

PAUL RICŒUR

Jenseits von Husserl und Heidegger

In der Frage, worin die Originalität von Merleau-Ponty, zumindest in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, zu suchen ist, geriet man häufig in den Bann jener von dieser Phänomenologie zu überwindenden Antinomie, die am meisten ins Auge springt, nämlich der zwischen dem neukantianischen Idealismus eines Brunschvicg oder eines Lachièze-Rey einerseits, dem Empirismus der Behavioristen andererseits. Diese Betrachtungsweise behält ihre Bedeutung, sofern sie deutlich macht, wie Merleau-Ponty in seiner Gedankenbewegung *über* die beiden Glieder der Alternative *hinausstrebt*. Sie hat jedoch einiges an Bedeutung eingebüßt, da die beiden Kontrahenten, die hier vereint abgewiesen werden, sich inzwischen aus unserem Gedankenhorizont entfernt haben; die Gedankenbewegung, die Merleau-Ponty hier vollführt, verliert damit an Überraschung und gibt uns weniger zu denken. Dafür durchzieht Merleau-Pontys Phänomenologie eine weitere Bewegung, die ebenfalls *über etwas hinausführt*, und sie erfordert ein geschärftes Unterscheidungsvermögen, da der Unterschied zwischen den beiden zu überwindenden Positionen in diesem Falle weniger deutlich zutage liegt. Die Bewegung, die wir hierbei im Auge haben, ist der Schritt *über* Husserl und Heidegger *hinaus*. Der dritte Teil der *Phänomenologie der Wahrnehmung*¹ bildet einen besonderen Prüfstein, um gleichzeitig den Abstand zwischen den beiden fraglichen Positionen und die Distanz zu ermessen, die Merleau-Ponty zwischen sich und seine beiden Lehrer legt. Mir scheint, daß die Analyse der *Zeitlichkeit* (469–495/466–492), die eine Brücke schlägt vom Kapitel über das *Cogito* hin zum Kapitel über die *Freiheit*, in kondensierter Form die wesentliche Neuerung enthält, die Merleau-Ponty an Husserls *Vorlesungen über das innere Zeitbewußtsein* und am 2. Teil von *Sein und Zeit* vornimmt.

Schon der Titel des dritten Teils enthält einen wertvollen Hinweis:

1 Bloße Seitenangaben beziehen sich im folgenden auf diesen Text.

Für-sich-sein und Zur-Welt-sein. Man könnte denken, die erste Hälfte des Titels deute auf Husserl hin, die zweite auf Heidegger. In Wirklichkeit spricht aus der Analyse des *Cogito* eine unteilbare Einheit zwischen der Reflexionstätigkeit und dem „aktiven Transzendieren“ (431/429), mit dem das Bewußtsein aus sich selbst herausgeworfen und nach außen hin entworfen wird. Nun gleicht aber dieses aktive Transzendieren zugleich der Husserlschen *Intentionalität* und dem Heideggerschen *In-der-Welt-sein*. Es gleicht der Intentionalität, sofern jedes Objekt die präsumtive Einheit einer Mannigfaltigkeit von Abschattungen ist. Es gleicht dem *In-der-Welt-sein*, sofern folgendes gilt: »Was ich im *cogito* entdecke und erkenne, ist keine psychologische Immanenz ... noch auch eine transzendente Immanenz ..., es ist die ursprüngliche Bewegung des Transzendierens, die mein Sein selbst ist, die gleichursprüngliche Berührung mit meinem Sein und mit dem Sein der Welt« (432/429f.). Die Ablehnung jedes konstituierenden Bewußtseins führt von Husserl weg in die Nähe Heideggers. Und dennoch bezieht Merleau-Ponty sich auf Husserl, nicht auf Heidegger, wenn er zwischen Reflektiertem und Unreflektiertem ein Verhältnis der *Fundierung* ansetzt (451/448). Mehr noch, die erste Anspielung auf die Zeitlichkeit geschieht in einem von Husserl geprägten Umfeld: als *sedimentiertes* Phänomen scheint das Zeitlose sich dem zeitlichen Ablauf zu entziehen; doch ist es lediglich ein »Erwerb für immer« (450/447), folgt man dem Ausdruck, den Thukydides auf das Werk des Historikers anwendet. Die Sinngeneese, die aus der Vernunft eine »sedimentierte Geschichte« (453/450) macht, verweist durchaus auf eine genetische Phänomenologie. Ebenso bezieht Merleau-Ponty sich an dieser Stelle auf den Text der *Formalen und transzendentalen Logik*. Und was mehr als alles andere Merleau-Pontys Phänomenologie auf die Linie Husserls bringt, das ist das Vertrauen, das sie weiterhin auf die Problematik des *cogito* setzt. Das *cogito* bezeichnet nicht den unheilbaren Verfall des modernen Denkens. Es ist noch zu retten, allerdings um den Preis einer drastischen Revision, die eben durch die Betrachtung der Zeit eingeleitet wird. »Mit alledem geben wir dem Denken die Dichte seiner Zeitlichkeit wieder« (456/454), erklärt Merleau-Ponty. Ist die *Phänomenologie der Wahrnehmung* damit eine schlichte Variante der Phänomenologie des späten Husserl? Genau in dem Augenblick, wo diese Annahme Gestalt annimmt, weicht die Analyse des *cogito* mit einem Male von der Linie Husserls ab und scheint auf die Seite Heideggers überzuschwenken. Was diesen Um-

schwung herbeiführt, ist der Begriff des »stillschweigenden cogito« (461 ff./458 ff.); das schweigende *cogito* ist der Ort unserer Bindungen an die Welt, die jeder Bewußtwerdung vorausliegen; es ist durchzogen von »einem Gesamtentwurf oder einer Logik der Welt« (463/461), was zu der entscheidenden Behauptung führt: »Entscheidend ist die rechte Erfassung des Weltentwurfes, der wir selber sind« (464/461). Das schweigende *cogito* und der ursprüngliche Entwurf der Welt sind ein und dasselbe. Besagt dies, daß Merleau-Ponty zögert und zwischen Husserl und Heidegger hin- und herschwankt? Oder führt schon die *Phänomenologie der Wahrnehmung* ihren Autor über beide hinaus? Das Kapitel über die »Zeitlichkeit« könnte darüber entscheiden.

Auf den ersten Blick betrachtet, scheint sich das gleiche Schwanken zwischen den zwei Polen der Phänomenologie in dem genannten Kapitel fortzusetzen. In der Tat mag es den Leser überraschen und verwirren, mit welcher Leichtigkeit Merleau-Ponty nicht nur von einem Husserl-Zitat zu einem Heidegger-Zitat, sondern auch von einem Husserlschen zu einem Heideggerschen Thema überwechselt, um seine eigene Untersuchung im Rahmen einer Phänomenologie der Wahrnehmung voranzutreiben. Auf Anhieb kann man den ganzen Versuch, Subjektivität und Zeitlichkeit eines durch das andere verständlich zu machen (469/467), als einen rein Husserlschen Versuch ansehen. Auch das Vokabular des »Bewußtseins«, das über die ganze Untersuchung hin beibehalten wird, scheint diese Abhängigkeit zu bestätigen: *es gibt keine Zeit in den Dingen*, lautet ein Untertitel des Kapitels; um die Zeit mit dem Fließen eines Flusses zu vergleichen, müßte man diesem nämlich ein Bewußtsein als Zeugen beigeben. Ebenfalls an Husserl erinnert die offene Erklärung, mit der die eigentliche Beschreibung einsetzt: »In meinem ›Präsenzfeld‹ im weitesten Sinne ... trete ich in Berührung mit der Zeit, lerne ich den Lauf der Zeit kennen. ... Alles verweist mich ... auf das Präsenzfeld zurück als das Feld der originären Erfahrung, wo die Zeit mit ihren Dimensionen *leibhaftig* erscheint, in letzter Evidenz und ohne eingeschobenen Abstand« (476/472f.). An Husserl gemahnt mehr als alles andere die Beschreibung der Zeitlichkeit als Netz von Intentionalitäten, das durch den Wechsel zwischen Protentionen, Retentionen und Präsenzfeld gekennzeichnet ist: eine Beschreibung, die es erlaubt, mit einigen wichtigen Einschränkungen, von denen noch die Rede sein wird, Husserls unglückliches Schema aufzugreifen, das auf einer horizontalen Linie die verschiedenen »Jetztpunkte« aufreht – eine Darstellung,

die von Merleau-Pontys gesamter Untersuchung geradezu dementiert wird. Doch was man leicht übersieht, das ist die Tatsache, daß die intentionale Analyse von Anfang an abzielt auf den *Zeitablauf im Sinne einer einzigen Ganzheit*: zwar keiner konstituierten Ganzheit, aber doch eines sich bildenden Ganzen; man konnte dies bereits in der zitierten Anfangserklärung bemerken; wenn das Zeitproblem von einem Präsenzfeld her gedacht wird, so in der Absicht, den »Zeitablauf zu verstehen«. Jenseits der Beziehungen zwischen Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart geht es darum, den »Übergang der Zeit« (484/481) zu verstehen. Was sich als mehr Heideggerisch denn Husserlsch erweist, das ist der Primat, den die Frage nach der Zeit als ganzheitlichem Sein dem bloßen Spiel der Intentionalitäten gegenüber behauptet. Aus dieser Priorität resultiert eine subtile Neuorientierung der Analysen von Protention und Retention, die sich doch allem Anschein nach besonders eng an Husserl anschließen; die Beziehungen von Protention und Retention erzeugen nicht so sehr die Zeit, vielmehr entfaltet diese ihre »natürliche und ursprüngliche Einheit« durch jene hindurch. Und die weitere Analyse bestätigt dies: das Husserlsche Diagramm, so erklärt Merleau-Ponty auf einmal, repräsentiert bloß »einen Augenblicksschnitt durch die Zeit«. »Was hier vorliegt, ist nicht eine Mannigfaltigkeit miteinander verknüpfter Phänomene, sondern ein einziges Ablaufsphänomen« (479/476). Das Zitat von Paul Claudel – »Die Zeit ist das allem, was sein wird, gebotene Mittel, zu sein, um nicht mehr zu sein« (479/477) – leitet einen Umschwung ein von der Phänomenologie zu einer Ontologie, in der das Spiel der Intentionalitäten sich der Auffassung von der Zeit als Übergang, als Übergehen (passage, transition, transit) deutlich unterordnet. Bei dieser »Übergangssynthese« gibt schließlich doch Heideggers Definition der Zeit als *Zeitigung* von Ton an: »Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft« (zit. 481/478). Von da an kündigt sich eine diskrete Absage an Husserl an, so im folgenden Text: »Was ist, ist nicht eine ... Gegenwart mit Vergangenheits- und Zukunftsperspektiven, gefolgt von einer anderen Gegenwart, in der diese Perspektiven eine Umwälzung erführen, so daß ein identischer Zuschauer notwendig wäre, um die Synthese der sukzessiven Perspektiven zu vollbringen: Es gibt nur eine einzige, sich selbst bestätigende Zeit, die nichts zur Existenz zu bringen vermag, ohne es schon als künftig gegenwärtig und vergangen gegründet zu haben, und die mit einem Schlage sich selber gründet« (ebd.). Anders gesagt, der

»Lebenszusammenhang« (ein weiterer Ausdruck, der Heidegger entlehnt ist) ist gegeben mit der Ek-stase der Zeit (ein Ausdruck, der immer nur, wie die Zeitigung selbst, im Singular auftaucht, obwohl Heidegger selber von Ekstasen der Zeitlichkeit spricht). Merleau-Ponty scheint sogar über Heidegger – wenigstens den von *Sein und Zeit* – hinauszudrängen, wenn er im Anschluß an Kant erklärt, daß die Zeit, als Ganzes genommen, »bleibt« (481/479). Eine tiefe Wahrheit, so bemerkt Merleau-Ponty, die der Alltagsverstand und die Mythen vorwegnehmen, indem sie zur Illustrierung der »Intuition der Beständigkeit der Zeit« (482/479) diese personifizieren. Und in der Tat, »die Zeit ist Jemand« (482/480), da sie die Subjektivität selber ist. Von da ab liegt der Akzent auf der »Zeit im Ganzen« (485/482); man kann, diesmal mit Heidegger, die Identitätsgrenzen, die schon in den einfachen Begriffen der Vergangenheit und Zukunft angelegt sind, verwischen: die Vergangenheit ist stets nur eine ehemalige Zukunft und eine jüngste Gegenwart und die Zukunft eine kommende Vergangenheit. Die kontinuierliche Einheit der Zeit bewirkt, daß jede Dimension als etwas anderes als sie selbst gemeint ist. Die Zeit ist dieses »Vermögen, das diese [äußeren Geschehnisse] zusammenhält, indem sie sie auseinanderhält« (483/480). Was durch das Spiel der Intentionalitäten hindurch zu begreifen ist, das ist zunächst einmal die Kontinuität der Zeit: »Allein die Zeit als ungeteilter Andrang und Übergang vermag die Zeit als Mannigfaltigkeit des Nacheinander zu ermöglichen, am Ursprung aller Innerzeitlichkeit liegt eine konstituierende Zeit« (484/481). Doch im gleichen Augenblick, wo die Untersuchung, trotz des Vokabulars der Konstitution, so stark der Seite Heideggers zuzuneigen scheint, wird der Primat der Gegenwart neu bekräftigt: »Zeit ist für mich da, weil ich Gegenwart habe. Zur Gegenwart kommend, gewinnt ein Moment der Zeit seine unauslöschliche Individualität, jenes »ein-für-allemal«, auf Grund dessen er alle Zeit zu durchschreiten vermag und das uns die Illusion der Ewigkeit gibt. Keine der Dimensionen der Zeit läßt sich aus den anderen deduzieren« (484/482). Man glaubt aufs Neue Husserl zu hören: »Indessen eignet der Gegenwart (im weiten Sinne, mit ihrem originären Vergangenheits- und Zukunftshorizont) ein privilegierter Vorrang, insofern sie die Zone umgrenzt, in der Sein und Bewußtsein koinzidieren« (484f./482).

Verrät dieses Hin und Her zwischen Husserl und Heidegger einen mangelnden Scharfblick auf seiten von Merleau-Ponty? Mir scheint vielmehr, Merleau-Ponty hat *zwischen zwei aufeinander folgenden philo-*

sophischen Entwürfen eine tiefe Verwandtschaft aufgewiesen, die für eine gewisse Periode beidseitiger Unentschiedenheit maßgebend war. Wenn nämlich mit Husserl noch von Intentionalität die Rede ist, so handelt es sich nicht mehr um die thetische Aktintentionalität der *Logischen Untersuchungen*, sondern um die »fungierende« Intentionalität, deren Begriff die *Formale und transzendente Logik* später ausarbeiten wird. Doch diese »fungierende« Intentionalität hat durchaus eine gewisse Verwandtschaft mit der Transzendenz des Daseins im Sinne von Heidegger. Desgleichen, wenn noch von »Synthese« die Rede ist, um den globalen Charakter der Zeit zum Ausdruck zu bringen, so ist dies keine Synthese, über die das Subjekt verfügt, sondern eine Zusammensetzung, die nicht das Subjekt zum Autor hat, sondern dieses vielmehr konstituiert; kurz gesagt, es handelt sich um eine „passive Synthesis«. Diese passive Synthesis hat aber ebenso sehr einen gewissen Bezug zur Verschiebung von einer Problematik des Bewußtseins zu einer Problematik des Daseins, die von Heidegger vorgenommen wurde.

Umgekehrt zeigt die subtile Analyse von Merleau-Ponty, wie sehr – diesseits der *Kehre* – der Begriff des Daseins noch nahe dem der Subjektivität bleibt. Diese Analyse zeigt zunächst, wie in dem Heideggerschen Begriff der Ek-stase das Erbe der Husserlschen Analyse von Protention und Retention ebenso übernommen wie überwunden wird. Sodann bestätigt Merleau-Ponty, daß die Überkreuzung zeitlicher Intentionalitäten letzten Endes in der Gegenwart stattfindet. In der letztgenannten These kann man zwar den Widerstand erblicken, den eine Phänomenologie der Wahrnehmung einer Hermeneutik der Sorge entgegensetzt, die ihrerseits spontan auf ein Primat der Zukunft hin ausgerichtet ist (das Wort Sorge taucht in diesem Kapitel nicht einmal auf, und erst recht gilt das für den Begriff des Seins zum Tode, obwohl das Bewußtsein, in Rückwirkung der Phänomenologie der Zeitlichkeit auf die der Subjektivität, wie bei Sartre in einen »Gesamtentwurf« umgewandelt wird). Doch angesichts dieser Fälle von Zurückhaltung und Schweigen, die wir bei Merleau-Ponty gewahren, kann man sich auch fragen, ob es einer Hermeneutik der Sorge voll und ganz gelingen kann, den Primat der Gegenwart durch den der Zukunft zu ersetzen. Ist nicht im Grunde für Heidegger selbst das Gegenwärtigmachen der Punkt, wo die vorlaufende Entschlossenheit und die Übernahme des überkommenen Erbes sich in das Moment der Wiederholung einfügt?

Letzten Endes besteht das Genie von Merleau-Ponty darin, daß er einerseits in der Husserlschen Phänomenologie der Zeit eine Analyse gesehen hat, die jeden Idealismus der *Sinnggebung* unterhöhlt und eine Umformung der Begriffe Intentionalität und Konstitution erfordert, die mit dem Primat des Seins-zur-Welt im Einklang steht; andererseits liegt sein Genie darin, daß er in der Heideggerschen Hermeneutik nicht so sehr einen Bruch mit jeder Phänomenologie der Subjektivität erblickt hat als vielmehr die Übertragung dieser Problematik in eine ontologische Sprache, die deren Wirksamkeit fortsetzt. Denn wenn die Zeit »im Ganzen« gedacht werden muß, so gilt dies in dem Maße, wie sie »Jemand« ist. Die Stütze, die Merleau-Ponty bei Heidegger sucht, um die Zeit »im Ganzen« als Übergang zu denken, stärkt paradoxerweise das Recht der Subjektivität: die Zeitlichkeit ist Subjekt in dem Maße, wie das Subjekt Zeitlichkeit ist.

Diese tiefe Verwandtschaft zwischen dem Subjektivismus Husserls, dessen Überwindung durch die Phänomenologie der Zeit angebahnt wird, und der Heideggerschen Analytik des Daseins, die noch im geheimen mit einer Phänomenologie der Subjektivität im Bunde steht, findet ihren Ausdruck in der kühnsten Annäherung, die Merleau-Ponty versucht hat: nämlich zwischen dem Begriff der *Selbstaffektion*, der Kant (KrV B 67f.) entlehnt und schon von Heidegger in *Kant und das Problem der Metaphysik* (§ 34) eben auf das Problem der Zeit übertragen wird, – und der Behauptung Husserls in den *Vorlesungen über das innere Zeitbewußtsein* (Huss. X, 83), die besagt: »der ursprüngliche Zeitfluß ›ist nicht nur‹, sondern muß sich ›notwendig eine Selbsterscheinung‹ geben« (487/484). Was haben diese beiden Begriffe miteinander gemein? Genau dies: in der Selbstaffektion gilt, »das Affizierende ist die Zeit als der Andrang und Übergang zur Zukunft hin; das Affizierte ist die Zeit als die entfaltete Reihe der Gegenwarten« (ebd.). Auf seiten des Affizierenden erkennt man die Zeit im Ganzen wieder, auf seiten des Affizierten den Übergang von einer Gegenwart zur anderen, der die Subjektivität selber ist. Darin ist die Selbstaffektion eine Selbsterscheinung. Die Gleichläufigkeit der beiden Analysen, die derart ins äußerste getrieben werden, faßt Merleau-Ponty folgendermaßen zusammen: »Es ist der Zeit wesentlich, nicht allein wirkliche oder verfließende Zeit, sondern sich wissende Zeit zu sein; denn das Zerspringen, der Aufsprung der Gegenwart zu einer Zukunft hin ist selbst der Archetyp alles *Selbstverhältnisses* und die Vorzeichnung einer Innerlichkeit oder Selbstheit überhaupt« (ebd.). In diesem tiefen

Sinne interpretieren Zeitlichkeit und Subjektivität sich wechselseitig: bei Heidegger nicht weniger als bei Husserl.

In welchem Sinne kann man also sagen, daß die Phänomenologie Merleau-Pontys sich jenseits von Husserl und Heidegger ansiedelt? In einem doppelten Sinn, den die Analyse der Zeitlichkeit bestätigt: einerseits treibt sie die Deutung des *Phänomens* der Intentionalität bis zu einem Punkt, wo sich ihre Verwurzelung in der *ontologischen* Struktur des In-der-Welt-seins enthüllt; andererseits erinnert diese Analyse daran, daß die Hermeneutik des *Daseins* immer noch der *phänomenologischen* Epoche der Ontologie zugehört. Indem er ihre untergründige Konvergenz enthüllt, überschreitet Merleau-Ponty Husserl und Heidegger. Denn diese Konvergenz enthüllen heißt, sie *stiften*.