bewegung kann nichts erreichen, was nicht aus ihr selbst entsteht.

Fleischer kritisiert den Sozialismus der späten 80er Jahre. Dem Konzept fehlt es zunehmend an normativer Kraft. „Die Idee des Sozialismus' ist ein Fetisch des ideologischen Bewußtseins und eines ideomagischen Beschwörungsrituals.“ (ebd. 154) Da er nur allgemeine Möglichkeiten andeutete, musste er in der Praxis an Bedeutung verlieren (vgl. ebd.). Eine vorurteilsfreie Ethosanalyse muss sich die Frage nach dem „Ensemble lebendiger soziokultureller Bildungskräfte“ (155) stellen. Welche Kräfte des Ethos sind und waren in der Arbeiterklasse tatsächlich wirksam. Welche Linien welche Konflikte und welche realen Bewegungen zeichnen sich ab? Dabei ist von einem allgemeinen Sozialismusbegriff Abstand zu nehmen. An seine Stelle sollte, nach Fleischer, ein geschichtliches Begreifen der Vielfalt in der Praxis treten (156).

5.2 Les Temps Modernes

In welcher Weise beschäftigte sich nun Merleau-Ponty mit dem Sozialismus? Folgt man Wolfgang Faust in den „Abenteuern der Phänomenologie“ so erhält man ein detailliertes Bild der politischen Situation, in der sich Merleau-Ponty in der Nachkriegszeit befand.

Nach Kriegsende setzten sich die Intellektuellen Frankreichs mit zwei Themen auseinander. Zum einen wurden die ehemaligen Kollaborateure öffentlich kritisiert, geächtet und an den Pranger gestellt. Auf der anderen Seite war die Zeit des kalten Krieges hereingebrochen und man versuchte auch hierzu Position zu beziehen. (vgl. Faust 2012, 141ff.)

In dieser Zeit gründete sich die Zeitschrift *Les Temps Modernes*. Die Gründer, zu ihnen zählten die Intellektuellen Jean Paul Sartre, Albert Camus, Simone de Beauvoir und Maurice Merleau-Ponty, wollte in ihren vielzähligen kritischen Aufsätzen zur Wahrheit der Zeit Stellung nehmen. Um dabei so neutral wie möglich zu bleiben, war es geboten weder einer Partei noch einer kirchlichen Organisation anzugehören. (vgl. ebd.)

Merleau-Ponty nahm eine zentrale Stellung innerhalb dieses Projektes ein. Er engagierte sich damit weiterhin politisch und nahm Teil an der öffentlichen Meinungsbildung. Er war betraut mit redaktionellen Aufgaben und mit der politischen Leitung der Zeitschrift (vgl. ebd. 147). Der Phänomenologe verfasste unzählige Artikel, die an dieser Stelle nicht alle in die Analyse mit einfließen können. Ich möchte im Folgenden auf ein paar relevante Aspekte bezüglich des Themas Moral und Ethik zu sprechen kommen, die bereits im Vorfeld erwähnt wurden. Darin wird auch deutlich werden welche ambivalente Haltung der Philosoph zu den aktuellen Themen seiner Zeit einnimmt.

In seinen vielfältigen Äußerungen im Rahmen von *Les Temps Modernes* ging es dem Intellektuellen unter anderem um die Kritik an einer Politik, die sich nicht um reale Folgen kümmert, sondern nur nach ihrer Gesinnung handelt (vgl. ebd. 154). Damit steht er Max Weber nahe, der politisches Handeln mit einer Verantwortungsethik verband, die immer die Konsequenzen der eigenen Entscheidung mit in Betracht ziehen müsse. Laut Faust, vertritt Merleau-Ponty damit allerdings eine Position der Inhumanität: „Nicht das menschliche Gewissen soll die Handlung belasten, sondern *man* handelt einzig, um Konsequenzen herbeizuführen“ (ebd.). Der Philosoph überhöht die Folgeethik dermaßen, dass er der Gesinnung scheinbar keinen Platz mehr einräumt. Doch eine Folgeethik wirkt entleert und orientierungslos, wenn sie sich nicht nach Werten richtet.

Ein Andere zentrales Thema blieb die Freiheit. Neben philosophischen Erörterungen versuchte er das Konzept der bedingten Freiheit auch auf das politische Zeitgeschehen zu übertragen. Bereits nach dem Krieg sprach er sich positiv gegenüber der UdSSR aus und das trotz der Bekanntmachung der sowjetischen Arbeitslager. Im Ostblock kam es zu massivem

Freiheitsentzug von Menschen, die eine offene Opposition gegenüber dem Regime vertraten oder in einer anderen Form nicht mit der politischen Praxis und der dahinterstehenden Ideologie konform gingen. In einem Aufsatz betonte der Philosoph, dass man die Freiheit nie den großen Regimen gegenüberstellen kann, sie ist stets nur im Kleinen zu finden (vgl. ebd. 144). Deshalb könne man die UdSSR auf Grund der Lager auch nicht als Ganzes ablehnen, genauso wenig wie man die kapitalistische Gesellschaft durch und durch für gut und freiheitlich erklären kann. Freiheit bleibt für Merleau-Ponty bedingt und an den weltlichen Bezug gebunden, welcher einen örtlich- und zeitlich beschränkten Zugang zu ihr eröffnet (vgl. ebd.). Weiterhin müsse man, will man die Praxis der Unterdrückung realistisch und vorurteilsfrei kritisieren, nicht nur die sowjetische Form beurteilen, sondern ebenso andere Formen wie die der kapitalistischen Kolonialherrschaft (vgl. ebd. 155).

Die Intellektuellen der *Les Temps Modernes* sprachen sich mehrheitlich für eine dritte Option zwischen Amerika und der UDSSR aus. Viele strebten ein sozialistisches Europa an, das sich von der aktuellen stalinistischen Praxis abgrenzen und dabei „Linke aus allen politischen Strömungen“ (ebd. 150) vereinigen sollte. Merleau-Ponty lehnte 1945 beide große marxistische Parteien in Frankreich ab. Für ihn stellen die Marxisten und die Sozialisten keine echte Opposition zur amtierenden Regierung dar, da sie keine klare Linie verfolgten. Das Proletariat war in seinen Augen so sehr erschöpft, dass es keine reale Kraft mehr sein konnte (vgl. ebd. 152f.). Merleau-Ponty erkannte in der Situation einen geschwächten Ethos, der gegenüber den Wirren des bürokratischen Stalinismus auf der einen Seite und dem um sich greifenden Kapitalismus auf der andern Seite, an formierender Kraft verloren hatte.

Im Gegensatz dazu nahm Merleau-Ponty aus einem konträren Grund eine scheinbar wertschätzende Haltung gegenüber den kommunistischen Lagern ein. In einem Artikel aus dem Jahre 1950 hob er sie positiv gegenüber den Arbeits- und Konzentrationslagern der Nationalsozialisten hervor. Da die dahinterstehende kommunistische Ideologie weiterhin Ideen der Anerkennung aller Menschen untereinander und eine klassenlosen Gesellschaft propagierte, dienten die Lager einem annehmbaren Zweck. Ideologische „Bilder und Gedanken“ (ebd. 157) rechtfertigten scheinbar die Realität der menschenverachteten Praktiken der Sowjets in den Gulags. Damit nimmt er jedoch Abstand von der Analyse des Faktischen und damit dem phänomenologischen Zugang zur Welt.

Bereits an dieser Stelle ist deutlich geworden, dass Merleau-Ponty in der Phase bis 1952 mehrmals die politische Praxis des Stalinismus zu rechtfertigen versucht. In „Humanismus und Terror“ kommt es zu weiteren Ausführungen des Philosophen, die auf eine

rechtfertigende und wertfreie Haltung hindeuten. Dies soll im Weiteren näher ausgeführt werden.

5.3 Prinzipienlos

In der Zeit von 1927 bis 1953 kam es in Russland zur Deformation des Marxismus durch den Stalinismus (Faust 2012, 158f.). Im Werk „Humanismus und Terror“ diskutiert Merleau-Ponty den Stalinismus und liefert eine Interpretation der Moskauer Prozesse von 1936 bis 1938, die er auf dem Boden von „menschlichen Beziehungen“ (Merleau-Ponty 1990 (1947), 9) führen will. Eine wichtige Rolle nehmen dabei die Begriffe Gewalt und Freiheit ein.

Im Vorwort des Buches kritisiert Merleau-Ponty ausführlich eine Politik der reinen Prinzipien. „Die Reinheit der Prinzipien duldet nicht nur Gewalttaten, sie erheischt sie auch“ (ebd. 7). Prinzipien und hohe Ideale können nicht für eine ebenso wertvolle Praxis eintreten, wie sie zu demonstrieren versuchen. „Eine Gesellschaft ist nicht der Tempel jener Wert-Idole“ (ebd. 8) Sie ist eben nur das Wert, „was in ihr die Beziehungen des Menschen zum Menschen wert sind“ (ebd.). Merleau-Ponty geht es in der Beurteilung eines Regimes um das konkrete Leben in der Lebenswelt. Ein wichtiges Beispiel ist der Wert der Freiheit. Wenn sie zur reinen Idee erstarrt, wird sie zum „lügnerischen Ensemble“ (ebd. 18) und geht mit Gewalttätigkeit einher, die in ihrem Namen gerechtfertigt wird. Demokratien sprechen sich laut Merleau-Ponty frei von Terror und Unterdrückung, aber ihre Freiheit schreckt nicht vor dem Kriege zurück. Als Beispiel sei die Unterdrückung von Bevölkerungsteilen in den kapitalistischen Kolonien genannt, die im Namen einer Marktfreiheit gerechtfertigt werden. Vor allem die liberalen Systeme vertreten vehement ihre Prinzipien und bestrafen die, die nicht nach ihnen handeln wollen oder können. Dabei gibt es aber „keine strengeren Erzieher als zügellose Eltern“ (ebd. 38) Wer keine „wahre Moral“ (ebd.) in sich trägt, der braucht hohe Ideale, um sich ins rechte Licht zu rücken. Doch was ist diese wahre Moral für den Philosophen?

Freiheit gibt es für Merleau-Ponty nur in der Tat. Sie ist an das Engagement in der Welt gebunden (vgl. ebd. 18). Auch wenn er den Wert selbst nicht ablehnt, so holt er ihn von seinem idealistischen Sockel. Da der frei handelnde Mensch immer in Verbindung mit seinem Umfeld steht und wechselseitige Beziehungen eingeht, schlägt der Philosoph die „Freiheit des Verstehens“ (ebd. 19) vor. Ohne eine doktrinaire Erhöhung der Freiheit zu Gunsten einer bestimmten Gruppe, geht es im sozialen Miteinander darum, geduldig den andern kennen zu lernen, ihn zu durchschauen und dabei ohne Vorurteile anzunehmen (vgl. ebd. 18). Dabei ist

keiner besser als der andere. Alle stehen auf gleicher Ebene. Hier findet man wieder eine Nähe zur Diskursethik, die ihre Lösungsfindung auf einem mitunter langwierigen wechselseitigen Annäherungsprozess aufbaut.

Wie Fleischer versucht Merleau-Ponty seine Analysen auf dem Boden der realen Kräfte der Praxis zu führen. Er ist kein Metaphysiker und kein Moralphilosoph des moralischen Bewusstseins. Der Liberalismus, als dominante politische Philosophie der kapitalistischen Gesellschaftssysteme, ist gekennzeichnet durch die Überhöhung des Prinzips Freiheit und zeigt damit eine Kluft zwischen Kopf und Tat. Das „*Reden auf der Stufe von Ideentiteln*“ (Fleischer 1987, 141) wie Gerechtigkeit, Brüderlichkeit oder Freiheit ist jedoch unkonkret und fragwürdig, da sie nicht die „Einheit des Mannigfaltigen“ (ebd.) betrachten. Wie Marx und Fleischer erkennt Merleau-Ponty darin die Gefahr, dass hohe Werte selbst zum Fetisch werden, wenn sie sich von den Erscheinungen loslösen (vgl. ebd. 142). Will man eine Gesellschaft beurteilen, dann sollte ihre „innere Substanz“ (Merleau-Ponty 1990 (1947), 8) herangezogen werden. Diese besteht aus dem vielfältigen, alltäglichen Umgang, dem Arbeitsleben, den Gefühlslagen der Menschen. Ob Merleau-Ponty selbst einen konkreten Wertemaßstab an die Beziehungen anlegt, bleibt an dieser Stelle jedoch offen, da er keine bestimmte Werthaltung bevorzugt.

5.4 Die Gewalt

Merleau-Ponty geht es insgesamt nicht darum Gewalttaten zu kritisieren geschweige denn diese zu verurteilen. Er lehnt lediglich ihre Verleugnung ab. Gegenüber der Prinzipienpolitik des Liberalismus verortet der Philosoph die kommunistische Revolution, die seiner Meinung nach zu ihrer Gewalt steht. Trotz des Wissens über die Arbeitslager und die gewalttätige Unterdrückung der Opposition in Russland wertet er den Kommunismus und damit den Stalinismus auf. „Und es könnte sein, daß ein Regime, das seine Gewalt auf sich nimmt, mehr wahre Humanität besitzt“ (Merleau-Ponty 1990 (1947), 8). Merleau-Ponty geht es an dieser Stelle um eine Art ehrlichen Blick auf die Wirklichkeit. Für den Phänomenologen spielt Gewalt im menschlichen Zusammenleben eine zentrale Rolle. Sie ist fundamentaler Bestandteil der Sozietät, da sie die Brücke zwischen dem Ich und dem Anderen darstellt (vgl. Faust 2013 6f.). Dass das Stalinregime seinen Terror ebenfalls versucht hat zu verheimlichen und unter einem Deckmantel aus sozialistischen Prinzipien zu verstecken, lässt der Philosoph aber unbedacht.

Für Merleau-Ponty gehören „Gewalt und inkarniertes Bewusstsein zusammen“ (ebd. 7). Da die Menschen durch den Leib in der Koexistenz mit anderen Leibern und der Welt verbunden sind, kann es kein reines Subjekt geben. Doch nur ein solches wäre nicht in die Wirren der Welt verwickelt und könnte unschuldig sein. Im Sinne einer Erbsünde sind alle Menschen bereits durch ihre Geburt mit Schuld beladen. Da „jeder Mensch bei seinem Tun nicht nur in eigenem Namen handelt, nicht nur über sich selbst verfügt, sondern den Anderen Zwang antut“ (Merleau-Ponty 1990 (1947), 153), ist jeder Mensch in Gewalt verstrickt. Merleau-Ponty schlussfolgert: „Wir haben nicht die Wahl zwischen Unschuld und Gewalt, sondern zwischen verschiedenen Formen von Gewalt“ (ebd.) Welche Formen in Zukunft zu den besseren zählen, darüber sollte noch diskutiert werden (vgl. ebd.). Im Sinn des hier vertretenen Humanismus gilt es die Gewalt anzuerkennen, denn „Wenn man jegliche Gewalt verdammt, stellt man sich außerhalb des Bereichs von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, man verflucht die Welt und die Menschheit“ (ebd. 154). Wer von seiner Freiheit verantwortungsvoll Gebrauch machen will, der sollte sich nicht gegen die Gewalt und für ideale Prinzipien entschließen. Da man in der inkarnierten Existenz nur zwischen unterschiedlichen Befindlichkeiten entscheiden kann, sollte man die wählen, die „ein Versprechen der Menschlichkeit sind“ (ebd.).

Ein solches Versprechen sieht der Philosoph im Marxismus, da dieser den realen Kräften der Wirklichkeit den Vorrang gibt. Ein Standpunkt, den auch Merleau-Ponty in seiner Phänomenologie vertritt. Hinzu kommt, dass auch leidvolle Gewalt in Zeiten des revolutionären Umbruchs, den die Oktoberrevolution einleitete, unvermeidbar und nicht zu verurteilen ist. Traditionen brechen auf, Beziehungen werden zerstört und müssen wieder neu aufgebaut werden. Solche Prozesse sind nicht möglich, ohne dass mindestens vorübergehend die Freiheit der Menschen bedroht ist (vgl. ebd. 11). Auch die Moskauer Prozesse waren Teil dieser Revolution. Sie fanden während einer „revolutionäre[n] ‚Stimmung‘ der Gewalt“ (ebd.) statt, diese gilt es vorurteilsfrei zu durchschauen. Merleau-Ponty stellt sich die Frage ob die Gewalt des Kommunismus fähig ist, „zwischen den Menschen menschliche Beziehungen herzustellen“ (ebd.) oder anders ausgedrückt: „Ist der Kommunismus seinen humanistischen Absichten gewachsen?“ (ebd. 12) Vertritt er eine Gewalt, die eine menschliche Zukunft herbeiführen kann? Seine Antwort lautet ja. Die von Marx propagierten Werte werden in der Revolution des Proletariats zwar dem „Instinkt der Massen“ (ebd. 13) preisgegeben. Später sollen sie den Menschen jedoch wieder zurückgegeben werden. Merleau-Ponty äußert keinen Zweifel an der Humanität des Marxismus und einer kommunistischen Gesellschaft. Auf dem Weg dorthin erkennt er jedoch Hindernisse. Die aktuelle Praxis zeigt Schattenseiten. Dazu gehören die terroristische Herrschaft der Partei und damit verbunden ein unüberschaubarer

bürokratischer Apparat. Das Klassenbewusstsein kann sich nicht im realen Leben ausdrücken. Es kommt zur Entfremdung von Ideen und Tat (vgl. ebd. 14f.). Der „Übergang von formaler zu realer Freiheit hat sich nicht vollzogen“ (ebd. 17). Da jedes Phänomen über Schattenseiten verfügt ist dies noch kein Grund die Revolution zu verurteilen. Für den Philosophen spricht sich der Marxismus nicht für eine beliebige Gewalt aus (vgl. ebd. 13). Seine Gewalt folgt einen vernünftigen, humanistischen Sinn. Zweideutig bezeichnet er den revolutionären Terror dabei als „Vernunft der Unvernunft“ (ebd. 142).

5.5 Das politische Handeln

Im Rahmen seiner Diskussion um den Stalinismus und die Moskauer Prozesse entwirft Merleau-Ponty eine Theorie des politischen Handelns.

Ein Politiker regiert andere. Er steht damit in der Öffentlichkeit und darf sich deshalb nicht darüber beklagen von dieser auch beurteilt zu werden, auch wenn diese Beurteilung anders ausfällt, als gedacht (vgl. Merleau-Ponty 1990 (1947), 26). Das soziale Leben ist durch Rollen vermittelt. Jeder, der eine Rolle übernimmt, ist für die Figur verantwortlich, „auch wenn er darin nicht das erkenne, was er sein wollte“ (ebd.). Anders gesagt: ein politisch handelnder Mensch muss sich den Konsequenzen seiner Taten stellen, auch wenn diese nicht durch seine Gesinnung beabsichtigt werden. Die politische Situation ist komplex. Dies wird daran deutlich, dass die „politische Aktion ... als solche unrein“ (ebd.) ist. Sie ist mehrdeutig und hat stets sichtbare und versteckte Seiten. Das dies aber so ist, bedeutet für Merleau-Ponty nicht Freispruch oder Rechtfertigung negativer Konsequenzen (vgl. ebd. 29). Er deutet hier vielmehr ein Dilemma der Politik an, das nicht zu umgehen ist. Eine PolitikerIn tut gut daran, vorausschauend und mit Bedacht zu regieren. Aktion hat immer unintendierte (negative) Folgen, *die aber zu tragen sind* (vgl. ebd. 30f.). Es gilt sich dieser Macht und dieser Ohnmacht bewusst zu sein.

Merleau-Ponty spitzt den Sachverhalt zu, indem er zwei Optionen nennt: Entweder man enthält sich jeder Tat oder man wird kriminell. Somit hat der Mensch und erst recht der politisch tätige Mensch, der sich engagiert „ein unglückliches Bewußtsein“ (ebd. 32). Dies gilt es zu akzeptieren. „Unsere Kritiker wollen von alledem nichts wissen: sie brauchen eine Freiheit, die ein gutes Gewissen hat, eine freie Rede ohne Konsequenzen“ (ebd.). Merleau-Ponty plädiert damit für ein Fehlerbewusstsein. Schattenseiten und negative Folgen sollten nicht zu Gunsten von Ideologien verdrängt werden. Sie sollten ebenso auf der Tagesordnung der Politik stehen, wie ihre Erfolge und intendierten Ziele. Zum politischen Verhalten gehört

dementsprechend auch „die Notwendigkeit des Wissens um die Verantwortung und um die fundamentale Gewalt“ (Faust 2012, 178), die wie gezeigt wurde, zur Sozietät dazugehört. Jeder Versuch, eine gewaltfreie Gesellschaft herbeizuführen, ist zum Scheitern verurteilt und beschwört neue Gewalt in Form von Terror, Zwängen und Gesetzen herauf. Wer für den Frieden eine Schwäche hat, steht für den Krieg bereit (vgl. Merleau-Ponty 1990 (1947), 36).

In „Humanismus und Terror“ wird damit erneut die Nähe zur Verantwortungsethik deutlich. Als revolutionär und politisch handelnder Mensch muss man sich dem Urteil der Geschichte stellen, denn allein „das Urteil der Geschichte wertet objektiv, Ansichten zählen nicht, Handlungsfolgen müssen zum Handlungszeitpunkt in keiner Weise absehbar gewesen sein, der Effekt entscheidet“ (Faust 2012, 171). Die Gesinnung einer Politik ist für Merleau-Ponty nicht ausschlaggebend. Vielmehr soll der politisch Handelnde „verstehen was ist“ (Merleau-Ponty 1990 (1947), 29) und die Folgen von Entscheidungen bedenken. Der Philosoph versucht seine objektive, vorurteilsfreie Haltung von seiner Philosophie auf die Politik zu übertragen. Er fordert PolitikerInnen auf, in den Dingen deren Gestalt zu suchen, ohne eigene Weltbilder darauf zu projizieren (vgl. ebd. 29). Dies beinhaltet auch die Aufgabe von einer „übermenschliche(n) Wissenschaft der Zukunft“ (ebd. 30). Eine Rechtfertigung der Mittel durch ein fernes, vorgegebenes Ziel wird abgelehnt. Für Merleau-Ponty bleibt die Zukunft offen. Sie folgt keiner inneren Logik. Damit bleibt aber auch offen, wie denn die Folgen, die man zu tragen hat, bewertet werden können. Wenn die Instanz, vor der man sich letztlich verantwortet die Geschichte selbst ist, bleibt der Maßstab des Urteils schwammig. Es wird hier eine unentwirrbare Situation beschrieben. Merleau-Ponty liefert keine Handlungsorientierung, sondern einen Werterelativismus.

Weiterhin plädiert der Philosoph für eine authentische, direkte Wahrnehmung einer Situation. Um sich ein Urteil über eine Sachlage bilden zu können, muss man selbst in ihr stecken. So kommt es auch, dass Merleau-Ponty den Oppositionellen Leo Trotzki kritisiert, der die sowjetische Politik aus dem Exil heraus beurteilen musste. Er würft ihm vor, wie ein isolierter Intellektueller die Geschichte nach einem Schema zu konstruieren (vgl. Faust 2012, 177). Kritik erfährt dabei eine kantische Moral, die den Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit nicht anerkennen will und die Offenheit und Mehrdeutigkeit des geschichtlichen Prozesses nicht akzeptiert. Das Merleau-Ponty als er dies schrieb, sich selbst ebenso wenig wie Trotzki in der Situation befand, lässt er dabei außer Betracht.

5.6 Ambivalenzen

Wolfgang Faust leitet aus den Ausführungen Merleau-Pontys eine Position der Inhumanität und der Rechtfertigung der stalinistischen Gewaltherrschaft ab. Wie bereits ausgeführt wurde, ist für Merleau-Ponty jede Gewalt und auch der Terror das „Resultat unvermeidlicher *Widersprüche*“ (Faust 2013, 7) die die menschliche Existenz und auch die revolutionäre Situation mit sich bringt. Da sich das menschliche Handeln in einem Feld bewegt, geprägt ist von bedingter Freiheit und undurchschaubarer Komplexität, stellen die zur Verfügung stehenden Fakten nie das Ganze dar. Dennoch muss politisch gehandelt werden und das immer in Bezug auf eine unvorhersehbare Zukunft (vgl. ebd. 9). Da das Handeln aber nur einseitig ist, sind Gewalt und Täuschungen in allen möglichen Formen „irreduzible historische Phänomene“ (ebd.). Merleau-Ponty verzichtet damit jedoch „auf ethische Einwände gegenüber der Politik- und zugunsten der gerade herrschenden russischen Führung“ (ebd. 7) Sein „Traktat über die Ambiguitäten“ (ebd.) wirkt rechtfertigend und verantwortungslos. Faust bezeichnet „Humanismus und Terror“ deshalb als „opportunistische Apologie des Stalin-Terrors“ (ebd. 9) Lenin, Stalin und Trotzki hebt der französische Philosoph darin auf eine Stufe. Sie alle übten Gewalt aus, die auf eine menschliche Zukunft gerichtet gewesen sei (vgl. Faust 2012, 172f.). Dabei erkennt er jedoch den Unterschied zwischen friedlichen Protesten und Hinrichtungen nicht an. Es gibt keinen Unterschied zwischen verbaler und körperlicher Gewalt. Merleau-Ponty „integriert das Drama der Moskauer Prozesse in seine philosophischen Prinzipien“ (ebd.173). Nach Faust haben die Ergebnisse somit keine praktische Relevanz (ebd. 173). Der Philosoph versucht vielmehr seine philosophischen Erkenntnisse aus der ersten Phase zu verfestigen aber „verrät sein Denken an die stalinistische Realität der UdSSR“ (ebd. 174).

Merleau-Pontys Ausführungen zum Thema Gewalt sind nicht eindeutig. Wie beschrieben wurde, spielen Ambivalenzen im Rahmen der philosophischen Überlegungen zur Politik eine wesentliche Rolle. Auch die Haltung der Gewalt gegenüber, kann als ambivalent bezeichnet werden.

Wie klar geworden ist, verurteilt Merleau-Ponty die Gewalt nicht. Auch wenn er den Stalin-Terror mit seinen Argumentationen stützt, scheint er dennoch nicht alle Formen der Gewalt gut zu heißen. Beispielsweise lehnt er ein „Spiel der Gewalt“ (Merleau-Ponty 1990 (1947), 12) ab, da in ihm alle Mittel recht sind. Es wird aus seinen Ausführungen allerdings nicht ersichtlich, welche Art und welche Mittel der Gewalt vernünftig sind und welche nicht.

Merleau-Pontys Anliegen ist es die Gewalt als ein Teil der wahren Humanität anzuerkennen und sich damit von einer Haltung des „formalen Humanismus“ (Faust 2013, 8) abzugrenzen. Der Mensch ist leibliche Existenz, die nicht im Himmel der Prinzipien wohnt, sondern auf

dem Boden einer Wirklichkeit. Hier ist er konfrontiert mit Schmerzen, Kampf, Konflikten und Chaos. Problematisch ist jedoch die leichtfertige Einführung des Gewaltbegriffes. Merleau-Ponty benutzt den Begriff, um den einfachen Sachverhalt der "Übernahme und Verwandlung einer faktischen Situation" (Faust 2012, 166) zu beschreiben. Dies wirkt wenig differenziert und auf Grund der negativen Besetzung des Begriffes auch verzerrt. Ob sich womöglich der Machtbegriff von Michelle Foucault besser eignet, um das von Merleau-Ponty gemeinte zu fassen, ist eine eigene Untersuchung wert. Auf den ersten Blick zeigen sich zumindest Gemeinsamkeiten, denn auch nach Foucault ist Macht als ein immerwährendes Kräfteverhältnis nicht von der sozialen Welt zu trennen. Machtungleichgewichte sind dabei die Regel nicht die Ausnahmen, Unterdrückungsmechanismen oder Ausgrenzungen an der Tagesordnung.

Trotz der Kritik an der Rechtfertigung der stalinistischen Terrorherrschaft, möchte ich an dieser Stelle festhalten, dass Merleau-Ponty eine realistische Haltung einnimmt, die auch auf ethische Überlegungen übertragbar ist. Zum einen ist einem vorschnellen Urteilen Einhalt zu gebieten, da sich in jeder Praxis immer moralisch *richtige* wie *falsche* Aspekte zeigen. Zum anderen wirkt ein ethisches Denken verkürzt, das realen Kräfte von Macht und Gewalt durch Vernunft und Ideale zu überspielen versucht. Dabei beschäftigen sich Moralphilosophen in der Regel wenig mit Gewalt. Sie ist meist negativ belegt. Wie im ersten Teil der Arbeit gezeigt wurde, beschreibt Peter Ulrich sogar eine Entwicklung von der Gewalt zur Moral. Somit schließen sich die Begriffe aus. Damit wird jedoch nicht die ganze Wirklichkeit anerkannt. Eine Ethik im Sinne Merleau-Pontys sollte offen sein und auch negative, unvorhergesehene Aspekte bestimmter moralischer Praktiken, sowie positive Aspekte scheinbar unmoralischer Handlungen ins Auge fassen. Dies entspricht einer Haltung der vorurteilsfreien Wahrnehmung von konkreten Kräften, auch wenn diese nicht den Idealen entsprechen.

Die Offenheit und der Realismus des hier vertretenen Denkens haben aber auch ihre Konsequenzen. Ein offenes, schattiges mehrdeutiges Konzept besitzt in der Politik, in der verschiedene Meinungen diskutiert werden, wenig Überzeugungskraft. Es können keine klaren Werte und Programme abgeleitet werden. Für was soll der Mensch einstehen und für was lohnt es sich zu kämpfen? Ein Werterelativismus kann diese Frage nicht beantworten und bleibt politisch unwirksam. Das Denken Merleau-Pontys eignet sich somit eher für eine Betrachtung von Politik und Moral auf Metaebene.

5.7 Der Rückzug aus dem politischen Geschehen

Im letzten Abschnitt dieses Teils, möchte ich noch auf die Stellung Merleau-Pontys als kritischer Intellektueller, sowie die Schwierigkeiten seiner politischen Haltung eingehen.

Wie die meisten intellektuellen in seinem Umfeld, nimmt auch Merleau-Ponty Teil am Diskurs um moralische Begriffe. Im Rahmen eines sozialistischen Ethos und der Debatte um eine mögliche Zukunft, setzt er sich mit Werten wie Solidarität, Gleichheit, Humanität, Realismus und Wahrheit auseinander. Jedoch dient sein Denken dabei keiner moralischen Urteilsfindung, wie sie Said als Aufgabe eines Intellektuellen beschrieben hat (vgl. Kapitel 2.3.2). Der Philosoph versucht stets realistisch zu bleiben, nimmt aber eine ambivalente Stellung zur Moral ein. Er ordnet in seinen politisch-philosophischen Schriften einerseits „die Moral dem geschichtlichen Ablauf unter“ (Faust 2012, 181), hofft aber trotzdem dass die Revolution einen Weg aus dem Terror findet. Dabei kommt es aber, wie beschrieben, zum Verrat seiner intellektuellen Leistung an das stalinistische Regime. Eine kritische Haltung gegenüber der politischen Macht lässt der Philosoph leider vermissen. Es bleibt unklar, ob Merleau-Ponty die Verantwortung übernimmt für das, was er sagt. Am Ende des Vorwortes von „Humanismus und Terror“ weist er darauf hin, für Freunde zu schreiben und weniger für eine breite Öffentlichkeit (vgl. Merleau-Ponty 1990 (1947),40f.). Um mit Said zu urteilen, ist er sich somit seinem demokratischen Auftrag als Intellektueller nicht bewusst. Erst später gesteht er die Schwierigkeit seiner politischen Haltung ein und gibt sein Scheitern zu (vgl. Faust 2012, 163).

Folgt man Faust, so erkennt in der Phase zwischen 1945 bis 1952 eine abwartende Haltung des Philosophen. Er hofft auf einen Wandel innerhalb der Revolution, der mit einem Abbau von Zwangsgewalten und Entfremdung einhergeht (vgl. Faust 2012, 162). Der französische Philosoph bekennt sich emotional zum proletarischen Sozialismus als die einzige Chance dem Chaos der Zeit zu entfliehen (vgl. ebd. 187). Seine Sympathie mag ein Grund gewesen sein, warum er so ausgiebig versuchte die Revolution ins rechte Licht zu rücken. Doch auch sein intellektuelles Engagement verleitet seine Zeitgenossen nicht dazu Merleau-Ponty als Kommunist zu bezeichnen. Er hatte sich, laut Sartre, nie ganz für die Kommunisten entschieden, er zog sie nur anderen Optionen vor (vgl. ebd. 235). Nach dem Krieg befindet sich Merleau-Ponty in einem Dilemma zwischen zwei Seiten (vgl. Merleau-Ponty 1990 (1947), 231ff.) Die Befürwortung des Kommunismus auf der einen Seite und die Kenntnis der Entfremdung durch die Parteiherrschaft auf der anderen Seite, führen ihn in eine undurchschaubare, mehrdeutige Position (vgl. ebd. 15). Es scheint eine Situation der Möglichkeit und Unmöglichkeit zu sein, die nicht zuletzt auch Ausdruck seiner

Phänomenologie ist (vgl. Faust 2012, 235). Das Bewusstsein für die Komplexität der Welt, macht es für ihn schwierig, sich eindeutig festzulegen. Womöglich war es auch das Bewusstsein der Gewalt und der Kriminalität, die in jeder politischen Entscheidung zu finden ist, das ihn bewog sich nicht eindeutig für eine Seite festzulegen.

Auf persönlicher Ebene machte Merleau-Ponty die Erfahrung, dass die einzigartige Einheit der Resistance nach dem Krieg auseinander brach. Die Nähe der heimlichen Aktionen war verloren. Die Intellektuellen entfremdeten sich voneinander und gingen wieder unterschiedliche Wege. Ohne „Illusionen wendet er sich von der Tagespolitik ab“ (ebd. 233) Er gibt die Stelle als politischer Leiter auf und nimmt 1952 einen Lehrstuhl am College de France an.

6. Ausdruck und Dialektik (1952-1961)

In der letzten Phase seines Schaffens setzte sich Merleau-Ponty mit sehr unterschiedlichen Theorien auseinander. Er beschäftigte sich unter anderem mit Sprachtheorie und entwarf eine eigene Philosophie des Bildes. Neben dem Marxismus stand auch das Denken Max Webers im Zentrum seiner Aufmerksamkeit. An der politischen Praxis nahm Merleau-Ponty nicht mehr Teil.

Mein Anliegen ist es, einen Überblick über seine Ideen zum Thema Sprache und Ausdruck zu geben und wo es möglich ist, Ableitungen für das ethische Denken zu treffen. Anschließend möchte ich mit Hilfe der „Abenteuer der Phänomenologie“ von Wolfgang Faust einen Einblick in das Werk „Die Abenteuer der Dialektik“ geben.

6.1 Das Bild

Das Denken Merleau-Pontys dreht sich in den letzten Jahren seines Schaffens besonders um Fragen des Ausdrucks. Eine wesentliche Rolle spielt dabei die moderne Malerei. Merleau-Ponty „glaubt, in den Künsten jene ‚konkrete‘ Metaphysik zu finden, in die sein eigenes Philosophieren mündet.“ (Good 1998, 186)

Besonders die Werke Paul Cezannes sind es, die Merleau-Ponty faszinieren. Ohne Manipulation des Malers wird der ursprüngliche Ausdruck der Dinge selbst dargestellt. Der Maler ist leibgebundenes Subjekt und damit untrennbar mit der Welt verbunden. Und über diese Verbindung bringt er die wahrgenommene Resonanz der Dinge im Leib auf die Leinwand. In seiner Leibhaftigkeit formuliert er eine Antwort in Bezug zur Welt. (vgl. ebd. 186f.)

Merleau-Ponty will eine Philosophie schaffen, die objektives Denken der Wissenschaft mit dem mehrdeutigen Sein in Verbindung bringt, welches er in den Bildern der modernen Maler erkennt. Bilder sind „begriffslose Darbietung des universellen Seins“ (ebd. 189) Der Zugang zu den Dingen geschieht über das Sehen. Dabei geht es dem Philosophen besonders um das Aufzeigen einer universellen Sichtbarkeit, die neben konkret sichtbaren Perspektiven auch immer noch etwas Unsichtbares anerkennt (vgl. ebd. 190). Der Philosoph spricht von einem „*rohen resp. bloßen Sein*“ (Faust 2012, 394), dem er seine ganze Aufmerksamkeit widmete. Es ist eine Suche nach dem Verborgenen hinter den Dingen, die eine objektive, empirische Wissenschaft nicht anerkennt. In „Das Sichtbare und das Unsichtbare“ beschreibt Merleau-Ponty einen Maler, der die rohe Welt und ihre Ausdrücke wieder entdeckt. Besonders im Kunstwerk zeigt sich das vielschichtige Wesen der Dinge (vgl. ebd. 397). Es wird nicht der Gegenstand der modernen Werke thematisiert. Vielmehr sind es die verschiedenen Blickwinkel aus denen heraus ein Bild betrachtet werden kann, wobei es beständig vorher Unsichtbares zu entdecken gilt.

Merleau-Ponty geht es in seinen Ausführungen nicht um eine reine Bildtheorie, sondern um die Unterscheidung von Denkweisen der Wissenschaft und Malerei. Die Wissenschaft wohnt den Dingen nicht bei. Ihr reines operatives Denken betrachtet entspricht einem Blick von oben auf die Dinge. Der Maler hingegen entdeckt ein Geheimwissen indem er das objektive Denken aufgibt. Er trennt sich nicht von der Welt sondern erkennt die immerwährende Verbindung des Leibes zum Umfeld an (vgl. ebd. 407). Dabei kommt es zu einer Art meditativer Abwesenheit des Denkens in der Malerei (vgl. ebd. 409).

Erneut wird versucht unbewusste und sinnliche Aspekte als Zugang zur Welt aufzuwerten. Einfühlungsvermögen und sinnliches Verständnis geben der Wirklichkeit mehr Tiefe und Komplexität. Eine Manipulation der Welt durch rationales Denken wird aufgegeben. Der Maler beschäftigt sich nicht primär mit einer Kalkulation von Nutzen und Aufwand im Hinblick auf ein bestimmtes Ziel. Die subjektive Vernunft gerät in den Hintergrund. Mensch und Umwelt sind gleichwertig und untrennbar verbunden. Auch hier lässt sich wieder ein

Moment der Bezauberung und der Anerkennung verschiedener Bewusstseinssebenen in der Philosophie Merleau-Pontys erkennen.

Der Versuch dem wissenschaftlichen Denken einen Boden der Wahrnehmung zurückzugeben, bürgt aber auch mögliche Probleme. Da wo theoretische Modelle und objektives Denken reduzieren, da schaffen sie die Grundlage für eine Kommunikation über Wirklichkeit, auf die nicht verzichtet werden kann. Auch ethisches Denken sollte sich nicht verlieren, sondern versuchen wo möglich, die Erkenntnisse aus Wahrnehmung und achtsamer Betrachtung in (vorübergehende) Modelle, Typen oder Kategorien zu übersetzen. Nur so kann ein Austausch von Perspektiven gewährleistet und das Feld des Ethos gemeinsam erschlossen werden.

6.2 Die Sprache

Weiterhin beschäftigt sich Merleau-Ponty mit dem Phänomen der Sprache. Er entwickelte eine neue Sichtweise. Wie die Wahrnehmung ist auch die Sprache für ihn nur aus einer Position zwischen Intellektualismus und Empirismus zu verstehen.

Den Ausgangspunkt bildet die Unterscheidung eines ursprünglichen Sprechens von einem sekundären Reden. Im ursprünglichen Sprechen sind Sinn und Ausdruck vereint. Eine Art erstes Wort des Kindes ist noch mit dem Denken identisch. Das sekundäre Reden wiederum bedient sich vorgeformten Symboliken. Wortbedeutungen haben sich institutionalisiert und sich gegenüber dem ursprünglichen Ausdruck entfernt. Die Wörter mit ihren Bedeutungen sind verfestigter, besitzbarer Ausdruck mit dem man operieren kann und sich auch über soziale, räumliche und zeitliche Grenzen hinweg verständigt. (vgl. Good 1996, 196ff.)

Denken und Sprache sind nicht vom Leib trennbar, da er das Vermögen des Ausdrucks selber ist. Er ist es durch den gesprochen, geschrieben, gedacht wird. Der sprachliche Ausdruck kombiniert nicht nur geistige, sondern auch körperliche Ebenen. Er braucht Zeit, eine Stimme, eine Hand, eine Betonung. Er braucht einen Stift, ein Papier, ein Auge und ein Ohr usw.... Deutlich wird die Bedeutung des Leibes besonders daran, dass komplexe begriffliche Bedeutungen ursprünglich auf einer gestischen Bedeutung beruhen. Diese wohnen der Sprache auch nach ihrer Verfestigung noch inne. (vgl. ebd. 197f.)

Kommunikation findet über den Leib statt und ist ein intersubjektiver Prozess. Im ursprünglichen Akt des Sprechens werden Emotionen in der Geste zum Ausdruck gebracht. Kommunikation ist dann eine „‘wechselseitige Entsprechung‘ der fremden Geste mit meiner Intention“ (ebd. 199). Dies funktioniert, weil die Absichten, die ausgedrückten Gefühle des

Kommunikationspartners dem eigenen Leib inne wohnen (vgl. ebd. 199f.). Ich bin selbst durch meinen Leib mit den Gemütsbewegungen des Gesprächspartners vertraut und kann diese verstehend anerkennen. Im Gespräch mit einem Anderen gehen seine Worte durch mich durch, es gibt keinen Unterschied zwischen meinen und seinen Worten (vgl. ebd. 213). Die Trennung zweier Subjekte ist zugunsten ihrer kommunikativen Beziehung aufgehoben. „Wir sind beide in einem Leib und in einer Sprache eingebettet“ (ebd.).

Für Merleau-Ponty ist Kommunikation kein reiner geistiger oder rationaler Akt. Er beschreibt eher eine Art des Mitgefühls oder Mitschwingens, das sich zwischen zwei Gesprächspartnern auf unbewusste Weise einstellt. Durch ihr *Zur-Welt-Sein*, sind sie sich bereits vertraut und finden einen natürlichen Zugang zueinander. Auch über Sprachbarrieren des sekundären Redens hinweg lässt sich kommunizieren. Menschen unterschiedlichster Kulturen vereint grundlegend Gemeinsames Bedürfnisse und Emotionen wie Hunger, Müdigkeit, Freude oder Ärger, das ähnlich ausgedrückt wird.

Wie gezeigt wurde, existieren auch im Bereich des Moralischen unbewusste Kommunikationsebenen. Helmut Fleischer und Peter Ulrich sind sich einig dass der Kern des Sittlichen oder der menschlichen Moralität nicht erst erlernt werden muss, sondern bereits mit der Geburt mitgegeben wird. Wir werden in eine durch Werte und Normen, richtig und falsch strukturierte Welt hineingeboren und können uns deren Bewertungen nicht entziehen. Die Werte und Normen einer Gesellschaft finden sich dabei nicht nur im niedergeschriebenen Wort wie Verfassungstexten oder Gesetzbüchern. Auch gibt es, wie Helmut Fleischer deutlich macht, einen Unterschied zwischen der Rede über Prinzipien und Ideale und der wirklichen Kraft, die oft im Verborgenen bleibt. Was jemand für richtig oder falsch hält, das lässt sich zum Teil über Mimik oder Gestik deuten, auch wenn seine Rede einen anderen Eindruck vermitteln will. Der leibliche Ausdruck lässt auf Werte schließen. Ethik sollte sich deshalb nicht nur mit dem gesprochenen oder niedergeschriebenen Wort befassen, sondern andere Möglichkeiten der moralischen Bewertung erkunden. Dabei rückt unter anderem die Ebene der alltäglichen Gefühle und Interessen in den Mittelpunkt.

Wie bereits angedeutet, bildet den Ursprung der Sprache die emotionale Gestik. „Emotionen sind der primäre Ausdruck unseres Verhältnisses zur Welt“ (ebd. 200). Die Zeichen dieses Ausdrucks sind der bewussten Sprache vorgelagert. Sie sind undifferenzierter und enthalten viele individuelle, spontane Anteile (vgl. ebd. 215). Verfestigt sich der Ausdruck weiter zum Symbol, also zum Musterbild, gewinnt er an Abstraktion und Individualität und wird unbegrenzt wiederholbar (vgl. ebd. 200f.). Es entstehen Sammelbegriffe für viele unterschiedliche Beispielsituationen. Bücher beispielsweise gibt es in unzähligen Varianten

und Formen. Das Wort Buch vereint sie aber und macht ein Ding identifizierbar. Dies erleichtert das Zurechtkommen in einer komplexen Welt. Umso differenzierter die Kategorien werden, desto größer wird der Aufwand, sich diese anzueignen (Fachbücher, Sachbücher, Romane, Taschenbücher). Abstrakte und differenzierte Sprache zieht soziale Grenzen, wenn sie nur noch von einer kleinen Gruppe verstanden werden kann.

An dieser Stelle sei angemerkt, dass sich durch Sprache auch Werte ausdrücken lassen. Sie werden bereits dem Kind mitgeteilt, erklärt, aufgeschrieben und begleiten es durch seine Sozialisation. Sanktionen wie Lob und Tadel werden oft über Sprache vermittelt. Durch Erzählungen können Erfahrungen geteilt und bewertet werden, ohne dass sie das Kind selbst erleben muss. Sprache ist demnach ein wichtiger Teil der menschlichen Moralität. Sie stellt demnach auch einen möglichen Zugang zur moralischen Ebene dar. Die Untersuchung sprachlicher Symbole könnte Aufschluss über dahinterliegende Normen und Werte geben.

Ein weiterer zentraler Punkt in Merleau-Pontys Sprachphilosophie ist die Überwindung der Idee eines absoluten Subjektes, das sich einer objektiven Sprache bedient. In „Die Prosa der Welt“ macht Merleau-Ponty darauf aufmerksam, dass die Sprache die Wirklichkeit des Denkens ist, nicht nur dessen Kleid (vgl. ebd. 207). Grundlage seines Ansatzes bildet die Erkenntnis: „Sprache und Denken kann man nicht trennen“ (ebd. 196)’. Alles Denken benutzt den Ausdruck der Sprache. Denken ohne Sprache schweigt. Worte sind keine leeren Hüllen, die von zwei getrennten Subjekten beliebig benutzt werden. Worte sind Vermittler zwischen Geist und Natur, zwischen Subjekt und Objekt. Der Mensch lebt in einer intersubjektiven Welt, die sich wesentlich durch Sprache konstituiert. Ohne Verständigung ist ein Zusammenleben nicht vorstellbar. Um diese Zwischenstellung geht es der Phänomenologie Merleau-Pontys. „Der sprachliche Ausdruck ist eine Wiederaufnahme und Erweiterung des Ausdrucks der Wahrnehmungswelt“ (ebd. 205). Wie der Leib, so ist auch die Sprache ein Verbindungsglied in einer koexistenten Welt. Sprechende Sprache ist bereits Bedeutung, „bevor sie eine *Bedeutung hat*“ (ebd. 208). Sie ist Beziehung zur Welt. Der Mensch lebt in der Sprache, wird in sie hinein geboren und ist nicht von ihr getrennt zu denken, so wie Sprache selbst nicht ohne den Sinn, den ihr der Mensch gibt, zu denken wäre.

Merleau-Ponty übt Kritik an der Vorstellung einer reinen, universellen Sprache, welche die eine Wahrheit ausdrücken könne. Darin kommt die Vorstellung einer Trennung von Worten, Gedanken und Denkendem zum Ausdruck, den der Philosoph ablehnt. Eine reine Wahrheit, die in den Gedanken oder im denkenden Subjekt zu finden wäre, wird zugunsten eines komplexen, mehrdeutigen, unordentlichen Feldes abgelehnt. Die Symbole, die wir kennen, haben keine gottgegebene Bedeutung. Sie existierten nicht vor dem menschlichen Gebrauch.

Sprache ist eine „gestaltende geschichtliche Kraft“ (ebd. 209). Sie verändert sich permanent. Sie wird durch den Gebrauch verfestigt, aber auch aufgebrochen und modifiziert. Andererseits wirkt sie auf die ‚Lebenswelt ein, indem sie mögliche Bedeutungskategorien, Bilder vorgibt. Für Merleau-Ponty ist Sprache kein linearer, geordneter Prozess sondern ein „originäres *Feld* der Ausdruckskreativität“ (Faust 2012, 400) und ist dialektischen Spannungen ausgesetzt. Durch ihre Offenheit kommt es permanent zu Verschiebung von Bedeutungen. Auf der anderen Seite verfestigen sich Strukturen in Form von Traditionen. Der traditionelle Gebrauch wirkt auf den aktuellen Vollzug zurück, gibt ihm einen Rahmen.

In diesem Zusammenhang lässt sich auch eine Verbindung zwischen Bildtheorie und Sprachphilosophie herstellen. Auch die Malerei ist für den französischen Philosophen eine Form der Sprache. Auch sie beruht auf Traditionen, die durch die geschichtliche Verbindung in jedem Bild anwesend sind. Das Bild führt die Tradition weiter und modifiziert sie zugleich. Es wird deutlich, dass der Mensch in einer symbolischen Welt lebt, „die unsere Wahrnehmung prägt“ (ebd. 404). So wie der Künstler, kann auch der im Alltag agierende Mensch, nur auf ein begrenztes Repertoire an Symbolen, Farben, Formen und Ausdrucksmöglichkeiten zurückgreifen. Doch da es Freiheit gibt, ist der kreative Umgang mit dem Gegebenen auch möglich. Symbole können auf neue Weise kombiniert werden und so erweitert sich das Repertoire mit der Zeit. Übertragen auf die Ethik kann dies Mehreres bedeuten:

Zum einen zeigt sich erneut die Begrenztheit der eigenen Perspektive auf die Welt. Auch die moralische Ebene einer Handlung lässt sich vom Einzelnen nur bedingt erfassen. Der Mensch ist eingebunden in traditionelle Strukturen, welche seine Wahrnehmung von richtig und falsch prägt. Darin liegt die grundlegende Unsicherheit und Bedingtheit in der Bewertung. Eine Handlung kann aus verschiedenen Perspektiven unterschiedlich beurteilt werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass ein Urteil nicht getroffen werden kann. Der Unsicherheit gegenüber steht die Sicherheit aus der Vertrautheit der eigenen Wahrnehmung von richtig und falsch. Die Philosophie Merleau-Ponty macht Mut, sich auf das eigene moralische Empfinden zu verlassen und die eigene Perspektive anzuerkennen. Im zweiten Schritt gilt es dann den Austausch mit anderen zu suchen. Da alle Perspektiven gleichberechtigt sind, tragen sie gemeinsam zur umfassenden Erschließung der Situation bei.

Aus den Ausführungen Merleau-Pontys wird deutlich, dass Kunst und Sprache nicht auf Fortschritt und Höherentwicklung beruhen. Durch Tradition sind alle Bilder miteinander verbunden. In diesem Prozess ist kein Ende abzusehen, deshalb wird nichts wirklich fertig (vgl. ebd. 409f.). Da es kein definitives Ende der Entwicklung gibt, gibt es nichts Bestimmtes

zu erreichen und es geht auch nichts verloren. Überträgt man diese Sichtweise auf das menschliche Leben liegt darin ein Moment der Ruhe und des Optimismus, der der gleichmütigen Lebenseinstellung ähnelt, welche in östlichen Weisheitslehren zu finden ist.

Wie deutlich geworden sein sollte, sind Merleau-Pontys Sprach- und Bildtheorie eine Weiterführung und Vertiefung seiner Phänomenologie der Wahrnehmung. Wie in seinem ersten großen Werk von 1945 wird ein Hinsehen und Hingehen zu den Menschen beschrieben (vgl. ebd. 387). Es gibt keine übergeordnete Instanz, die dem Leben einen Sinn gibt. Auch eine Sprache ist nicht universell. Weder auf Gott, noch eine höhere Vernunft kann sich berufen werden. Wie sich Sprache verändert, so ändern sich auch die Wertvorstellungen und Ideale, die sie ausdrückt. Kulturelle Entwicklungen lassen beständig neue Werte entstehen, während alte Umgangsformen überholt werden. Sie lassen sich unter anderem aus den jeweiligen Bedingungen und Interessenlagen der Individuen und Gruppen heraus beleuchten. Bereits in einem Aufsatz aus dem Jahr 1946 beschreibt der Philosoph den Menschen als einen Helden. Ein Held, der sich selbst Sinn gibt (vgl. ebd.). Er ist es letztlich, der in seiner Begrenztheit, selbst immer wieder neu über gut oder schlecht entscheiden muss. Dies macht die Humanität in Merleau-Pontys Philosophie aus.

6.3 Das Abenteuer

Das Buch „Abenteuer der Dialektik“ von 1955 enthält Ausführungen zu den Begriffen der Wahrheit und Freiheit. Merleau-Ponty zeichnet wichtige Etappen der marxistischen Theorie und Praxis nach. Dabei setzt er sich unter anderem stark mit Max Weber auseinander.

Der französische Philosoph interessiert sich besonders für die Dialektik zwischen gesellschaftlichen Strukturen und dem religiösen Glauben der Individuen, die Max Weber in „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ beschrieben hat (vgl. Faust 2012, 285f.). Hier findet Merleau-Ponty vor allem Gemeinsamkeiten zu seinem eigenen Denken. Für beide Denker ist der Mensch ein Kulturwesen. Er selbst gibt seiner Umwelt einen Sinn und bewegt sich innerhalb von bestimmten Horizonten (vgl. ebd. 287). Die so geschaffenen Strukturen wirken auf das soziale Handeln der Individuen zurück. Dabei sind Freiheit und Wahrheit auch für Weber relativ. Eine Reflexion muss ihren gesellschaftlichen Gegenstand immer aus seiner historisch, einmaligen Situation heraus betrachten (vgl. ebd. 302). Auf der anderen Seite ist „die Verankerung des Blickes in der Geschichte seinerseits in den Blick nehmen“ (Faust 2013, 11). Die eigenen Interpretationen sind auf ihren historischen

Hintergrund hin zu prüfen. Sie sind nicht völlig frei und willkürlich, sondern mit Interessen und Wertvorstellungen der Gegenwart verbunden.

Neben der Auseinandersetzung mit Max Weber, kommt es in den „Abenteuern der Dialektik“ erneut zur Diskussion des Marxismus und der kommunistischen Revolution. Merleau-Ponty nimmt dem Marxismus gegenüber einer neue Haltung ein. Der Philosoph versucht nachzuweisen, dass die marxistische Philosophie die damaligen aktuellen Entwicklungen hin zu einer „Entartung der Partei in der Praxis“ (Faust 2012, 326) nicht erklären kann. Er sieht in der Situation eine Entfremdung und eine Degeneration der Revolution, die die marxistische Philosophie nicht fassen kann. Auf dem Weg der Etablierung einer kommunistischen Gesellschaft hat sich die Bürokratie zur eigenen Klasse entwickelt, die sich gegen Proletariat wendet und damit die Entwicklung in eine neue Richtung lenkt (vgl. ebd.).

Wertvoll erscheint für den Philosophen der Diskurs zwischen Partei und Proletariat (vgl. ebd. 328). Um eine Revolution voranzutreiben benötigt sie stabile Wechselbeziehungen und Kritikfähigkeit. Da es auf dem Weg der Revolution immer wieder zu Selbsttäuschung kommen kann, ist Selbstkritik nötig, sonst bewegt sie sich nicht weiter und erstarrt zum Fetisch oder zur leeren Idee (vgl. ebd. 329). Merleau-Ponty verteidigte in „Humanismus und Terror“ das Stalinregime und hoffte auf ein gutes Ende der Revolution. Den stalinistischen Apparat deutet er jetzt als „ein Versagen der kommunistischen Politik in der UdSSR“ (ebd. 336). Der Kern seines Marxismusverständnisses bildet nun eine gegenseitige Anerkennung aller Revolutionsteilnehmer (vgl. ebd. 350). Nur in der Kommunikation sieht er marxistische Theorie und Praxis vereint. An dieser Stelle lässt sich erneut eine Nähe zur Diskursethik nachweisen. Auch diese beruht auf der Grundlage einer gegenseitigen Anerkennung aller Teilnehmer und deren Austausch untereinander. Um zu einem für alle Parteien bestmöglichen Ergebnis zu kommen, müssen verschiedene Interessen und Sichtweisen offengelegt werden. Die Lösung sollte dann eine gemeinsame Synthese aus verschiedenen Standpunkten sein.

Jedoch krankte die UdSSR an gestörten Kommunikationswegen, sowohl von unten nach oben, als auch von oben nach unten. Einen Grund für diese Entwicklung sieht der Philosoph in der Manifestation der Revolution. Das Ende einer revolutionären Entwicklung ist gekommen, wenn sie sich institutionalisiert (vgl. ebd. 352). Deshalb sei die Oktoberrevolution als „Bewegung vielleicht wahr aber als Regime falsch“ (ebd.). Institutionalisation führt zu Zwängen und Bürokratie. Dies behindert Kreativität und einen lebendigen, direkten Austausch. Sogar die hohen humanistischen Ziele geraten hinter der Parteidoktrin in Vergessenheit (vgl. ebd.). Bedenkt man Merleau-Pontys einstige Begeisterung für den Sozialismus, kommt man nicht umhin, in diesen Überlegungen eine Enttäuschung zu

erkennen. Die sozialistische Revolution hat ihr Ende gefunden. Ein anderes als sich ihre Anhänger erhofft hatten. Der Philosoph versucht die Entwicklungen nun nicht mehr zu rechtfertigen, die Gewalttaten nicht mehr zu verharmlosen.

Eine Erkenntnis aus dieser Tatsache ist die Entmythologisierung der Revolution (vgl. ebd. 340). Für Merleau-Ponty ist revolutionäres Handeln eine besondere Form des Handelns, das in besonderem Maße kreativ ist. Doch die Kreativität ist nicht kontinuierlich. Die Zerstörer eines alten Systems schaffen früher oder später selbst neue feste Umgangsformen, um sich zu organisieren. Im sozialen Leben herrscht eine Dialektik aus Spontanität des Handelns und seiner Strukturiertheit.

Gegen seine Enttäuschung und die gescheiterte Oktoberrevolution setzt Merleau-Ponty eine eigene Idee einer „*nicht-kommunistischen Linken*“ (ebd. 342). Auf dieses Modell möchte ich an dieser Stelle nicht näher eingehen. Es repräsentiert den Ansatz einer Lösung der sozialen Ungleichheit und der Ausbeutung, ohne dabei ganz auf Freiheit zu verzichten. Jedoch stellt es keinen konkreten Praxisvorschlag dar. Der Philosoph beschreibt keine Mittel „einer gewaltfreieren und fortschrittlich- humanistischen Politik“ (ebd. 354). Stattdessen kommt es erneut zu einer positiv abwartenden Haltung der Geschichte gegenüber, genauer, der Entwicklung des Kapitalismus gegenüber. Der Kapitalismus repräsentiert durch seine Offenheit und Flexibilität die leibliche Existenz (vgl. Faust 2013, 13). Gerade weil er voller Widersprüche ist und eine enorme Wandlungsfähigkeit beweist, bürgt er das Potenzial einer humanistischen Gesellschaft im Sinne Merleau-Pontys. Beim gesellschaftlichen Wandel setzt der Philosoph wieder ganz auf den Menschen. Es hat die „Fähigkeit, Institutionen aus ihrer beherrschenden Stellung zu drängen“ (Faust 2012, 350). Es kommt zum Appell an freies, kreatives Handeln.

Betrachtet man die politischen Ausführungen Merleau-Pontys, so lässt sich erneut feststellen, dass sie unkonkret bleiben, eher eine Metaebene beschreiben. Aus diesem Grund bietet die Philosophie Merleau-Pontys für eine konkrete Politik keine Orientierung (vgl. ebd. 355).

6.4 Die Gedanken sind frei

Wie dargestellt wurde, änderte Merleau-Ponty innerhalb seiner letzten Schaffenspause seine brisanten Ansichten vom Stalinismus. An dieser Stelle möchte ich noch einmal auf das Thema der Verantwortung Intellektueller eingehen.

Für Edward Said, ist ein Intellektueller nicht nur für sein Handeln, sondern auch für sein veröffentlichtes Denken verantwortlich. Ein Redner oder Schriftsteller hat Einfluss auf sein

Publikum bzw. seine Leserschaft, deswegen sollte er auch seine Wirkung bedenken. Für Pierre Bourdieu gestalten Wörter die soziale Welt (Faust 2013, 16). Deswegen ist auch für ihn die Verantwortung für das gesprochene und geschriebene Wort nicht vermeidbar. Daraus lässt sich schlussfolgern: „Wer denkt, muss damit rechnen, sich für seine Gedanken rechtfertigen zu müssen“ (ebd.) insbesondere wenn diese veröffentlicht werden.

Wie gezeigt wurde verteidigt Merleau-Ponty in der Schaffenspause zwischen 1945 und 1952 die Gewalttaten des Stalinregimes. Zu einer öffentlichen Rechenschaftslegung kam es nicht. Auch heute, 60 Jahre nach seinem Tod, kann der Philosoph dazu weder Stellung nehmen noch sich verteidigen. Doch auch zu Lebzeiten eines Intellektuellen entfällt eine Verantwortung in der Regel, wenn früheres Denken bereits durch neue Ansätze überholt wurde.

Michelle Foucault verweist auf eine sorgfältige Rechenschaft gegenüber sich selbst (vgl. ebd.). Ein Intellektueller kann laut Foucault nicht von außen dafür haftbar gemacht werden, dass sich im Laufe seines Wirkens Ansichten ändern, wenn es ihm offen und vorurteilsfrei darum geht, die Wirklichkeit um ihn herum zu erschließen (vgl. ebd.). Dennoch sollte er, laut Foucault, eine „Verantwortung des Denkens gegenüber sich selbst“ (ebd.) an den Tag legen. Wenn sich Gedanken und die darin ausgedrückten Meinungen ändern, sollten diese Veränderungen festgehalten und begründet werden (vgl. ebd.). Dies verlangt die Fähigkeit der Selbstbeobachtung und Selbstkritik. Faust schlussfolgert: „Von einer solchen Sorgfalt war aber der Intellektuelle Merleau-Ponty weit entfernt“ (ebd.). Ich möchte an dieser Stelle nicht darüber urteilen, in wieweit sich Merleau-Ponty selbst reflektierte. Dies ist nicht ausführlich rekonstruierbar. Ich möchte aber darauf hinweisen, dass sich auch aus seiner Philosophie einiges für die Situation eines Intellektuellen ableiten lässt.

Auch für Merleau-Ponty sind es Symbole bzw. Begriffe, die die Wahrnehmung der Welt und das Bewusstsein von ihr prägen. Sie werfen Licht auf bestimmte Aspekte der Wirklichkeit und verdecken gleichzeitig andere. Damit formen sie auch den Umgang mit der Welt und das soziale Handeln in ihr. Sie haben ein nicht zu unterschätzendes Gewicht. Der Mensch ist laut Merleau-Ponty außerdem lebensweltlich verankert. Es lebt und denkt in einer intersubjektiven, koexistenten Welt. Er wirkt beständig auf sein Umfeld ein und wird von ihm beeinflusst. Auch der französische Philosoph hat sein Umfeld beeinflusst. Hat er seine Wirkung nach außen bedacht? Hat er sich Gedanken über die Reichweite seines eigenen Feldes gemacht? Hat er die wirklichkeitsprägende Wirkung seiner Worte über Gewalt und Terror in Russland reflektiert? Ich vertrete die Ansicht, dass er dies hätte tun müssen, um seiner Philosophie gerecht zu werden.

6.5 Probleme in der Praxis

Im Algerienkrieg zwischen 1954-1962 kämpfte die damalige Kolonie Algerien um seine Unabhängigkeit von Frankreich. Die Auseinandersetzungen waren geprägt von Folter und Verfolgung algerischer Bürger durch die französische Regierung. Bis 1962 wurden etwa drei Millionen Soldaten nach Algerien versandt. Dort kam zu Missachtungen von Bürgerrechten. (vgl. Faust 2012, 356ff.)

Um gegen den Krieg und für die Wehrdienstverweigerung zu protestieren, schlossen sich 1960 französische Intellektuelle zusammen und verfassten ein Manifest. Eine anschließende Unterschriftensammlung sollte dem Schriftstück politisches Gewicht verleihen. Merleau-Ponty unterschrieb das „*Manifest der 121*“ (ebd. 361) nicht. Er spricht sich war gegen die Folter aus, aber an einer politischen Aktion wirkt er nicht mehr mit. Der Philosoph befand sich seit 1952 im Schutz des College de France und fürchtete vermutlich Repressionen (vgl. ebd.). In einem Interview äußerte sich Merleau-Ponty noch einmal distanziert zum Thema Algerienkrieg. Er „glaubte, man müsse die Leiden des Kolonialismus in Kauf nehmen“ (ebd. 362). Dies lässt erneut auf eine annehmende aber undifferenzierte Haltung gegenüber dem Thema Gewalt schließen. Hinzu kommt es zur Entkoppelung von Politik und Moral. Politik lasse sich nicht auf Moral beschränken (vgl. ebd. 363). Bedenkt man den Handlungsdruck der zuweilen auf politischen Entscheidungen lastet, so lässt sich dem zustimmen. Auch spielen nicht selten wirtschaftliche Interessen bei politischen Belangen eine große Rolle. Folgt man Wolfgang Faust, so lässt die Methode der Folter jedoch auf eine moralische Haltung der Politik schließen (vgl. ebd.). Sie lässt die Methode zu und verurteilt sie nicht. Politik und Moral sind nicht zu trennen. Für Faust bleiben die Ausführungen Wortspielerei und Meta-Politik (vgl. ebd. 364).

Auch auf Grund seines Wahrheitsbegriffes, hat es der Philosoph in der Praxis schwer. Er bietet keine Handlungsorientierung. Merleau-Pontys Stellung zur Wahrheit erlaubt „Transformationen und Deformationen mannigfaltiger Art“ (ebd. 366) Es gibt für ihn nicht die eine Wahrheit und damit auch nicht den einen Weg. Kein richtig oder falsch. In einer Welt voller Perspektiven, die immer im Vollzug ist, gesteht der Philosoph: „*Ich sehe nur partielle Wahrheiten*“ (ebd.) Die Idee einer Gesamtwahrheit wird zugunsten von Teilwahrheiten fallen gelassen (vgl. ebd.). Der Zugang zum gesellschaftlichen Feld wird durch Mehrsinnigkeit und

Ambiguitäten verbaut. Ein sicheres Urteil gibt es nicht. Zwecke und Ziele sind nicht eindeutig. Wer dennoch den Anspruch an Klarheit und Reinheit des Gewissens an sich erhebt, sollte besser schweigen und nichts tun. Er schränkt dabei aber auch sein Engagement ein und damit die Möglichkeit Strukturen zu verändern. Eine Möglichkeit dem Dilemma zu entfliehen, liegt vielleicht im Merleau-Pontys eigenem Rekurs auf die Wahrnehmung und das eigene Wissen über eine Situation. Zwar repräsentiert die eigene Wahrnehmung und das eigene Empfangen einer Situation gegenüber nur einen Teilaspekt, bietet aber den ersten Ansatz einer Orientierung und macht handlungsfähig. Im zweiten Schritt sollten im Diskurs Perspektiven anderer mit einbezogen werden.

7. Zusammenfassung

Im Nachfolgenden sollen die wichtigsten Ergebnisse der Analyse noch einmal zusammengefasst werden. Welche Werte vertrat Maurice Merleau-Ponty in seiner Philosophie als auch in seinem Wirken als Intellektueller? Was war der Kern seines Denkens und was kann eine Ethik daraus lernen?

Im ersten Teil der Arbeit wurde ein Einblick in die Grundbegriffe der Ethik gegeben. Im Zentrum standen Ausführungen von Peter Ulrich, sowie die praxisanalytische Ethik von Helmut Fleischer. Während Peter Ulrich die Moralität des Menschen in Verbindung mit der Intersubjektivität bringt und daraus ein allgemeines Moralprinzip ableitet, geht es Fleischer um einen vorurteilsfreien Zugang zu einem Feld des Ethos. Beiden Herangehensweisen an das Thema ist ein Bezug zur konkreten Lebenswelt gemeinsam. Dies ist es auch, was sie mit dem Denken Merleau-Pontys vereint. Besonders Ulrich macht deutlich, dass Moralität zum menschlichen Zusammenleben dazugehört. Jeder besitzt ein Verständnis von richtig und falsch, welches über Sozialisation vermittelt wird. Werte sind jedoch stets wandelbar und nicht universell festgelegt. Fleischer zeigt welche ethosformierenden Kräfte auf das Sittliche einer Gesellschaft einwirken und es verändern können.

Im ersten Teil wurde auch ein kurzer Einblick in das Thema Vernunft gegeben, da die Orientierung an guten Gründen in der Ethik einen zentralen Wert darstellt. Dabei wurde der Fokus auf zwei Vernunftformen gelegt, die ethische Überlegungen zu unterschiedlichem Grad zulassen. Da man den Philosophen Merleau-Ponty auf Grund seines öffentlichen Auftretens als Intellektuellen bezeichnen kann, wurde auch dieses Thema angeschnitten. Ich habe

versucht zu erläutern welche moralische Stellung Intellektuellen zugesprochen wird und welche Verantwortung sie im politisch-gesellschaftlichen Geschehen tragen.

Vor Beginn der Betrachtung durch eine Ethikbrille wurde die Phänomenologie Merleau-Pontys erst einmal beschrieben. Sein Ansatz versucht das philosophische und wissenschaftliche Denken auf eine empirische Basis zurückzustellen, d.h. es an konkreter Erfahrung überprüfbar zu machen. Dabei rücken Hypothesen und Vorannahmen in den Hintergrund. Die Wahrnehmung ist Gegenstand und Methode der Philosophie Merleau-Pontys, da sie den primären Zugang zur Welt darstellt. Über ihren Zugang wird es möglich in die Dinge einzudringen, statt sie nur objektiv zu betrachten.

Die „Phänomenologie der Wahrnehmung“ beschäftigt sich mit der Existenz des Menschen, als ein *Zur-Welt-Sein*. Diese basiert auf einer leiblichen Verankerung in der Welt. Demnach wird die Annahme eines absoluten Subjekt und eines absoluten Objekt abgelehnt. Jedes Denken beinhaltet die Welt bzw. findet auf ihrer Basis statt und ist Teil von ihr. Die Existenz ist eine komplizierte, undurchsichtige Koexistenz. Wir leben in mannigfaltigen Verbindungen und Verstrickungen mit der Welt. Durch die leibliche Verankerung kommt es zur Positionierung in Raum und Zeit. Der Mensch bewegt sich in einem Feld und ist dem Wandel unterworfen.

Auch eine Ethik im Sinne Merleau-Pontys muss ihren Zugang zur Welt des Moralischen über die Wahrnehmung schaffen. Sie hat den Anspruch der Überprüfbarkeit gerecht zu werden. Hinzu kommt eine offene Haltung gegenüber einem Feld des Ethos in dem sich mannigfaltige Formen des moralischen bzw. sittlichen Lebens zeigen können. Es gilt vorurteilsfrei zu betrachten. Merleau-Ponty kennt keine Tugenden oder ideale Lebensführung. Es herrscht Wertepluralität. Es bestehen viele Gemeinsamkeiten zwischen dem Denken Merleau-Pontys und dem praxisanalytischen Ansatz Helmut Fleischers. Das Ethos ist ein geschichtlicher Prozess. Es gibt keinen reinen Bereich der Ideen oder Ideale. Auch die körperliche, materielle Ebene mit alltäglichen Interessen und Empfindungen ist Teil der Wertebildung. Eine Ethik sollte lernen hinzuhören, hinzusehen und sich in den Gegenstand einzufühlen.

Weiterhin wurde gezeigt, dass Merleau-Ponty weder einer subjektive noch einer objektive Vernünftigkeit den Vorrang gibt. Auch ein auf alle moralischen Bewertungssituationen übertragbares universelles Moralprinzip kann es auf Grund eingeschränkter Urteilsfähigkeit im konkreten Feld der Lebenswelt nicht geben.

Aus dem Menschenbild des Philosophen lassen sich bestimmte Werte ableiten. Diese sind Verbundenheit, Mitgefühl, Achtung, Anerkennung und Gleichheit. Durch die Komplexität

der Welt wird die Idee einer völligen Kontrolle und Unterwerfung von Welt und Mensch abgelehnt.

Ein wichtiger Punkt in der Philosophie ist die Beschreibung einer intersubjektiven Welt. Wir werden bereits in eine Welt aus Werten, Gesetzen, Normen hineingeboren, die wir über unsere Sozialisation übernehmen. In ihr ist der Mensch moralisch strukturiert. Dabei ist anzunehmend, dass es neben bewussten und sichtbaren Strukturen auch unbewusste moralische Strukturen gibt, die es zu erforschen gilt.

Weiterhin hat der Mensch einen (bedingten) freien Willen. Damit ist es ihm auch möglich zu urteilen und Verantwortung zu übernehmen. Da der freie Wille aber eingeschränkt ist, ist es auch die Verantwortungsfähigkeit. Für was Verantwortung übernommen werden kann, ist immer wieder aufs Neue auszuhandeln.

Als Intellektueller engagiert sich Merleau-Ponty in der Zeit der Besetzung Frankreichs. Er steht für Werte wie Freiheit, Emanzipation und Menschenwürde. Er übernimmt aktiv Verantwortung für das Zeitgeschehen und versucht es zu verändern. Gegenüber dem schockierenden Ereignis des Holocaust äußert er Betroffenheit. Eine Thematisierung von Verantwortung für das Geschehen, sowie ein ethisches Hinterfragen lässt er jedoch vermissen.

In seiner zweiten Schaffensphase setzte sich Merleau-Ponty besonders mit dem Sozialismus auseinander. Ausgangspunkt der Analyse bildet deshalb das von Helmut Fleischer beschriebene Ethos des Sozialismus. Dieses beinhaltet unter anderem Werte wie Emanzipation, Befreiung aus Unterdrückungsverhältnissen, Mitmenschlichkeit, Freiheit, Humanität, Gerechtigkeit und den Kampf gegen die Entfremdung. Karl Marx wollte Werte und Ideen mit realen, gesellschaftlichen Kräften verbinden. Reine Ideentitel lehnt er deshalb ab. Dieses Interesse ist ebenso die Grundlage der praxisanalytischen Ethik und auch bei Merleau-Pontys zu finden.

In dem Werk „Humanismus und Terror“ kritisiert Merleau-Ponty eine Politik der Prinzipien in deren Namen Gewalttaten verleugnet werden. Dieser setzt er eine Haltung des Verstehens des anderen gegenüber. Urteile über ein Land oder ein System sollten nur auf der Basis der Analyse realer Beziehungen getroffen werden. Welcher Maßstab an die Beziehungen angelegt werden sollte, bleibt offen. Auch spricht der Philosoph von einer wahren Moral, die unkonkret bleibt. Vielmehr wird ein Werterelativismus beschrieben.

Der französische Philosoph diskutiert ausgiebig den Marxismus und die Entwicklung der Oktoberrevolution in Russland. Seine Haltung zu diesen Themen ist nicht widerspruchsfrei. So sieht er in den sozialistischen Parteien seiner Zeit einen geschwächten Ethos, in dem sich

geäußerten Werte nicht mit den real wirkenden Kräften verbinden. Andererseits befürwortet und rechtfertigt er die Gewalttaten des Stalinregimes. Die Gewalt des Marxismus dient für ihm einem humanistischen Zweck.

Wichtig ist es hervorzuheben, dass für Merleau-Ponty Gewalt immer Bestandteil der sozialen Welt ist. Er lehnt die Annahme eines unschuldigen, unberührten Subjektes ab. Gewaltsame Verstrickungen sollten nicht verleugnet werden. Damit nimmt der Philosoph eine realistische Haltung ein. Jedoch ist der Gewaltbegriff undifferenziert. Es wird nicht deutlich welche Formen *rückschrittlicher* oder *akzeptabler* sind.

Überlegungen zum politischen Handeln stellen besonders Ambivalenzen und die Komplexität des Politischen in den Mittelpunkt. Merleau-Ponty beschreibt einen Werterelativismus. Jede Entscheidung hat von einem bestimmten Standpunkt heraus betrachtet positive und negative Folgen, denen man sich stellen muss. Er plädiert für ein Fehlerbewusstsein und die Verantwortung für Rede und Taten, auch wenn Folgen nicht völlig voraussehbar sind. Die Instanz, die dabei objektiv urteilt, ist die Geschichte. Handlungsorientierung bietet der Philosoph damit nicht. Er versucht seine vorurteilsfreie und wertfreie philosophische Haltung auf die Politik zu übertragen. Dabei gibt er einer entleert wirkenden Folgeethik den Vorrang gegenüber ideologisch-moralischen Gesinnungen. Seine politische Philosophie bleibt auf Metaebene. Auch wenn Merleau-Ponty ein großer Befürworter des Kommunismus ist, macht es ihm sein mehrdeutiges Konzept scheinbar schwer, sich für eine politische Richtung voll und ganz festzulegen. Als seine Hoffnungen der Revolution gegenüber enttäuscht werden, zieht er sich aus dem politischen Geschehen zurück.

In der letzten Schaffensphase standen Fragen des Ausdrucks und der Sprache im Mittelpunkt. Von besonderem Interesse sind für den Philosophen die Mehrdeutigkeit in moderner Malerei, Perspektivenvielfalt und das Anerkennen unsichtbarer Seiten in der Wirklichkeit. Das objektivierende Denken der Wissenschaft wird kritisiert. Statt seiner gilt es in die Tiefe der Dinge einzudringen, auch wenn diese undurchschaubar erscheint. Durch die Verbundenheit des Menschen mit der Umwelt, wird die manipulierende, subjektive Vernunft in ihre Schranken verwiesen. Die Gefahr eines tiefen Eindringens in die Wahrnehmungswelt, liegt im Verlust der Kommunikationsbasis.

Weiterhin verbindet Merleau-Ponty Sprache mit dem Leib. Es wird unter anderem eine unbewusste, ursprüngliche Kommunikation beschrieben, die sich als Mitgefühl oder Mitschwingen äußert. Sprache ist nicht objektiv. Sie äußert keine übermenschlichen Bedeutungen. Sie ist ein Feld, das durch Symbole Wahrnehmung strukturiert und andererseits durch den spontanen Gebrauch der Menschen selbst immer wieder verändert wird.

Wie die Sprache, so ändern sich auch die Werte einer Gesellschaft, die durch den sprachlichen Ausdruck vermittelt werden. Die Untersuchung desgleichen, bietet deshalb einen Zugang zum Moralischen.

Schließlich folgen Kunst und Sprache keinem höheren Ziel. Auch in der menschlichen Existenz gibt es nichts Besonderes zu erreichen. In dieser Sichtweise liegt eine Haltung der Ruhe und des Gleichmuts.

In „Die Abenteuer der Dialektik“ gibt Merleau-Ponty das Scheitern der Revolution zu und hofft auf die humanistische Kraft eines Kapitalismus. Dieser ist geprägt durch Ambivalenzen und Offenheit. Er fördert kreatives Handeln. Der Philosoph sieht darin wichtige Aspekte seiner eigenen Philosophie verwirklicht, liefert aber kein praktisches Konzept, um eine humanistische Gesellschaftsentwicklung zu unterstützen.

Es bleibt offen, ob sich Merleau-Ponty Gedanken über die Verantwortung als Intellektueller gemacht hat. Hat er die Wirkung seines Denkens bzw. seiner Worte reflektiert? Fest steht jedoch, dass seine Philosophie auf politisch-praktischer Ebene wenig brauchbar ist. Auch wenn die Relativität der Wahrheit auf Toleranz und Nachsichtigkeit verweist, bietet sie auch auf Grund ihrer Ambivalenz keine Handlungsorientierung auf politischer und moralischer Ebene.

Zum Schluss möchte ich noch auf einen Aspekt hinweisen, der an mehreren Stellen erwähnt worden ist: die Nähe zur Diskursethik. Aus der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ kann abgeleitet werden, sich bei der moralischen Beurteilung einer Situation auf die eigene moralische Wahrnehmung zu verlassen. Das eigene moralische Empfinden ist der erste Zugang zur Welt und bietet trotz der Vielzahl existierender Werte einen ersten Ansatz der Orientierung. Es gilt dies ernst zu nehmen. Um eine Situation zu erschließen ist dann aber der Diskurs mit anderen gleichberechtigten Standpunkten nötig. Wie in der Diskursethik geht es Merleau-Ponty um ein vorurteilsfreies Anerkennen verschiedener Perspektiven. In einem offenen Aushandlungsprozess können sich verschiedene Werte gegenüberstehen. Das Ziel stellt eine Synthese dar oder zumindest ein Ergebnis, mit dem alle Parteien zufrieden sind.

8. Ausblick

Die vorgenommene Analyse konnte nicht alle Aspekte der Philosophie und des Wirkens Merleau-Pontys betrachten. Wie mehrmals betont wurde, sind nicht alle Werke herangezogen worden. Somit bleibt das gezeichnete Bild unvollständig. Weiterhin sind nicht alle

Ausgangsfragen in diesem Rahmen ausführlich diskutiert. Schließlich entstanden auch Fragen, die offen geblieben sind. Weiteren Untersuchungen steht es offen sich diesen Themen zu widmen.

Es könnte sich dabei um die Frage handeln, ob und wie die Philosophie Merleau-Pontys auch auf die heutige gesellschaftliche Situation anwendbar ist. Was kann er uns heute noch sagen? Sind seine Sichtweisen noch aktuell? Interessant ist die Verbindung zu östlichen Philosophien und Weltbildern. Achtsamkeit, Erlebnisorientierung, Ganzheitlichkeit sind Begriffe, die in den letzten Jahrzehnten immer beliebter werden. Hat Merleau-Ponty den Grundstein dafür gelegt?

Da die Arbeit sehr theoretisch bleibt, liegt es auch nahe nach praktischen Anwendungsmöglichkeiten zu suchen. Was kann beispielsweise eine Pädagogik aus der Phänomenologie lernen? Wie lässt sie sich im Alltag umsetzen? Weiterhin könnten konkrete Teilbereiche der Ethik wie die Wirtschaftsethik näher betrachtet werden.

Es bleibt offen, welchen Einfluss Merleau-Ponty auf spätere PhilosophInnen hatte. Eine Nähe zwischen dem Gewaltbegriff und dem Begriff der Macht bei Michelle Foucault wurde bereits erwähnt. Dies könnte näher untersucht werden.

9. Literaturverzeichnis

1. Maurice Merleau-Pontys Werke nach ihrer Entstehungszeit

2012: Das Primat der Wahrnehmung, 4. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Daraus:

Über die Natur der Wahrnehmung (1933).

1966 (1945) Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin, Gruyter.

1990 (1947) Humanismus und Terror

2. Werke anderer alphabetisch geordnet

Blankertz, Stefan/ Doubrawa, Erhard, 2005: Phänomenologie, zu finden in: Blankertz, Stefan/ Doubrawa, Erhard (Hrsg.): Lexikon für Gestalttherapie, im Internet zu finden unter: <http://www.gestalttherapie-lexikon.de/phaenomenologie.htm> (gelesen am 15 Januar 2013).

Dietzfelbinger, Daniel, 2004: Aller Anfang ist leicht. Einführung in die Grundfragen der Unternehmens- und Wirtschaftsethik, Utz, München.

Faust, Wolfgang, 2012: Abenteuer der Phänomenologie. Philosophie und Politik bei Maurice Merleau-Ponty, 2. Überarbeitete und erweiterte Auflage, Königshausen und Neumann, Würzburg.

Faust, Wolfgang, 2012: "Auf der Suche nach der verlorenen Vernunft"- Grundlagen der Sozialwirtschaft, In: Wöhrle, Armin (Hrsg.): Sozialmanagementkonzepten und Managementkonzepten für die Sozialwirtschaft. Eine Bestandsaufnahme zum Stand der Diskussion und Forschung in drei Bänden, Bd. 2: Verschiedene Blickwinkel und bisherige Managementkonzepte, Nomos, Augsburg.

Faust, Wolfgang, 2013: Überlegungen zum Verhältnis von konkretisierter Phänomenologie und praktischer Politik bei Maurice Merleau-Ponty, bisher unveröffentlichter Artikel.

Fleischer, Helmut, 1987: Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewusstseins, Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main.

Frers, Lars 2004: Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* oder Mehr Tiefgang für die Ethnografie, Im Internet zu finden unter: <http://userpage.fu-berlin.de/frers/merleau-ponty/phaenomenologie-vorwort.html>, (gelesen am 20. Januar 2013)

Good, Paul, 1998: Maurice Merleau-Ponty. Eine Einführung, Parerga, Düsseldorf und Bonn.

Günzel, Stefan/ Windgatter, Christof, 2005: Leib, Raum. Das Unbewusste bei Maurice Merleau-Ponty, Im Internet unter: <http://de.scribd.com/doc/146478164/Gunzel-Leib-Raum-Das-Unbewusste-bei-Maurice-Merleau-Ponty>, (gelesen am 2.2.2013).

Jäger, Georg, 1999: Der Schriftsteller als Intellektueller. Ein Problemaufriß, erschienen in: Hanuschek, Sven/Hörnigk, Therese/Malende, Christine (Hrsg.): Schriftsteller als Intellektuelle. Politik und Literatur im Kalten Krieg. Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Niemeyer, Tübingen.

Joas, Hans, 1996 :Die Kreativität des Handelns, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Popper, Karl 1992 (1945): Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen, Band 2: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 7. Auflage, Mohr, Tübingen.

Said, Edward (1997): Götter die keine Sind. Der Ort des Intellektuellen, Berlin Verlag, Berlin.

Schuch, Hans Waldemar, 2006: Einige Stichworte zur Philosophie von Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), im Internet zu finden unter: dr.hans-waldemar-schuch.de/pdf/philosophie/Merleau-Ponty.pdf (gelesen am 2. Januar 2013).

Ulrich, Peter (1997): Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern/Stuttgart/Wien.

Weber, Max, 1992 (1919): Politik als Beruf, Reclam, Stuttgart.

Wiesing, Lambert, 2012: Nachwort: Merleau-Pontys Entdeckung der Wahrnehmung, In: Maurice Merleau-Ponty: Das Primat der Wahrnehmung, 4. Auflage, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

10. Selbstständigkeitserklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit in allen Teilen selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Alle wörtlich oder sinngemäß übernommenen Textstellen habe ich als solche kenntlich gemacht.

Anna Jörg

Rosswein, 09.07.2013