

Juliane Keusch

Leiblichkeit und Lebendigkeit in der Phänomenologie Merleau-Pontys

Das Rätselhafteste ist zumeist das, mit dem wir am selbstverständlichsten umgehen. Das Phänomen des Lebens bildet hier keine Ausnahme. Es scheint diese Erfahrung vielmehr in besonderer Weise zu bestätigen. Alltäglich sind wir mit Lebendigem konfrontiert. Wir scheiden es von toter Materie; Lebensäußerungen wie Lust und Schmerz, Angst und Aggression können wir unmittelbar als solche identifizieren. Es scheint, als verfügten wir über ein intuitives Wissen davon, was Leben ist und wie es sich ausdrückt. Sobald wir jedoch versuchen, dieses Wissen zu explizieren, mehr noch: die Grenze zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem zu begreifen, verlässt uns diese ursprüngliche Sicherheit. Diese Schwierigkeit wird aktuell nicht unerheblich auch dadurch verstärkt, dass gerade innerhalb der Wissenschaft, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, das Lebendige zu ergründen, immer fraglicher geworden ist, ob es sich bei dem Gegenstand ihrer Forschung überhaupt um ein eigenständiges Phänomen handelt. Die Biologie neigt im Konzert mit den übrigen Naturwissenschaften dazu, Leben als eine komplexere Form von Materie zu begreifen oder aber – was im Grunde auf dasselbe hinausläuft – zwischen beiden zumindest eine Kontinuität anzusetzen¹. Muss das, was wir unter Leben verstehen, also als ein zwar weit verbreitetes, aber darum nicht minder unbegründetes Vorurteil abgetan werden? Müssen wir hier die Alltagserfahrung wie so oft durch die wissenschaftliche Erkenntnis korrigieren und die Rede vom Leben fortan als metaphorisch auffassen?

Wenn wir all unsere Vormeinungen und Erkenntnisse wissenschaftlicher, weltanschaulicher wie alltagspraktischer Natur einklammern und

1 Für die Populär-Biologie z. B.: <https://www.youtube.com/watch?v=dySwrhMQdX4> (zuletzt geprüft: 28.05.2015).

vorurteilslos nach dem Leben fragen, müssen wir zunächst feststellen, dass wir gar keinen unmittelbaren Zugang zu ihm haben. Leben manifestiert sich uns nie als solches. Es wird nie selbst zum Phänomen, sondern erscheint immer schon verkörpert in Lebewesen. Die Frage nach dem Leben erweist sich so letztlich als Frage der Lebendigkeit der Lebendigen, in der jedes beschreibende Forschen seine natürliche Grenze findet².

Ein derartiger Zugang zum Problem des Lebens findet sich bei Maurice Merleau-Ponty, dessen Argumentation dieser Aufsatz in ihren groben Zügen nachzeichnen will. Merleau-Ponty, der vor allem für seine Konzeption der «Leiblichkeit» bekannt ist, entwickelt in seinem frühen Text *Die Struktur des Verhaltens* (1942) eine Theorie der Lebendigkeit, die ihren Ausgang von der Beschreibung der Formen des Lebendigen nimmt. In Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Wissenschaften will Merleau-Ponty in dieser Schrift die Irreduzibilität des Lebendigen auf bloße Prozesse innerhalb der Materie herausstellen, indem er das lebendige Verhalten in seiner intentionalen Struktur ausweist.

Eine Darstellung dieser frühen Überlegungen ist dabei nicht nur von Interesse für eine Philosophie der Biologie, sondern ermöglicht auch neue Einblicke in Merleau-Pontys eigenes Denken. So will dieser Aufsatz überdies zeigen, dass Merleau-Pontys frühe «Phänomenologie des Lebendigen» ihren impliziten Ausgangs- und Endpunkt gerade in jener Phänomenologie der Leiblichkeit findet, die gemeinhin als zentrales Theoriestück im Werk des französischen Phänomenologen gilt. Auf diese Weise wird die Leiblichkeit selbst wiederum in den größeren Kontext der Lebendigkeit zurückversetzt, wodurch sich dem häufig an Merleau-Ponty herangetragenen Vorwurf einer Vergeistigung des Leibes und einer Vernachlässigung der Körperlichkeit begeben ließe³. Die Einheit von Leib-

2 Leben als solches kann dann allenfalls indirekt, in der Auslegung des internen Zusammenhangs der Lebendigen, erschlossen werden. Hier wird jedoch die Grenze der Beschreibung hin zu einem spekulativen Zugang zu den Phänomenen überschritten. Auf die Frage nach dem *Leben* und seiner möglichen Thematisierung innerhalb der Philosophie wollen wir in diesem Aufsatz nicht näher eingehen. Es sei an dieser Stelle nur angemerkt, dass sich Merleau-Ponty in seinen späteren Texten zur Ontologie, z. B. in den *Naturvorlesungen*, diesem Problemkomplex widmet.

3 So ist z. B. für Thomas Fuchs die (Leib-)Phänomenologie durch ihr transzendentalphilosophisches Erbe nicht in der Lage, dem «anatomischen und

lichkeit und Lebendigkeit erlaubt, den menschlichen Leib, auf den sich die Untersuchungen der *Phänomenologie der Wahrnehmung* beziehen, als Manifestation des Lebendigen auf seiner höchsten Stufe zu begreifen, in die die organisch-physiologische Dimension der Körperlichkeit jedoch stets integriert bleibt.

I. Was ist Leben?

I.1 Leben als Verhalten

Dem Lebendigen nähert sich Merleau-Ponty in *Die Struktur des Verhaltens* mittels der Begriffe von Struktur, Gestalt und Verhalten. Ausgangspunkt seiner Analysen ist die Feststellung, dass die zeitgenössische Biologie hartnäckig am realistischen Vorurteil festhält⁴. Dieser biologische Realismus geht mit einem atomistischen Verständnis von Lebendigem einher, das dieses als in Kontinuität mit der materiellen physikalisch-chemischen Welt stehend begreift. Von einem solchen Naturverständnis im Sinne eines Auseinanders und Nebeneinanders von Teilen, die mittels linearer Kausalität verbunden sind, hat sich die moderne Physik wiederum schon lange gelöst⁵. Mit der Quantenmechanik kommt die Vorstellung des Systems oder der Struktur in die Physik, in der jedes Teil abhängig von der Funktion ist, die es im Ganzen hat. Die Physik muss auf die klas-

physiologischen Körper» eine adäquate Stellung zuzuweisen. Die phänomenologischen Ansätze würden den Leib «unangreifbar in der für ein transzendentes Bewusstsein erscheinenden Welt [ansiedeln]». Siehe beide Zitate: Thomas Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2000, S. 135. Renaud Barbaras spricht mit Frank Tinland von einer «*désincarnation du corps*», die mit der Inkarnation des *cogito* einhergehe, siehe Frank Tinland, *La différence anthropologique: essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*, Paris, Aubier, 1977, S. 22 (zitiert nach Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, S. 71).

4 Vgl. hierzu Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, Berlin, de Gruyter, 1976, S. 1 ff.

5 Vgl. hierzu und zu Folgendem: *Ibid.*, S. 156 ff.

sische These von festen Materieeinheiten mit festen Eigenschaften, die interagieren, verzichten. Gesetze gelten nur innerhalb eines bestimmten Systems, das selbst wiederum von bestimmten, relativ konstanten Bedingungen im Universum abhängig ist.

Merleau-Ponty zeigt nun, dass die klassisch-atomistische Perspektive auch in der Biologie nicht aufrechterhalten werden kann⁶. Weder sind im Organismus einzelne Funktionen absolut an einzelne Materieabschnitte gebunden noch gibt es eine lineare Kausalität zwischen den vermeintlich isolierbaren Abschnitten von Reiz, Rezeptor und Effektor, wie es eine deterministische Sichtweise nahelegt. Diese Kritik verfolgt Merleau-Ponty auf allen Ebenen des Lebendigen, vom niederen Verhalten, d. h. der minimalen Einheit von Reiz und Reaktion, bis zu den höheren Verhaltensweisen des Lernens und schließlich des menschlichen Bewusstseins.

Im Zentrum dieser Kritik steht die Erkenntnis, dass Organismen nicht auf Einzelreize – die, durch Einwirkung auf eine komplexe, in der Evolutionsgeschichte herausgebildete Apparatur aus Rezeptoren, Nervenbahnen und Effektororganen, zu bestimmten Bewegungen führen – sondern auf «Reizgestalten» reagieren. Mit Reizgestalten meint Merleau-Ponty im Sinne der Gestalttheorie Beziehungen zwischen Reizen: erst der Kontrastwert macht einen Reiz zu einem Reiz. Tatsächlich kann experimentell gezeigt werden, dass die Wahrnehmung eines Reizes vom jeweiligen Kontext abhängt, in dem dieser erscheint. So kann ein und derselbe Stimulus je nach Situation zu vollkommen unterschiedlichen Reaktionen führen⁷. Es gibt in diesem Sinne also keine absoluten Reize, vielmehr gewinnt der Reiz seine Reizwirkung erst in einer spezifischen Situation. Reizgestalten können somit als kleinste Sinneinheiten gedeutet werden.⁸ Wenn wir Sinn phänomenologisch als das Erfassen «von etwas als etwas» verstehen, ist schon die primitivste Form der Wahrnehmung, wie sie beispielsweise in der Ausrichtung der Pflanze zur Sonne erscheint, sinnhaft. Schon hier kommt es zur Abhebung einer Figur vor einem Hintergrund: etwas Helles setzt sich von etwas Dunklem ab. Der so entstehende Kontrastwert ist aber nie einfach neutral, sondern stets Ausdruck eines tatsächlichen, vitalen Wertens. Das in den Vordergrund Tretende besitzt eine Bedeutung,

6 Vgl. zu Folgendem *Ibid.*, S. 11–35.

7 *Ibid.*, S. 12.

8 Zum Sinnbegriff z. B. *Ibid.*, S. 49.

einen Funktionswert für das Lebewesen, indem es über die Positivität des aktuell Wahrgenommenen hinausweist und Richtungen in die Welt einzeichnet⁹.

Auch die Reaktionen des Organismus sind im Sinne von Gestalten zu verstehen¹⁰. Eine Bewegung ist nicht die Summe heterogener Teilbewegungen, sondern eine ganzheitliche Äußerung, die immer in Bezug zum Gesamtzustand und der Gesamttätigkeit des Organismus steht. Die einzelnen Abschnitte des Organismus haben keine Funktion für sich, die dann in der Summe das Verhalten des Organismus ergeben würde. Die Teilfunktionen bestehen vielmehr je nur in Bezug auf die Funktion des Ganzen. In gestalttheoretischer Perspektive darf jedoch dieses Ganze nun nicht als unabhängig von seinen Teilen gedacht werden. Zwischen Ganzem und Teilen herrscht eine Dialektik, die Merleau-Ponty auch als «zirkuläre Kausalität» bezeichnet¹¹. Hinter dem Begriff des «Ganzen» verbirgt sich dabei nichts anderes als die Artikulation der spezifischen Lebensvollzüge, der Übergang einer Tätigkeit in die andere in einer gewissen Typik oder Struktur des Verhaltens¹². Jede konkrete Tätigkeit eines Lebewesens vollzieht sich vor dem Hintergrund der Gesamtheit seiner Lebensvollzüge, die sich mit der Umwelt zu einer Gesamtstruktur vereinigen: dem Zur-Welt-sein oder dem Verhalten im eigentlichen Sinne¹³.

1.2 Vitale und physikalische Systeme

Der Unterschied zum physikalischen System, das ebenfalls als Struktur beschrieben werden kann, liegt in den verschiedenen Beziehungen, die diese «Systemtypen» zu ihrem Außen unterhalten¹⁴. Während das physikalische System in einem rein stabilisierenden Bezug zu seiner Umgebung steht und die Interaktion zwischen den hier wirksamen Kräften nur darauf ausgerichtet ist, das innere Gleichgewicht des Systems zu bewah-

9 *Ibid.*, S. 132.

10 *Ibid.*, S. 36–40.

11 z. B. *Ibid.*, S. 16.

12 *Ibid.*, S. 170.

13 *Ibid.*, S. 184.

14 *Ibid.*, S. 147 ff.

ren, besitzt der Organismus eine gewisse Unabhängigkeit vom faktischen Zustand seiner Umgebung. Er reagiert nicht auf alles, was er in seinem Umkreis vorfindet, sondern selektiert Reize: Aspekte seiner Umgebung werden ihm nur dann zu Reizen, wenn sie bedeutsam für die spezifische Tätigkeit seiner Lebensform sind. Anders als das physikalische geht das physiologische System aktiv über seine Grenze hinaus. Es «schafft» sich seine *Umwelt*. Das Lebewesen trägt mithin eine gewisse Virtualität in die Welt hinein: Seine jeweilige Umwelt besteht nicht an sich, sondern sie ist relativ zu seiner Lebensform gegeben.¹⁵

Im Gegensatz zu den Prozessen innerhalb der physikalischen Systeme führen die Lebenstätigkeiten nicht zu einem *Ausgleich* zwischen inneren und äußeren Kräften. Das Gleichgewicht, das das Lebewesen anstrebt, ist viel eher ein Ungleichgewicht. Es handelt sich um einen normativen Wert¹⁶, den der Organismus selbst in die Welt einführt: Das vitale Gleichgewicht bezieht sich nicht auf einen absoluten Ruhezustand, sondern richtet sich nach der jeweiligen Tätigkeit, in die das Lebewesen gerade engagiert ist und die wiederum in Beziehung zur Gesamttätigkeit steht, die seine Lebensform auszeichnet. Selbst das Ruheverhalten des Tieres muss noch als eine Form von Tätigkeit begriffen werden, die in einem funktionalen Verhältnis zu seinen anderen Lebenstätigkeiten steht: Das Sein des Lebendigen ist ein Tätigsein, eine tatsächliche vitale Intentionalität¹⁷. Der für die Ausführung einer Tätigkeit angestrebte normative Wert ist stets schon im Begriff, auf einen anderen hin überschritten zu werden. Das Gleichgewicht, das der Organismus zu etablieren sucht, muss mithin als dynamisches verstanden werden. Jede konkrete Tätigkeit zielt schon über sich selbst hinaus auf die Fortführung der Lebenstätigkeit als solcher, die wiederum konkrete Tätigkeiten erst ermöglicht. In diesem Sinne kann hinsichtlich der Lebensvollzüge von einer gewissen Selbstzweckhaftigkeit gesprochen werden.

15 *Ibid.*, S. 167. Der Begriff der Lebensform soll hier in Anlehnung an Michael Thompson verwendet werden, der von Lebensform im Sinne einer artspezifischen Artikulation der Lebenstätigkeiten eines Lebewesens spricht. Vgl. z. B. Michael Thompson, *Leben und Handeln. Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens*, Berlin, Suhrkamp, 2011, S. 78.

16 Vgl. zum Normbegriff Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 169 ff.

17 Für Merleau-Ponty ist der Leib «ein bestimmter Verhaltenstyp» (*Ibid.*, S. 179).

Mit dem Begriff des «Zur-Welt-Seins» gelingt es Merleau-Ponty, eine nicht-anthropomorphe Zweckgerichtetheit zu denken, ohne eine Lebenskraft als reales Wirkprinzip in die Welt einzuführen. Denn der Organismus ist, wie er betont, nicht *mehr* als die Prozesse der physikalisch-chemischen Systeme, die ihn tragen. Vielmehr ist er als die übergeordnete Struktur dieser Prozesse zu verstehen. Das physiologische System ist Ausdruck dafür, dass die physikalisch-chemischen Systeme, die an dieser bestimmten Stelle des Raumes und der Zeit hier und jetzt interagieren, in ihrer Gesamtheit als eine höhere Gestalt erfasst werden können, die einen normativen Bezug zu einer Umwelt aufweist¹⁸. Keinesfalls handelt es sich bei der Struktur um eine reale Eigenschaft der Materie. Merleau-Ponty warnt ausdrücklich davor, nach der Überwindung der atomistischen Denkweise nun alternativ die gestaltliche Organisation zu reifizieren¹⁹. Lebendigkeit ist eine «ideale Einheit²⁰», eine Verstehenskategorie: «Man muss in der gedanklichen Vorstellung bestimmte Teilphänomene aus ihrem realen Zusammenhang herauslösen und sie einer Idee subsumieren, die in ihnen nicht enthalten, sondern ausgedrückt ist²¹». Die Rede von Lebendigkeit als einer Idee, die sich ausdrückt, muss jedoch genau verstanden werden. Eine Idee im Sinne des Intellektualismus, d. h. eine reine Bedeutung für ein erkennendes Bewusstsein kann hier nicht gemeint sein²². Ein absolutes Bewusstsein könnte sich selbst und die Anderen nur als Objekte unter Objekten erfahren, «da jegliche Natur hier nur denkbar ist als das Korrelat eines naturierenden Denkens²³». Das Lebendige manifestiert sich als «eine *andere Existenz*, [...] eine bestimmte Weise, die Welt zu behandeln²⁴». Hier liegt ein fremder Weltbezug vor, der sich mir in der Erfahrung, die ich von ihm mache, zugleich grundsätzlich entzieht. Um die Möglichkeit der Erfahrung eines solchen Entzogen-Seins zu begreifen, müssen Erfahrung und Bewusst-haben ihrerseits neu gedacht werden. Die Frage, was Lebendigkeit ist, hängt daher unmittelbar mit der Frage zusammen, wer derjenige ist, der nach dem Lebendigsein fragt.

18 *Ibid.*, S. 173 ff.

19 *Ibid.*, S. 160 f.

20 *Ibid.*, S. 174 f.

21 *Ibid.*, S. 174.

22 Vgl. z. B. *Ibid.*, S. 143 sowie S. 239.

23 *Ibid.*, S. 231 oder S. 234.

24 *Ibid.*, S. 142. (Hervorhebung i. O.)

II. Der Erkennende als Lebendiger – Leiblichkeit und Lebendigkeit

II.1 Das Wahrnehmungsbewusstsein

Eine Antwort darauf findet Merleau-Ponty im Konzept des Wahrnehmungsbewusstseins, das er als dem objektivierenden Reflexionsbewusstsein, welches der Intellektualismus allein zu kennen scheint, zugrunde liegend begreift²⁵. Systematisch erarbeitet er dies in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, wo er auch eine ausführliche Kritik des intellektualistischen Wahrnehmungsverständnisses liefert²⁶. Den Primat der prä-reflexiven Erfahrung aufzudecken, heißt, Wahrnehmung nicht mehr als etwas zu verstehen, was es zu überwinden gilt²⁷. Eine Phänomenologie der Wahrnehmung will die Vor-Urteile und Abstraktionen des reflexiven Denkens einklammern und zurückkehren zum ursprünglich Gegebenen. Ursprünglich gegeben sind für Merleau-Ponty nun aber weder ein rohes Sinnesdatum noch ein Mannigfaltiges, das durch die Spontaneität eines synthetisierenden Bewusstseins erst zu Objekten verbunden wird²⁸. Ursprung der Wahrnehmung ist die Gestalt, wie sie oben bereits eingeführt wurde: eine konkrete, je schon organisierte Ganzheit, die ich eher übernehme und rekonstituiere als sie durch eine aktive Synthese hervorzu bringen²⁹. Unter «Gestaltwahrnehmung» versteht Merleau-Ponty das instantane Erfassen einer Figur vor einem Hintergrund, eines Verhältnisses, das über die reine Positivität des «Sinneseindrucks», wie der Empirismus ihn konzipiert, hinausgeht, jedoch unterhalb des intellektualistischen Modells einer vollständigen Objektconstitution verbleibt.

Im Zentrum der gestaltpsychologischen Konzeption der Wahrnehmung steht der Verweis auf die Horizonthaftigkeit, in der uns der Ge-

25 Vgl. z. B. *Ibid.*, S. 245 ff.

26 Vgl. dazu Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin, de Gruyter, 1966, S. 32–88.

27 *Ibid.*, S. 94.

28 Vgl. auch Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 140 f.

29 Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, op. cit., S. 20 ff. sowie S. 377.

genstand erscheint³⁰. Der Gegenstand ist uns in der Wahrnehmung je nur partiell, von einer bestimmten Seite aus zugänglich, während seine anderen Ansichten verdeckt bleiben. Dieses Verdeckt-Sein bedeutet jedoch nicht, dass die gegenwärtige Ansicht gleichsam abgeschnitten wäre von anderen potentiellen Perspektiven, unter denen uns der Gegenstand zukünftig erscheinen könnte. Im Gegenwärtigen sind jene stets zugleich schon mit angedeutet, als ein potentiell Sichtbares, auf das hin das Aktuelle jederzeit transzendiert werden kann. Das Verhältnis von Figur und Hintergrund ist in diesem Sinne Ausdruck eines Überschusses³¹: Die aktuelle Wahrnehmung enthält immer schon mehr als sich selbst. Über die Antizipation anderer Perspektiven verweist sie auf ein Ganzes, in dem alle Einzelansichten zusammenstimmen. Der Gegenstand als Ganzheit erweist sich im Erscheinen als diesem seinen Erscheinen transzendent³². Obwohl die Wahrnehmung durch ihre Horizonthaftigkeit schon zur abstrakten Bedeutung hin tendiert, bleibt die Synthese, auf die sie hinstrebt, daher immer präsumtiv³³. Das Durchlaufen der Horizonte kommt nie an ein Ende, niemals überblickt der Wahrnehmende den Gegenstand vollkommen³⁴. Dieser Sachverhalt darf nun nicht als Makel der menschlichen Wahrnehmung verstanden werden. Wahrnehmung ist vielmehr (logisch) gar nicht anders möglich als in der Intransparenz und Vorläufigkeit des standpunktgebundenen Bewusstseins. Eine Sicht von überall her ist unvorstellbar, sie würde den Bedingungen der Sichtbarkeit selbst zuwiderlaufen³⁵.

30 *Ibid.*, S. 94.

31 Zu diesem Begriff siehe László Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht, Springer, 2007, S. 95.

32 Siehe Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 219: «Die Dinge sind Dinge, d. h. sie sind transzendent in Bezug auf alles, was ich von ihnen weiß [...], doch eben als solche gemeint».

33 Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, op. cit., S. 94 sowie S. 273.

34 Dies erfolgt nur in der Erinnerung oder Vorstellung, die dann aber eben nicht mehr Wahrnehmung sind, sondern sekundäre und abgeleitete Bewusstseinsakte, die auf der Wahrnehmung als dem primordialen Weltkontakt fußen.

35 Vgl. auch: *Ibid.*, S. 383.

Unter der Perspektivität des Bewusstseins ist nun aber nichts anderes zu verstehen als seine Leiblichkeit, wie Merleau-Ponty sie in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* elaboriert. In *Die Struktur des Verhaltens* notiert er: «Der Leib im allgemeinen ist eine Gesamtheit schon vorgezeichneter Wege und schon ausgebildeter Vermögen, der bereits erworbene dialektische Boden, auf dem eine höhere Form von Gestaltung vor sich geht³⁶». Deutlicher wird dies im Begriff des Körperschemas, das als Ausdruck für die leibliche Verankerung des Bewusstseins in der Welt verstanden werden kann³⁷. Das Körperschema beschreibt die Weise, wie das Bewusstsein zu den Dingen und zu seinem Leib bzw. zu sich selbst *als* Leib gestellt ist. Mein eigener Leib ist mir zunächst nicht im Sinne eines beliebigen Objekts *partes extra partes* bekannt. Ich ermittle die Lage meiner Glieder im Raum nicht, indem ich ihre Position denen der anderen Gegenstände gegenüberstelle, sondern habe ein quasi absolutes Wissen davon, wo sich diese befinden. Der Leib im Sinne des Körperschemas bildet das Medium, durch das mir der Raum und die Dinge gegeben sind, sofern diese zunächst auf meinen Leib hin geordnet sind: Oben/unten, rechts/links sind keine absoluten Koordinaten, sondern stets relativ zum Leib als Nullpunkt des Koordinatensystems gegeben. Der Leib fungiert als ein absolutes Hier, von dem aus erst eine Orientierung in der Welt möglich wird, der darin aber selbst verborgen bleibt. Diese Orientierung ist stets dynamisch. Die Strukturierung der Lebens-/bzw. Leibeswelt ist abhängig von den Möglichkeiten und konkreten Entwürfen, die der Leib in sie hineinträgt. Leib und Raum bilden in diesem Sinne ein «praktisches System [...], in dem jener der Untergrund ist, von dem ein Gegenstand sich erst abheben kann³⁸».

Der Wahrnehmende zeichnet sich damit immer schon durch ein *Wahrnehmungsverhalten*, eine Art und Weise zur-Welt-zu-sein aus: Er muss daher selbst als lebendig begriffen werden³⁹. Leiblichkeit wird so gleichsam zum Synonym für Lebendigkeit.

36 Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 244.

37 Id., *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, op. cit., S. 123 ff.

38 *Ibid.*, S. 128.

39 Vgl. zum Leben des Bewusstseins Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 184 ff.

II.2 Der Mensch als höchste Stufe des Lebendigen

Wenn wir das leibliche Bewusstsein als Verhalten und damit als lebendig definieren, müssen wir jedoch zugleich klarstellen, welche Form von Lebendig-Sein hier vorliegt. Das Lebendige als leiblich Gebundenes manifestiert sich auf verschiedene Weisen, die sich durch ihren jeweiligen, für sie charakteristischen Umweltbezug unterscheiden. Merleau-Ponty führt in *Die Struktur des Verhaltens* drei Formen des Lebendigen an: «synkretistische», «ablösbare» und «symbolische» Strukturen, die in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen⁴⁰. Vor allem der Unterschied zwischen ersteren und letzterer, der sich mit Scheler als die Differenz von «Weltoffenheit» und «Umweltgebundenheit» fassen lässt und mit dem Unterschied zwischen dem Menschen auf der einen, dem Tier bzw. der Pflanze auf der anderen Seite zusammenfällt, ist hier relevant⁴¹. Während tierische und pflanzliche Lebensformen gänzlich ihrer Umwelt verhaftet sind und sich nur in dem Ausmaß ihrer jeweiligen Flexibilität, sich diese anzueignen, unterscheiden, ist der Mensch in der Lage, über die ihn bestimmenden Strukturen hinauszugehen und die Gesichtspunkte gegenüber den Dingen zu variieren⁴².

Schon Affen besitzen eine gewisse Freiheit von der Unmittelbarkeit ihrer Bedürfnisse. Im Gegensatz zu den niederen Formen des Lebendigen, deren Reaktionen an wenige, spezifische Reizgestalten gebunden sind⁴³, ist das höhere Tier imstande, von der konkreten Materialität der Reize Abstand zu nehmen und die Beziehungen zwischen ihnen, die ihre Gestalthaftigkeit ausmachen, zu erfassen. Dies drückt sich beispielsweise in der Fähigkeit aus, Werkzeuge herzustellen und einmal erlernte Techniken in verschiedenen Kontexten anzuwenden⁴⁴. So gelingt es einem Affen, der gelernt hat, zwei Rohre unterschiedlichen Durchmessers zur Erreichung eines Zieles ineinander zu stecken, Stöcke anderer Dicke, jedoch mit gleicher relativer Differenz des Durchmessers unmittelbar, ohne wei-

40 *Ibid.*, S. 119–143.

41 Zum Begriff der Weltoffenheit vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn, Bouvier, 1991, S. 40.

42 Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 201

43 *Ibid.*, S. 120.

44 *Ibid.*, S. 128 ff.

teres Versuchen, für ein ähnliches Ziel einzusetzen. Diese Fähigkeit der Strukturerofassung hat beim höheren Tier jedoch ihre Grenzen. Der Affe ist nicht in der Lage, ein und dasselbe Ding gleichzeitig unter verschiedenen Gesichtspunkten wahrzunehmen⁴⁵. Eine Kiste kann nur entweder Sitz oder Werkzeug zum Klettern sein, niemals aber alternativ beides in demselben Kontext. Der Gegenstand ist hinsichtlich seines Funktionswertes für das Tier in der jeweiligen Situation quasi vollständig definiert⁴⁶.

Mit dem Auftauchen der menschlichen Lebensstufe kommt es nun zu einer vollkommenen Neustrukturierung der Situation. Der Mensch vermag nicht nur, Beziehungen zwischen Gegenständen zu erfassen, er besitzt die Fähigkeit, Beziehungen zwischen Beziehungen, «eine Struktur oder Intention in zweiter Potenz⁴⁷» herzustellen. Dies ermöglicht es ihm, einen Gegenstand als Einheit in der Variation seiner Aspekte wahrzunehmen. Erst hier kommt es zur Dingwahrnehmung im eigentlichen Sinne – d. h. zur Erfassung von etwas, was gegenüber der Vielheit seiner Ansichten transzendent ist⁴⁸. Die Möglichkeit einer Alternierung der Gesichtspunkte ist jedoch nicht gleichbedeutend mit der Aufgabe der Standorthaftigkeit als solcher, da diese den Weltbezug erst ermöglicht. Der Mensch ist weder standortlos auf eine «Welt an sich» gerichtet noch bleibt er an ein konkretes Milieu gebunden. Die symbolische Strukturform zeichnet sich dadurch aus, dass sich ihr partikulare Milieus immer schon als zu überschreitende darbieten⁴⁹. Die «wahre Welt» im Sinne einer geteilten intersubjektiven Bedeutung kann je nur von einem Standpunkt aus anvisiert werden, der darin überschritten, nicht aber aufgehoben wird⁵⁰: «[D]ie menschliche Dialektik [ist] doppeldeutig: Sie manifestiert sich zunächst in den sozialen und kulturellen Strukturen, die sie zum Vorschein bringt und in die sie sich einzwängt. *Doch ihre Gebrauchs- und Kulturobjekte wären nicht, was sie sind, hätte die Tätigkeit, die sie zum Vorschein bringt, nicht auch den Sinn, sie zu negieren und zu übersteigen*⁵¹». Beide Bewegun-

45 *Ibid.*, S. 133.

46 *Ibid.*, S. 135.

47 *Ibid.*, S. 133.

48 *Ibid.*, S. 133 sowie S. 135.

49 *Ibid.*, S. 200 ff.

50 *Ibid.*, S. 142.

51 *Ibid.*, S. 201–202.

gen, die Instauration neuer sozialer und kultureller Strukturen und deren Transzendierung, bedürfen einander und sind nur gemeinsam denkbar.

Die Stufen des Lebendigen stehen zueinander in einem Verhältnis gegenseitiger Durchdringung und Fundierung. Der Übergang der niederen zu den höheren Formen des Lebendigen vollzieht sich nicht im Modus eines bloßen Hinzutretens neuer Eigenschaften. Es handelt sich um eine Art «integrativer Dialektik»: die niederen Formen werden in den höheren Strukturen transformiert wiederaufgenommen⁵². Diese Integration des Niederen in das Höhere ist jedoch kein einmaliges Ereignis. Sie ist als eine stets aufs Neue zu vollziehende Bewegung zu verstehen, die aus demselben Grunde immer auch prekär bleibt: «Es gibt eine Dualität, die immer wieder auf dem einen oder dem anderen Niveau in Erscheinung tritt: Hunger und Durst behindern das Denken oder die Gefühle, die eigentlich sexuelle Dialektik schimmert gewöhnlich durch eine Leidenschaft hindurch, die Integration ist niemals eine absolute und scheitert immer wieder⁵³».

Vor dem Hintergrund dieses dialektischen Verhältnisses lässt sich auch der Zusammenhang von Leib und Körper beschreiben. Der Körper als Organismus ist ein integraler Teil des menschlichen *Leibes*, die rein organischen Abläufe – sowie darunter liegend die Systeme der unbelebten Natur – sind teilautonome Prozesse, die in das Ganze des Leibes, der in diesem Falle ein *menschlicher* Leib ist, eingebettet sind. Man kann somit zwar durchaus von einer Präsenz des Animalischen im Menschen sprechen. Dabei handelt es sich jedoch niemals um eine abgeschlossene Sphäre⁵⁴: Integriert in einen menschlichen Leib stehen die Körperfunktionen des Menschen nur noch in einem homologen Bezug zu denen des Tieres⁵⁵. So handelt es sich bei der menschlichen Sexualität nicht um einen

52 *Ibid.*, S. 206, S. 210 und S. 240.

53 *Ibid.*, S. 243.

54 Vgl. z. B. Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, op. cit., S. 204. Dies gilt ebenfalls für die physikalisch-chemischen Systeme der unbelebten Natur. Die Autonomie kennt hier natürlich verschiedene Grade. Für den Zitronensäurezyklus ist das Eingebunden-sein in die menschliche Existenz weniger evident als für den Bereich des Sexuellen.

55 In diesem Sinne verweist Merleau-Ponty darauf, dass «das Wort «Leben» im Bereich des Tierischen und des Menschlichen nicht denselben Sinn hat». Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 199.

kulturell überformten Fortpflanzungstrieb; integriert in die symbolische Struktur ist die Sexualität als natürliche Funktion oder Instinkt grundlegend umgestaltet⁵⁶. Die Fähigkeit, die Perspektive eines Anderen einzunehmen, ja sich selbst von der Warte des Anderen aus zu sehen, findet ihren Niederschlag in den Kategorien von Liebe, Scham und Begehren, die die Sexualität des Menschen wesentlich prägen⁵⁷.

Wenn wir die menschliche Leiblichkeit so in den Kontext des Lebendigen selbst zurückversetzen, kann sie nicht mehr polemisch als ein herabgesunkenes Bewusstsein, «une conscience opaque ou inchoative⁵⁸» abgetan werden. Das lebendige Bewusstsein als standortgebundene Perspektive auf die Welt erweist sich vielmehr als die höchste Manifestation des Lebendigen sowie als die einzig vorstellbare Form von Bewusstsein überhaupt.

III. Der systematische Status des Lebensbegriffs

III.1 Leiblicher Mitvollzug als Wahrnehmung des Lebendigen

Das Eingebundensein des Erkennenden in den Lebenszusammenhang stellt nun aber zugleich die Möglichkeitsbedingung für die Erkenntnis des Lebendigen überhaupt dar. Durch die Fähigkeit des Perspektivwechsels ist der Erkennende als leibliches Bewusstsein in der Lage, seine Mitlebewesen in ihrer Welt- bzw. Umweltbezogenheit zu erfahren. Im leiblichen Bewusstsein findet die Untersuchung des Lebendigen ihren Abschluss und holt zugleich ihren impliziten Ausgangspunkt wieder ein.

Auf welche Weise kann die Erfahrung des Lebendigen nun aber konkret beschrieben werden? Das Verhalten, so sollte deutlich geworden sein, ist weder «Ding» noch «Hülle eines reinen Bewusstseins⁵⁹». Wäre es so, müsste sich die Erfahrung des Anderen als Mitlebendigem entweder als Illusion erweisen, was im Vorwurf des Anthropomorphismus durch-

56 Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, op. cit., S. 189 ff.

57 *Ibid.*, S. 199.

58 Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, op. cit., S. 71.

59 Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 143.

scheint, der die Wahrnehmung des Lebendigen als Projektion unserer menschlichen Kategorien in die Natur interpretiert; oder sie könnte nur noch im Sinne eines Analogieschlusses gedacht werden. Beide Argumente verfangen sich jedoch in einem Zirkel: «Jede ‹Projektionstheorie›, sei sie empiristisch oder intellektualistisch, setzt voraus, was sie erklären möchte, da wir unsere Gefühle nur dann in das sichtbare Verhalten des Tieres projizieren können, wenn etwas an diesem Verhalten uns diesen Schluss nahelegt⁶⁰». Merleau-Pontys Lösung des Fremdwahrnehmungsproblems, die als Grundlage und Voraussetzung seiner Theorie des Lebendigen verstanden werden kann, haben wir oben mit der Einführung des Strukturbegriffs bereits vorweggenommen. Ausgangspunkt seines Gedankengangs ist die Erkenntnis, dass jeder Versuch, die Erfahrung fremden Verhaltens zu beschreiben, zum Scheitern verurteilt ist, wenn implizit eine dualistische Ontologie vorausgesetzt wird⁶¹. In einem solchen Modell, das auf der Alternative von Subjekt und Objekt, Für-sich und An-sich beruht, hat Lebendiges keinen Platz. Mit Hilfe des Struktur- bzw. Gestaltbegriffs will Merleau-Ponty diese Dualität unterlaufen⁶². Die Gestalt als unteilbares Ganzes, das sich in einem Verhältnis von Figur und Hintergrund artikuliert, erlaubt es, das Wahrnehmungsfeld als Geflecht von Beziehungen zu denken, aus dem sich diskontinuierliche Strukturen herauschälen.

Im Gegensatz zu den Ganzheiten der Dingwelt, deren faktisches Eingelassen-sein in ihre Umgebung sich in einer Indifferenz oder Trägheit gegenüber jener niederschlägt – physikalisch im Kräftegleichgewicht zwischen System und Systemumgebung ausgedrückt – ist die lebendige Gestalt, als eine Superstruktur zu verstehen, in der Organismus und Umwelt dialektisch verbunden sind. «Gestalt» im Falle des Lebendigen erweist sich als Ausdruck oder *Sichtbarkeit* einer Existenz⁶³. Der Leib des

60 *Ibid.*, S. 179. Eine aktuelle Form der Projektionstheorie findet sich in der *theory of mind*. Siehe Thomas Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan: eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010, S. 191.

61 Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 141 ff. bzw. Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, op. cit., S. 400 ff.

62 Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 143.

63 Zum Begriff des Ausdrucks vgl. *Ibid.*, S. 242 sowie S. 180, Fußnote 68. Zur

Anderen ebenso wie der des Tieres offenbart mir einen Verhaltensstil – eine charakteristische Weise, zur Welt zu sein, die von seinen Akten ablesbar ist⁶⁴. In seinem innerweltlichen Ausdruck bleibt mir das Lebendige jedoch zugleich wesentlich entzogen. Während die Transzendenz des Dings grundsätzlich «meiner Erkenntnis offensteht⁶⁵», auch wenn ich sie niemals erschöpfen kann, eignet dem Lebendigen – als einer sich transzendierenden Transzendenz – eine Unverfügbarkeit, welche wir oben auch mit dem Begriff der Normativität bezeichnet haben. Das Sich-Entziehen des Lebewesens ist nichts anderes als die Konfrontation mit einer fremden Weise, zur Welt zu sein, einer gelebten Haltung zu den Dingen, die ich zwar nachvollziehen, nie aber in der Aktualität ihres Vollzuges selbst erleben kann⁶⁶. In diesem Sinne ist die Erfahrung des Anderen auch immer zugleich mit dem Fremdwerden meiner eigenen Welt verbunden: «Um den wahrgenommenen Leib herum bildet sich ein Wirbel, von dem meine Welt angezogen und gleichsam angesaugt wird⁶⁷».

Dieser leibliche Mitvollzug ist nur einem Beobachter möglich, der selbst in die Welt engagiert ist. Allein ein in seiner Welt- und Selbsterkenntnis prinzipiell beschränktes Bewusstsein kann den Anderen und das Tier als Zur-Welt-Sein erfahren, weil sich nur einem solchen Bewusstsein Zonen in der Welt offenbaren können, über die es nicht verfügt⁶⁸. Das Bewusstsein des Lebendigen ist notwendig ein lebendiges Bewusstsein.

III.2 Die Apriorität des Lebensbegriffs

Die Erfahrung von Lebendigem muss wesentlich als ereignishaft verstanden werden. Was Lebendigkeit bedeutet, kann ich nur am eigenen Leib und in Konfrontation mit dem lebendigen Anderen erfahren. Keinesfalls

Sichtbarkeit des Verhaltens: S. 256.

64 Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, op. cit., S. 402.

65 Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 217.

66 Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, op. cit., S. 492.

67 *Ibid.*, S. 405.

68 *Ibid.*, S. 404 f.

handelt es sich um eine *Idee*, die wir in die Phänomene hineinlegen oder mit Hilfe derer wir diese konstituieren⁶⁹. Dies bedeutet nun allerdings im Gegenzug nicht, dass Lebendigkeit ein empirischer Begriff im Sinne einer Abstraktion bestimmter Eigenschaften vom sinnlich Gegebenen wäre⁷⁰. Diesseits von Induktion und projektiver Konstitution durch ein universales Bewusstsein muss die Erfahrung des Lebendigen als spontane Auffassung von etwas als Ausdrucksphänomen beschrieben werden.

Diese Einsicht ermöglicht es auch, den Geltungsanspruch einer phänomenologischen Beschreibung der Lebendigkeit hinsichtlich biologischer Definitionsversuche zu klären. Eine «Phänomenologie des Lebendigen» will nicht in Konkurrenz zu den Untersuchungen der Biologie treten. Sie will diese vielmehr transzendentalphilosophisch absichern, indem sie auf die Grenzen ihrer Methode hinweist. Wenn die Biologie Lebendiges untersucht, rekurriert sie immer schon auf ein Vorverständnis, das sie selbst nicht mehr reflexiv einholen kann. Genuin biologische Kriterien des Lebendigen wie Ordnung, Reaktionsverhalten, Reproduktion oder Wachstum⁷¹ sind erst vor dem Hintergrund eines Verständnisses von Lebendigkeit im Sinne eines normativen Umweltbezuges, als Charakteristika von Lebewesen zu verstehen. Isoliert genommen, stehen die genannten Eigenschaften in keinerlei Bezug zur Lebendigkeit. Im Gegenteil lassen sich Entsprechungen problemlos auch bei unbelebten Systemen finden⁷². Der Phänomenologie geht es um die Auslegung dieses ursprünglichen Verständnisses von Lebendigkeit, das nicht in den Eigenschaften selbst,

69 Dem Intellektualismus wirft Merleau-Ponty vor, die Fremdwahrnehmung als Produkt der Konstitution eines universalen Bewusstseins zu denken: «Der Andere ist notgedrungen nur die Koordination einer Vielzahl von Erscheinungen der äußeren Erfahrung, die unter einen Begriff subsumiert werden, den man dem inneren Sinn entnimmt». Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 196.

70 Vgl. dazu auch Christian Martin, «Zur Logik des Lebensbegriffs», in: Peter Dabrock (Hrsg.), *Was ist Leben im Zeitalter seiner technischen Machbarkeit? Beiträge zur synthetischen Biologie*, Freiburg im Breisgau/München, Alber, 2011, S. 118 f.

71 Vgl. Neil A. Campbell/Jane B. Reece (Hrsg.), *Biologie*, Hallbergmoos, Pearson, 2009, S. 4.

72 Vgl. Christian Martin, «Zur Logik des Lebensbegriffs», op. cit., S. 123.

sondern nur in deren ganzheitlichem Zusammenhang – der Gestalt – zu finden ist. Merleau-Ponty spricht deshalb bezüglich des Fremdausdrucks auch von «unzerlegbare[n] Strukturen und in diesem Sinne Arten von Apriori⁷³».

Diese Überlegung zielt unmittelbar auf ein Neudenken der Apriorität ab⁷⁴. Das Apriori darf nicht als eine aller Erfahrung vorausliegende, reine Idee verstanden werden. Es handelt sich vielmehr um eine Struktur der Erfahrung, die sich nur *in* der Erfahrung, d. h. in der Begegnung von Subjekt und Welt entfaltet – eine immer schon materiale Struktur. Das Mannigfaltige der Sinnlichkeit ist je schon sinnhaft, Form und Materie sind im Ursprung nicht getrennt. Mit Scheler spricht Merleau-Ponty dann positiv von einem «materialen Apriori⁷⁵».

Die Apriorität des Lebensbegriffs ist nun aber nicht gleichbedeutend mit der Unfehlbarkeit seiner Zuschreibung⁷⁶. Der stets mögliche Irrtum in der konkreten Begegnung mit Lebendigem hingegen ist kein Argument gegen die Apriorität des Begriffs⁷⁷. Niemals weiß ich mit absoluter Sicherheit, ob ein gegebenes Objekt lebendig ist oder nicht. Die Horizonthaftigkeit der Wahrnehmung macht eine solche Sicherheit prinzipiell unmöglich. Andererseits ist gerade die ständige Präsenz dieser Alternative in meinem Wahrnehmungsfeld Beweis genug für die zentrale Stellung, die das Lebendige innerhalb unserer Welterfahrung einnimmt: Leben ist etwas, von dem wir ausgehen.

73 Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, op. cit., S. 197.

74 *Ibid.*, S. 196 f.

75 *Ibid.*, S. 197.

76 *Ibid.*, S. 180.

77 Bezüglich der Erfahrung des Lebendigen gilt genau das, was Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* hinsichtlich des Problems des Solipsismus bemerkt:

«Einsamkeit und Kommunikation können nicht die Gegensätze einer Alternative sein, sondern nur zwei Momente eines einzigen Phänomens, da denn doch faktisch der Andere für mich existiert» (Maurice Merleau-Ponty, *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, op. cit., S. 411).