

Zur Welt kommen

Politische Theorie mit Maurice Merleau-Ponty

*Michel Dormal**

Schlüsselwörter: Phänomenologie, Leib, Welt, Resonanz, Sartre, Arendt

Abstract: Der Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty war ein hochpolitischer Autor, der in der Politischen Theorie heute aber wenig präsent ist. Der Beitrag will zeigen, dass er gleichwohl fruchtbare Anregungen für gegenwärtige Debatten liefern kann. Dazu wird erstens sein Leib- und Weltbegriff auf die Problematik eines gefährdeten Wirklichkeitssinns bezogen. Zweitens wird gezeigt, dass Merleau-Pontys Denken den Dualismus von Identität und Differenz unterläuft und sich einem resonanzorientierten Politikverständnis annähert. Drittens ist seine zugleich narrative und transformative Konzeption des Verhältnisses von Freiheit und Geschichte geeignet, einen Kontrapunkt zu einseitig anfangs- und ereignisorientierten Auffassungen von Freiheit zu setzen. Neben Claude Lefort und Jean-Paul Sartre wird Merleau-Ponty dabei insbesondere auch mit Hannah Arendt ins Gespräch gebracht.

Abstract: Philosopher Maurice Merleau-Ponty was a highly political author. However, he is widely ignored in contemporary debates. It is argued that Political Theory can draw valuable insights from his work. His theory of perception and world can help us understand the ways in which the ‘sensus communis’ establishes a shared political reality as well as the dangers it encounters. His notion of a relational political interworld provides an alternative to theories that operate primarily in terms of identity and difference. Finally, his concept of history and freedom offers a way to think political action not as a radical event, but as embedded in a narrative which it transforms at the same time. Throughout the article, Merleau-Ponty is contrasted not only with Claude Lefort (his student) and Jean-Paul Sartre (his friend), but also with Hannah Arendt.

Der früh verstorbene französische Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) ist in der deutschsprachigen Politischen Theorie wenig bekannt.¹ Wohl weiß man, dass er der Lehrer Claude Leforts war. Dessen vielzitiertester Aufsatz zur „Frage der Demokratie“ schließt mit einem kryptischen Verweis auf Merleau-Ponty (vgl. Lefort 1990: 297). In der Literatur finden sich entsprechende kurze Erwähnungen. Merleau-Ponty habe die spezifische „Fragehaltung“ geprägt, die Lefort dann auf die Demokratie übertragen habe (Flü-

* Michel Dormal, RWTH Aachen
Kontakt: michel.dormal@ipw.rwth-aachen.de

1 Auf Französisch und Englisch liegen immerhin zwei Buchpublikationen vor, die ihn als politischen Theoretiker lesen (Revault d’Allonnes 2001; Coole 2013). Die politischen Kontexte betont auf Deutsch auch die philosophische Monographie von Faust (2007).

gel-Martinsen 2015: 112). Lefort sei „von Merleau-Pontys philosophischer Praxis beeindruckt“ gewesen (Marchart 2010: 122). Das ist sicherlich richtig. Doch erfährt man damit noch wenig über Merleau-Ponty selbst. Es gibt Autorinnen, die die These vertreten, Lefort habe Merleau-Ponty sogar irreführend rezipiert (vgl. Mazzocchi 2013; Gerçek 2017). Darauf wird zurückzukommen sein. Jedenfalls gibt es für die Politische Theorie hier nach wie vor einen eigenständigen Denker zu entdecken.

Merleau-Ponty war ein hochpolitischer Autor (vgl. Goyard-Fabre 1980). In den Jahren nach dem Krieg fühlte er sich dem Marxismus verbunden, gründete in Paris zusammen mit Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir die Zeitschrift *Les Temps Modernes* und verfasste dort etliche Kommentare zum Zeitgeschehen. Eine systematische politische Philosophie hat er nicht vorgelegt. Mit *Humanismus und Terror* und *Die Abenteuer der Dialektik* hat er aber zwei politische Streitschriften in Buchlänge verfasst – ersteres eine Verteidigung und letzteres eine ernüchterte Kritik des Kommunismus (Merleau-Ponty 1976 und 2008). Doch die in diesen Schriften behandelten Fragen, die vor allem das Verhältnis linker Intellektueller zur Sowjetunion bzw. zur Kommunistischen Partei betrafen und dann auch zum Bruch mit Sartre führten, wirken heute sperrig. Die philosophischen Schriften, die von der Wahrnehmung, dem Leib oder der Malerei handeln, lassen dagegen auf den ersten Blick keine politische Relevanz vermuten. Zumal in Deutschland, wo die Phänomenologie als wenig politisch galt, glaubte man daher lange, Merleau-Ponty der Kognitionsphilosophie oder der Ästhetik überlassen zu können (vgl. Schnell 2000: 65).

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass eine Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty auch heute fruchtbare Anregungen für die Politische Theorie liefern kann. Dieses Potenzial sehe ich im Leib- und Weltbegriff (1.), in einem Politikverständnis, das den Dualismus von Identität und Differenz hinter sich lassen will (2.) sowie in einer narrativen, transformativen Konzeption des Verhältnisses von Freiheit und Geschichte (3.). Neben Lefort wird Merleau-Ponty dazu insbesondere auch mit Hannah Arendt ins Gespräch gebracht. Eine systematische Rekonstruktion, die dem Autor und seinem Werk in Gänze gerecht würde, kann hier nicht geleistet werden. Es muss bei selektiven Deutungen und Aktualisierungen bleiben. Das heißt auch, am Ende *mit* Merleau-Ponty Gedanken zu finden, die so nicht die seinen waren. Doch was könnte besser zu einem Autor passen, der den Denkprozess selbst als Verflechtung schildert: „In der Erfahrung des Dialogs konstituiert sich zwischen mir und dem Anderen ein gemeinsamer Boden, mein Denken und seines bilden ein einziges Geflecht [...]. Im gegenwärtigen Dialog werde ich von mir selbst befreit“ (Merleau-Ponty 2010: 406).

1. Grundlegungen: Leib, Welt und Wirklichkeit

1.1 Die leibliche Wahrnehmung

Ausgangspunkt von Merleau-Pontys Denken ist die leibliche Wahrnehmung. Direkt nach dem Krieg erscheint sein Hauptwerk, die *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Merleau-Ponty 2010). Ein Vortrag, den er 1946 vor der Französischen Gesellschaft für Philosophie hält, trägt den Titel „Das Primat der Wahrnehmung“, was ihm in der Diskussion den Vorwurf einbringt, „den gewöhnlichen Sinn dessen um[zukehren], was wir Philosophie nennen“ (Merleau-Ponty 2016: 55). In der Tat liegt hier eine Verkehrung vor. Sein Den-

ken will nicht in andere Sphären vordringen als die vorphilosophische Erfahrung: „Es gibt nichts Tieferes als die Erfahrung [...]. Die Philosophie [...] ist kein ‚höherer Standpunkt‘, von dem aus man alle lokalen Ansichten überblicken könnte“ (Merleau-Ponty 2013: 30). Ein solches Denken operiert nicht im „Überflug“ (Merleau-Ponty 2003: 277). Nicht den einsamen Höhen des Denkens (die bei aller Abwendung von der traditionellen Metaphysik auch noch Heidegger in seiner Berghütte zum Ideal hatte) gilt hier das Interesse, sondern der „Mitte“, der „Zwischenwelt“ und dem „Dämmerlicht“ (Merleau-Ponty 2004: 216 und 2008: 242 f.). Immer wieder kommt er bevorzugt auf das Vorläufige, Reversible, Vermittelnde und bloß Wahrscheinliche zurück.

Das ursprüngliche Zwischenphänomen ist der wahrnehmende Leib selbst. Von Natur aus zu uns gehörend, gehört er stets auch der Welt an. Wahrnehmung ist daher nicht so zu verstehen, als würde sie im Geiste des Einzelnen anfangen und enden.² Sie besteht vielmehr in einer Begegnung mit der Welt: „Das Subjekt der Wahrnehmung ist kein absolutes Denken; es fungiert in der Ausführung eines seit unserer Geburt zwischen dem Leib und der Welt, zwischen uns selbst und unserem Leib geschlossenen Paktes. Dieses Subjekt ist gleichsam eine fortwährende Geburt“ (Merleau-Ponty 2003: 103). Die Metapher der Geburt ist hier, anders als bei Hannah Arendt, wo sie zeitbezogen ist und auf die Möglichkeit des Neuen verweist (vgl. Abschnitt 3), ganz wörtlich als ein fortlaufendes Zur-Welt-Kommen mittels des Leibes gemeint. Als leibliche Wesen sind wir immer schon in die Welt versetzt, mit ihr in Kontakt und für sie offen. Der „Leib ist nicht einfach ein Gegenstand unter all den anderen Gegenständen, [...] er ist ein für alle anderen Gegenstände *empfindlicher* Gegenstand, der allen Tönen ihre Resonanz gibt, mit allen Farben mitschwingt und allen Worten durch die Art und Weise, in der er sie aufnimmt, ihre ursprüngliche Bedeutung verleiht“ (Merleau-Ponty 2010: 276, Hervorhebung im Original). Dieses Mitschwingen von Leib und Welt – das aktuell in der Resonanztheorie Hartmut Rosas prominent aufgegriffen wird (vgl. Abschnitt 2.2) – ist weder nur subjektive Tätigkeit noch bloß passives Registrieren von Äußerlichem. Es lässt sich gar nicht in dieser Weise fassen, sondern es ist die spezifische Existenzweise eines Subjekts, das „zur Welt ist“, sich der Welt „hingibt“ (Merleau-Ponty 2010: 7, Fußnote d).

Wahrnehmung ist Teilhabe an einem bestimmten „Stil“ der Welt (Merleau-Ponty 2010: 249 und 378). Ein banales Beispiel dafür ist, dass Farben uns in diese oder jene Stimmung versetzen, wir Rot und Grün etwa als „Konkretionen von Frieden oder Gewalt“ erleben (Merleau-Ponty 2010: 248), oder das deutsche Wort „hart“ in uns „eine Art Starre in Rücken und Hals“ erzeugt (Merleau-Ponty 2010: 275). Ein politisch schon bedeutsameres Beispiel wäre, Charles Taylor und Hubert Dreyfus (2016: 219) folgend, die unmittelbare Assoziation des aufrechten Ganges mit Vorstellungen der Würde. Das ist kein naiver Naturalismus. Zu welchen Anteilen natürliche Dispositionen und/oder Lernprozesse am Werk sind, ist für Merleau-Ponty aber keine vorrangige Frage. Was er Leib nennt, geht nicht im medizinisch naturalisierten Körper auf, so wie auch der Sinn gesprochener Rede sich nicht in der Modulation von Schallwellen erschöpft, ohne jedoch streng davon gelöst zu sein (Wer etwa in Deutschland das Radio einschaltet und eine jener Sendungen hört, in denen evangelische Geistliche ihre Gedanken teilen, erkennt dies bereits nach wenigen Sekunden, lange bevor man den Inhalt erfasst, an der charakteristischen Modulation

2 Die zeitgenössische Frontstellung ist eine doppelte: Erstens gegen einen Empirismus, der Wahrnehmung als Abbild des Äußerlichen im Inneren versteht, und zweitens gegen einen Idealismus, der die Welt als Produkt des Geistes, als Entäußerung des Inneren, begreift (vgl. dazu Dreyfus / Taylor 2016).

des Sprechens). Leib, das ist der Ort, an dem wir in Kontakt mit einem polymorphen, rohen Sinn stehen, der der Scheidung von Natur und Kultur vorausgeht.³

Die vorwissenschaftliche Wahrnehmung hat es dabei weniger mit isolierbaren Eigenschaften zu tun als mit Feldern und Gestalten. Fasziniert war Merleau-Ponty von der Entdeckung der modernen Malerei, „daß es keine an sich sichtbaren Linien gibt, daß weder der Umriß des Apfels noch die Begrenzung des Ackers oder der Wiese hier oder dort sind, daß sie sich immer diesseits oder jenseits des betrachteten Punktes befinden, immer zwischen oder hinter dem, was man fixiert“ (Merleau-Ponty 2003: 307). Der Blick ‚wandert‘. Ich erfasse eine Gesamtheit von Kontrasten, Vordergründen und Hintergründen, indem ich eine bestimmte Distanz und Haltung einnehme, mich auf sie zu- oder von ihnen wegbewege. Anders gesagt: Wahrnehmung ist immer situiert und daher unweigerlich perspektivisch. Ihr Gegenstand gibt sich als die „endlose Summe einer unbestimmten Reihe von perspektivischen Ansichten, von denen sich jede auf ihn bezieht und keine ihn erschöpft“ (Merleau-Ponty 2016: 33). Perspektivismus bedeutet aber nicht, dass wir in unser subjektives Gesichtsfeld eingeschlossen wären. Die perspektivische Verzerrung stellt uns nicht die Wirklichkeit, sondern ganz im Gegenteil, nur „um diesen Preis“ ist uns Wirklichkeit überhaupt gegeben (ebd.). Insofern die Wahrnehmung leiblich ist und der Leib nicht nur für uns ist, sondern auch zur Welt gehört, ist jede perspektivische Wahrnehmung immer *auch* schon eine „Bewegung, die uns über die Subjektivität hinausträgt, die uns vor aller Wissenschaft und vor aller Verifikation in einer Welt begründet“ (Merleau-Ponty 2010: 395). Dieser Vorrang der Welt ist in der Formulierung zusammengefasst, dass unsere unterschiedlichen Perspektiven „im Ding selbst sich versammeln“ (Merleau-Ponty 2010: 404) – und nicht etwa verschiedene Ansichten der Dinge in unserem Kopf. Natürlich können wir uns täuschen. Es gibt Trugbilder und Halluzinationen. Aber diese Erfahrung ist uns nur verständlich, weil wir je schon in der Wirklichkeit verankert sind und in allen Akten ein pragmatisches „Ich vertraue der Welt“ voraussetzen (Merleau-Ponty 2010: 345 und 396).

1.2 Gefährdeter Wirklichkeitssinn

Was macht diese Überlegungen politisch relevant? Einige Überlegungen Arendts sind hier hilfreich. Die leibliche Wahrnehmung, so wurde gesagt, ist das ursprüngliche Zwischenphänomen – ein fortlaufendes Zur-Welt-Kommen. Insofern Politik für Arendt die „Sorge um die Welt“ (Arendt 1993: 24) ist, ist hier also eine grundlegende Beziehung zu vermuten.⁴ Um uns um die Welt zu sorgen, müssen wir sie zunächst als etwas wahrnehmen, das uns gleichermaßen gegeben ist. An einer oft zitierten Stelle schreibt Arendt, es sei die Erfahrung, dass andere Menschen „ein Selbes“ aus einer anderen Perspektive sehen, die uns der Wirklichkeit versichert (Arendt 2007b: 72). Doch was ist das für eine Er-

3 Es gibt hier eine Nähe zu Adorno (2003: 227), der das „Hinzutretende“ als „Rudiment einer Phase, in der der Dualismus des Extra- und Intramentalen noch nicht durchaus verfestigt war“ beschreibt. Für Adorno ist das ein verstümmeltes Echo des im Zivilisationsprozess Verdrängten. Für Merleau-Ponty handelt es sich schlicht um den Hintergrund unseres Alltags.

4 Ich übergehe die Problematik, dass für Arendt Welt meist die Gesamtheit der menschlichen Herstellungen und Bezüge meint, bei Merleau-Ponty aber zudem auch die Naturdinge umfasst. Sicherlich hätte dieser Unterschied Implikationen etwa für die Ökologiefraße (mit Bezug auf Arendt vgl. Weißpflug 2019: 245 f.).

fahrung? Was ist das für ein Sehen? In diesem Zusammenhang kommt Arendt immer wieder auf den „sensus communis“ zurück (etwa Arendt 1998: 59 und 2007a: 140). Mit diesem Begriff bezeichnet sie im Anschluss an Thomas von Aquin und Kant eine Art ‚sechsten Sinn‘, der unsere privaten fünf Einzelsinne in einer dauerhaften, gemeinsamen Wirklichkeit verankere. Die genaue Natur dieses Vermögens, das in der deutschen Übersetzung oft doppeldeutig Gemeinsinn heißt, bleibt aber dunkel. Klar ist jedoch: Es kann uns in fataler Weise abhandeln. Die totale Herrschaft namentlich „emanzipiert sich [...] von der Wirklichkeit, so wie sie uns in unseren fünf Sinnen gegeben ist“ und behauptet stattdessen eine verborgene, geheime Wirklichkeit, „die wahrzunehmen wir einen sechsten Sinn benötigen. Den sechsten Sinn vermittelt eben die Ideologie“ (Arendt 2006: 964). Diese Erfahrung einer faktischen Substitution durch Ideologie verleiht der Problematik des ‚sechsten Sinnes‘ und der „Weltereignis des Wirklichseins“ (Arendt 1998: 60) unmittelbar politische Brisanz.

Nichts anderes als diesen Welt-Sinn erschließen meines Erachtens Merleau-Pontys Beschreibungen der Wahrnehmung als fortgesetztes leibliches Zur-Welt-Kommen genauer.⁵ Der Rückgang auf Merleau-Ponty kann dabei helfen, einige Schwierigkeiten zu umschiffen, in die Arendt sich verstrickt. So deutet sie an einer Stelle an, dass erst „die Gemeinschaft unter Menschen einen Gemeinsinn hervorbringt“ (Arendt 2007a: 143). Letzterer würde also im Kern durch Sozialisation erworben. So wird Arendt wohl auch zumeist rezipiert. Im Spätwerk heißt es jedoch irritierenderweise: „der Gemeinsinn [...] und die Wirklichkeitsempfindung gehören zu unserer biologischen Ausstattung“ (Arendt 1998: 61), sie sollen also umgedreht unserem Inneren entstammen. Beides steht unvermittelt nebeneinander und die Frage, ob „common sense a given faculty or a socio-cultural achievement“ ist, wurde sogar als eines der „most hotly debated issues“ der Arendt-Forschung bezeichnet (Borren 2013: 225 f.). Mit Merleau-Ponty lässt sich dieser Dualismus entschärfen, insofern der Leib beiden Bereichen angehört. Wenn Wahrnehmung leibliche Teilhabe an einem Stil der Welt ist, kann ich meine eigene Gegebenheit gar nicht ohne den Kontakt mit der Wirklichkeit einer Welt verständlich machen. Leibliche Menschen kennen und erfahren sich selbst daher immer schon nur in der Welt: „Nicht ist das Weltbewußtsein gegründet auf das Selbstbewusstsein, sondern beide sind gleichursprünglich“ (Merleau-Ponty 2010: 346). Bernhard Waldenfels hat dieses Argument aufgegriffen und systematisiert. Das Empfinden ist demnach nicht reine Innerlichkeit, sondern auch ein „Mitempfinden“, das Handeln ist ein „Ineinandergreifen von eigenem und fremdem Tun“, das Sprechen „entfaltet sich im Hören und Antworten“ (Waldenfels 2000a: 288 f. und 291). Auch das innere Zwiegespräch mit sich selbst, das „Zwei in Einem“, das Arendt (1998: 179) in erster Linie als Tätigkeit des einsamen Denkens charakterisiert, wäre dann vielmehr Echo dieses allgemeineren Fremdbezugs im Selbstbezug. Dieser Fremdbezug ist kein Verlustgeschäft. Was das Subjekt an Souveränitätstiteln einbüßt, erhält es an Leihgaben von der Welt zurück. Eben diesem Verhältnis der Gleichursprünglichkeit entspringt der Wirklichkeitssinn. Die Stiftung eines Realitätsbezugs nicht durch

5 Arendt selbst berichtet 1972 in einem Brief an Heidegger, sie lese gerade zum ersten Mal ausführlich Merleau-Ponty, den sie „viel besser und interessanter als Sartre“ finde (Arendt / Heidegger 1998: 225). Sie zitiert ihn in ihrem letzten Buch in Zusammenhang mit dem Problem des Wirklichkeitssinns: „Merleau-Pontys Einwand gegen Descartes trifft ins Schwarze: ‚Die Wahrnehmung auf den Gedanken des Wahrnehmens reduzieren ... heißt eine Versicherung gegen den Zweifel abschließen, die mehr kostet als der Verlust, vor dem sie uns bewahren soll: denn es heißt ... zu einer Art der Gewißheit übergehen, die uns das ‚es gibt‘ der Welt nie wiederbringt““ (Arendt 1998: 58); vgl. Merleau-Ponty (2004: 58).

eine innere Natur, sondern durch eine verbürgende Begegnung mit dem Anderen ergreift hier das Subjekt und seinen Leib selbst.⁶

Der Verlust des Wirklichkeitssinns wurzelt dann nicht so sehr in einem falschen Bild der Wirklichkeit oder einer unzutreffenden Wahrnehmung als in spezifischen (Zer-)Störungen dieser Relation der Gleichursprünglichkeit. Zugespitzt ist das der Fall, wo die Welt gegenüber den Menschen sich dem Kontakt entzieht, ihr Stil radikal unkenntlich und unzugänglich wird, wie in den Geschichten Kafkas – die Arendt als Allegorie totaler Herrschaft liest (vgl. Weißpflug 2019: 135). Zerstört wird diese Relation auch, wo der Leib fixiert und von der Möglichkeit abgeschnitten wird, einen eigenen Standpunkt einzunehmen, um den Gestalten der Welt in „sie erkundenden Bewegungen“ (Merleau-Ponty 2010: 345) zu begegnen, so dass sich etwa für den Lagerinsassen die Wahrnehmung in jene Sequenz isolierter, nackter Sinnesdaten auflöst, die sie Merleau-Ponty zufolge normalerweise gerade nicht ist. In beiden Fällen breitet sich ein Gefühl der Unwirklichkeit aus. Merleau-Ponty selbst hat derartige praktische Gefährdungen nicht systematisch beleuchtet. Klar ist aber auch für ihn, dass der Wirklichkeitssinn uns abhandenkommen kann. So schreibt er an einer Stelle, dass „wir zu sehen, zu hören und überhaupt zu empfinden verlernt haben“, weil „unsere Erfahrung verschoben“ ist (Merleau-Ponty 2010: 268).

Heute treibt uns in diesem Zusammenhang eine andere, diffusere Gefahr um. Der Verweis auf die Debatte rund um „Postfaktizität“ (Hendricks / Vestergaard 2017) drängt sich auf. Problematisch dabei ist nicht so sehr eine politisch tendenziöse Wahrnehmung als der langfristige Effekt eines Weltverhältnisses, bei dem alle Seiten andere unliebsame Perspektiven unter den Generalverdacht der Fälschung stellen, gerade so, als wäre der böse Dämon Descartes' in die Politik gefahren. Populisten etwa verbreiten zwar bisweilen auch ‚Fake News‘, in erster Linie aber werfen sie genau dies allen anderen vor. Der naive szientistische Objektivismus etwa von Teilen der „March for Science“-Bewegung spielt dem auf der Gegenseite unfreiwillig in die Hände (vgl. Hähnlein 2017) – insofern es keinen nicht-perspektivischen Zugang zur Wirklichkeit gibt, lässt sich der Vorwurf der Parteilichkeit immer zurückspiegeln, bis er zuletzt das Vertrauen in die Welt selbst ergreift. In der Konsequenz erodiert auch hier das Grundvertrauen, dass es zwar „nicht Wahrheit, wohl aber Wirklichkeit“ gibt (Merleau-Ponty 2010: 396). Anders als in der totalen Herrschaft wird die Beziehung zwischen Selbst und Welt nicht gewaltsam unterbrochen, sondern nur auf merkwürdige Weise verdreht: Aber auch ohne eine der totalitären Situation vergleichbare Ideologisierung scheinen unsere Sinne uns in keiner festen gemeinsamen Realität mehr zu verankern. Zweifellos hat das Phänomen noch andere Facetten und die Rolle des Leibes ist hier weniger klar – wenngleich die kulturkritische These naheliegt, dass eine diffuse Verarmung leiblicher Welterfahrung infolge des Einflusses von Smartphones, Sprachassistenten etc. hier strukturell begünstigend wirkt. In jedem Fall ist frappierend, wie sich in der Folge eben jener Dualismus von Objektivismus und Innerlichkeit, gegen den Merleau-Ponty konzeptionell angeschrieben hat, in der Praxis restituiert. Je nachdem, wie es sich gerade anbietet, wird dieser Dualismus dann nach der einen oder anderen Seite aufgelöst. Je nach Opportunität beansprucht man alternative Fakten, also eine von keiner Erfahrung getrübe subjektive Konstruierbarkeit der Welt, oder denunziert

6 Eine analoge phänomenologische Deutung von Arendts Begriff des Gemeinsinns schlägt auch Borren (2013) vor. Arendt (1998: 42) selbst hält jedoch an vielen Stellen an den Dualismen Geist/Leib und Denken/Welt fest. Vgl. dazu auch Flynn (1984).

die Darstellung der Gegenseite als Fälschung, beruft sich also seinerseits auf eine privilegierte Kenntnis des Objektiven: „Die Philosophie des reinen Objekts und des reinen Subjekts sind gleichermaßen terroristisch“ (Merleau-Ponty 2008: 118). Verloren geht dabei der Sinn dafür, dass die „Welt ein System mit mehreren Eingängen ist“ (Merleau-Ponty 2008: 29).

2. Begegnungen: Die Welt der Anderen

2.1 Von der Wahrnehmung zur Politik

Die Wahrnehmungsproblematik hat also eine politische Hintergrunddimension. Dabei belässt Merleau-Ponty es aber nicht. Vielmehr sieht er eine weitergehende Parallele zwischen der Zwischenstellung des Leibes und jener der Politik. So spricht er von einer „Landschaft der [politischen] Praxis“, in die wir „ebenso“ situiert sind, wie wir es mittels des Leibes im alltäglichen Raum sind (Merleau-Ponty 2008: 241). Der Leib wie die Politik entziehen sich dem Subjekt-Objekt-Dualismus. Die angemessene Beschreibung der politischen Zwischenwelt findet Merleau-Ponty bei niemand geringerem als Machiavelli. Letzter ist für ihn der Vertreter eines wohlverstandenen „Humanismus“, der nicht von abstrakten Prinzipien ausgeht, sondern „dem Umgang der Menschen miteinander und der zwischen ihnen vorgenommenen Konstitution einer gemeinsamen Situation und Geschichte als einem Problem entgegentritt“ (Merleau-Ponty 2013: 330 f.).

Politik hat es demnach mit dem zu tun, was zwischen den Menschen liegt und sie noch da verbindet, wo es trennt. Im „Kampf selbst“ finde Machiavelli „noch etwas anderes als den Widerstreit“, nämlich den anderen Menschen, dessen Meinung und Handeln unabweislich Bestandteil meiner eigenen Situation werden (Merleau-Ponty 2013: 312). Politische Macht ist dann keine bloße Gewalt oder Kraft, die Gehorsam erzeugt. Sie ist abhängig von der Anerkennung und Reaktion, die andere ihr entgegenbringen. Der Ort ihres Erscheinens liegt notwendigerweise außer ihr selbst: „So wie Spiegel, die man im Kreis aufstellt, eine kleine Flamme in eine ganze Zauberwelt verwandeln, so nehmen auch die Handlungen der Macht [...] eine andere Gestalt an, und die Spiegelungen dieser Spiegelungen schaffen einen Anschein, welcher der eigentliche Ort“ ist (Merleau-Ponty 2013: 319). Politische Macht kann ihr eigenes Bild nicht kontrollieren. Hier existieren Ähnlichkeiten zu Arendts nicht-instrumentellem Machtbegriff, der allerdings häufig stärker zivilgesellschaftlich rezipiert wird. Fraglos wäre Merleau-Ponty mit Arendt einverstanden, dass „kein Mensch, wenn er handelt, wirklich weiß, was er tut“ (Arendt 2007b: 297). Aber wir müssen das Risiko tragen. Dazu heißt es an anderer Stelle auch: „Wie Diderot vom Schauspieler auf der Bühne, so behaupten wir von jedem Menschen, der eine Rolle zu spielen bereit ist, daß er ein ‚großartiges Phantom‘ um sich herum trage, in dem er fortan verborgen sei, und daß er für seine Figur verantwortlich sei, auch wenn er darin nicht das erkenne, was er sein wollte“ (Merleau-Ponty 1976: 26).⁷ Der Sinn der Politik bleibt zwischen den Menschen aufgestellt und wird dort fortlaufend transformiert. Die eigentliche Tugend des Fürsten liegt für Machiavelli dieser Lesart zufolge daher nicht

7 Auch bei Arendt finden sich verwandte Metaphern: „Die Bühne des Theaters ahmt in der Tat die Bühne der Welt nach“ (Arendt 2007b: 233).

im Erreichen seiner Ziele um jeden Preis, denn auch seine Pläne können und werden oft scheitern, sondern in der Fähigkeit, mittels einer „Beziehung zum Anderen“ zu regieren (Merleau-Ponty 2013: 321). Diese Beziehung ist nie vollkommen verfügbar. Für ihre Stiftung und Gestaltung trotzdem öffentlich Verantwortung zu übernehmen – das ist eben Politik. Aber jeder Versuch, diese Zwischenwelt entweder auf den Willen und die guten Absichten der Einzelnen oder auf ein objektives Fundament zu reduzieren, tut ihrem Eigensinn Gewalt an.

Das eigensinnige Politikverständnis, das in den Anmerkungen zu Machiavelli greifbar wird, erklärt in gewisser Weise die teils apologetische Position, die Merleau-Ponty in seiner politisch fragwürdigsten Schrift, nämlich *Humanismus und Terror* aus dem Jahr 1947, gegenüber der Sowjetunion glauben zu müssen. Er nennt durchaus etliche problematische Züge der sowjetischen Entwicklung beim Namen. Trotzdem verweigert er auf irritierende Weise ein klares Urteil. Offenkundig dachte er, so das Politische, das notwendigerweise „unrein“ ist (Merleau-Ponty 1976: 26), insofern dabei die undurchsichtige Beziehung zum Anderen im Spiel ist, gegen äußerliche Letztbegründungen zu verteidigen. Gegen die doppelten Standards eines abstrakten Liberalismus soll, bei allen empirischen Fehlentwicklungen, der Eigensinn und die Offenheit des – hier: kommunistischen – Handelns seine Chance erhalten. Nur so erschließt sich der seltsame Schluss des Buches, der die „Erfahrung des Anderen [...] inmitten der Diskussion selbst“ anmahnt (Merleau-Ponty 1976: 237). Merleau-Ponty glaubte, inmitten des beginnenden Kalten Krieges für diese Diskussion einen Ort offenhalten zu müssen. Wenige Jahre später revidierte er seine Einschätzung. Äquidistanz hält er nun nicht mehr für möglich. Der liberale Parlamentarismus selbst garantiere vielmehr als „einzig bekannte Einrichtung“ erst die gewünschte freie Diskussion und Erfahrung, indem nur hier jede Aktion sich „dem Urteil einer Opposition“ stellen muss (Merleau-Ponty 2008: 273). Die Entfaltung des Eigensinns des politischen Zwischenbereichs ist also nicht voraussetzungslos. Der Marxismus kann diese Voraussetzungen aber weder bieten noch überhaupt angemessen denken.⁸

Der Parallelismus zwischen der Zwischenstellung des Leibes und jener der Politik ist bei Merleau-Ponty aber mehr als nur eine äußerliche Analogie. Seine Theorie der Wahrnehmung selbst enthält bereits eine Art Modell einer politischen Theorie (ähnlich Revault d'Allonnes 2001: 73). Explizit heißt es, dass wir die intersubjektive „Kommunikation“ mit dem „Anderen“ in derselben Weise begreifen sollten, „wie wir [es] schon bezüglich der individuellen Wahrnehmung gelernt“ haben – nämlich dergestalt, dass unsere „perspektivischen Ansichten [...] sich ineinander schieben und im Ding selbst versammeln“ (Merleau-Ponty 2010: 404). Die Sammlung pluraler Perspektiven im weltlichen Zwischenraum: Das ist nicht nur der kognitive Hintergrund von Politik, sondern überhaupt eine zentrale Aufgabe politischer Ordnung und Öffentlichkeit. Diese innere Verbindung betont auch Claude Lefort, wenn er in gleichsam pragmatistischer Umkehrung der traditionellen philosophischen Hierarchie mit Verweis auf Merleau-Ponty hervorhebt, wie viel bereits „die Philosophie der demokratischen Erfahrung verdankt“ (Lefort 1990: 297). Die Notwendigkeit, verschiedene Perspektiven auf die Welt mit einer gemeinsamen Verantwortung und Teilhabe an dieser Welt zu verbinden, unterscheidet Politik deutlich von an-

8 Von da an plädierte Merleau-Ponty (2013: 453) für einen linken Reformismus, ohne seinen Frieden mit dem Kapitalismus zu machen. Wie reformistisch er war, ist in Frankreich umstritten: Während Corcuff (2009a; 2009b) ihn gegen die staatstragende Linke für eine radikale Politik beansprucht, insistiert der Philosoph und frühere Bildungsminister Peillon (2009) auf den republikanischen Momenten.

deren Bereichen wie etwa der Wirtschaft, deren formaler Tauschzusammenhang mit der „Komödie eines Solipsismus zu vielen“ (Merleau-Ponty 2010: 411) ohne weiteres zu-rechtkommt.

Was gewinnt man, wenn man die Phänomenologie der Wahrnehmung als Modell einer Politischen Theorie liest? Zunächst: Eine mittlere Argumentationsebene, bei der es nicht wie bei Platon oder neueren Epistokraten (Brennan 2016) um eine qualitativ bessere Wahrnehmung geht, sondern um eine „Verkettung von Perspektiven“ (Merleau-Ponty 2010: 385), darum dass „meine Erfahrungen von der Welt sich der einzigen Welt selbst“ einfügen und dabei immer schon den leeren Platz *anderer* möglicher Erfahrungen und Standpunkte vorzeichnen (Merleau-Ponty 2010: 380). So wie mein Blick auf die Vorderseite der Hügelkette auch die Ansicht der Rückseite unmittelbar da sein lässt, wenn auch als aktuell nicht eingenommene Sicht, so verweist auch im Politischen das jeweils für mich Sichtbare – die Arbeiterklasse, die Revolution, das parlamentarische Schauspiel – stillschweigend auf alle anderen Standpunkte, von denen her man es sehen kann. Zu Recht sieht Philippe Corcuff (2009a), über die politische Aktualität Merleau-Pontys für die Linke nachdenkend, in Abgrenzung zum Linkspopulismus hier eine wichtige Lektion in Sachen Pluralismus. Eine mittlere Ebene, das meint spiegelbildlich aber auch: Zwar kann keine einzelne Perspektive einen übergeordneten Stellenwert beanspruchen, aber das ironische Spiel konkurrierender Vokabulare ist trotzdem nicht alles, was bleibt – wie es etwa Richard Rorty suggeriert, der meint: „Antwort auf eine Neubeschreibung kann nur eine neue Neubeschreibung der Neubeschreibung sein“ (Rorty 1992: 138). Dem wäre mit Merleau-Ponty zu entgegnen, dass unsere Beziehungen nicht im „Zusammentreffen zweier Für-Sich, sondern in der gegenseitigen Verzahnung zweier Erfahrungen bestehen, die ohne jemals zur Deckung zu kommen, doch von einer einzigen Welt abhängig sind“ (Merleau-Ponty 2008: 242). Politik ist dezidiert intersubjektiv. Aber sie löst sich nicht konstruktivistisch auf, falls damit gemeint ist, dass die Welt mehr oder weniger willkürlich *in* den Köpfen der Subjekte konstituiert wird. Erfahrungen und Urteile bleiben plural und perspektivisch, aber sie sind nicht beliebig, sondern stehen in Kontakt mit der gemeinsamen Wirklichkeit, die erfahren und beurteilt wird. Hubert Dreyfus und Charles Taylor verdeutlichen dies im Anschluss an Merleau-Ponty am Beispiel des Frauenwahlrechts: Die früher völlig selbstverständliche Ansicht, Frauen seien von Natur aus nicht für die Politik geeignet, wurde durch die Erfahrung derart widerlegt, dass diese Sichtweise heute keine mehr ist, die man noch einnehmen kann, ohne die Wirklichkeit selbst in Frage zu stellen (vgl. Dreyfus / Taylor 2016: 301). Trotzdem ist die Vielfalt der verbleibenden möglichen Perspektiven auf Politik wie auf Geschlecht damit in keiner Weise vereinheitlicht.

Eine mittlere Ebene, das ist, wie Bernhard Waldenfels die Intention Merleau-Pontys in Abgrenzung zu Habermas zusammenfasst, nichts weniger als der Versuch, „eine Universalität zu denken ohne Universalisierung, ohne den Druck zu einem Allgemeinen hin“ (Waldenfels 2000a: 107). Der Absicht nach kommt dies dem nahe, was Arendt ihrerseits der Einbildungskraft einzuschreiben versucht. Da sie sich dabei an Kant und seinen Begriff der ‚erweiterten Denkungsart‘ hält, scheint Arendt hier aber eher ein subjektives Geistesvermögen vorzuschweben. In einer erstaunlich verwandten Überlegung hat zwar auch Merleau-Ponty ähnliches bereits 1945 angedeutet: Plausibel wäre Kant dann, wenn „die verborgene Kunst der Einbildungskraft [...] nicht nur das ästhetische Urteil, sondern [...] ebenso die Einheit zwischen Bewusstsein und Bewusstsein im Plural“ begründen könnte (Merleau-Ponty 2010: 14 f.). Diesen Weg verfolgt er aber dann nicht weiter. Die

Universalität hat ihre Wurzeln bei ihm letztlich weniger in einem subjektiven Vermögen, im Geiste den eigenen Standpunkt zu transzendieren (wie bei Kant und partiell bei Arendt), als darin, dass die Welt selbst, durch die Partikularismen ihrer Eingänge und Öffnungen hindurch, für uns bereits ein Gefüge an symbolischen Verweisen und untergründigen Verbindungen vorzeichnet. Damit sind wir im Herzen seines Verständnisses von Intersubjektivität und Politik angelangt.

2.2 Jenseits von Assoziation und Dissoziation

In den bisherigen Überlegungen wird bereits der inhaltliche Einfluss Merleau-Pontys auf Claude Lefort deutlich. Der Gedanke, dass es im relationalen Zwischenreich menschlicher Angelegenheiten keinen privilegierten Ort der Macht gibt, von dem aus sich alles überblicken und ordnen lässt, wird von Lefort genauso aufgegriffen wie die reformistische Wende zu einem „neuen Liberalismus“ (Merleau-Ponty 2008: 272). Lefort vertieft, was Merleau-Ponty nur andeutet, nämlich dass die Gesellschaft sich in der Demokratie eine Form gibt, in der gerade die Unbestimmtheit institutionalisiert wird. Allerdings gibt Lefort dieser Idee eine eigene Wendung. Er insistiert, dass es auch in der Demokratie eine Quasi-Repräsentation des Ganzen gibt, einen virtuellen Fixpunkt, wenngleich dieser faktisch nicht einnehmbar ist, die Repräsentation nie ganz gelingt. Bereits Leforts eigene Machiavelli-Interpretation unterstreicht dieses Moment, wenn es heißt, der Name des Fürsten stifte zugleich eine Ordnung und es sei Aufgabe des Imaginären, „de donner son identité à ce qui de soi n'en a pas“ (Lefort 1986: 424). Er beschreibt damit eine Dialektik von Identität und Differenz, von Einheit und Konflikt. Mit Marchart (2010: 35) lassen sich die zwei Pole dieser Dialektik auch als die „assoziative“ und „dissoziative“ Dimension des Politischen bezeichnen.

Diese Figur einer „absent fullness“ und eines „impossible object“ (Laclau 1996: 55 ff.) wird in der Hegemonietheorie später dann noch stärker ins Zentrum gerückt. Kritiker werfen aber auch schon Lefort vor, im Unterschied zu Merleau-Ponty könne es so immer nur ein Scheitern von Identität geben, nie jedoch eine tatsächliche Anerkennung von Pluralität – „this is competition, not interaction or intersubjectivity“ (Mazzocchi 2013: 40; ähnlich Gerçek 2017). Womöglich lässt sich vertreten, dass eine solche Perspektive oft realistischer ist. Das mag hier dahingestellt bleiben. Merleau-Pontys Argumentation ist aber in der Tat anders gelagert. Ihm ging es darum, eine Art der Bezogenheit auf Andere zu denken, die im Grunde quer zum Dualismus von Assoziation und Dissoziation liegt und vielleicht eher mit dem von Hartmut Rosa in die Diskussion gebrachten Begriff der Resonanz zu charakterisieren wäre. Jedenfalls trifft auf Merleau-Pontys Konzeption auch zu, was Rosa über seine eigene sagt: „In der Betonung des Widerspruchs, der Viszeralität und der Vielfalt der Stimmen neigt sie der dissoziativen Auffassung zu, in der Vorstellung des Zusammenklangs und der berührenden Antwortbeziehung inkludiert sie jedoch die assoziative, republikanische Vision des gemeinsamen Handelns“ (Rosa 2018a: 370).

Bis in die Begrifflichkeit hinein findet sich eine solche Sichtweise bei Merleau-Ponty wiederholt angedeutet.⁹ So schreibt er: „Bereits in der Dichte des wahrnehmbaren histori-

9 Merleau-Ponty wird von Rosa auch ausführlich rezipiert. In seinem jüngsten Buch bezeichnet Rosa (2018b: 11) den merleau-pontyschen Begriff des Zur-Welt-Seins explizit als seinen „Ausgangspunkt“.

schen Gewebes spürt [das Bewusstsein] die Bewegung anderer Präsenzen, wie beim Tunnelbau eine Gruppe die Arbeit einer anderen auf sie zukommenden Gruppe vernimmt“ (Merleau-Ponty 2008: 242). Was hier vernommen wird, ist nichts anderes als eben eine Resonanz, eine Vibration des uns verbindenden Bodens, die uns das Handeln des Anderen vernehmen lässt, uns auf ihn einstellt, noch bevor er direkt in unser Blickfeld tritt. Worin besteht dieser Resonanzboden? In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wird er mit der Erinnerung an eine dem Kampf zwischen Herr und Knecht vorausgehende Zeit der „friedlichen Koexistenz in der Welt des Kindes“ assoziiert (Merleau-Ponty 2010: 406 f.). Im Spätwerk kreisen analoge Überlegungen um den kryptischen Begriff des „Fleisches“, der ein allgemeines „wechselseitiges Eingelassensein und Verflochtensein des einen ins andere“ zu beschreiben sucht (Merleau-Ponty 2004: 182).¹⁰ Soweit es die Politik betrifft, hält man sich meines Erachtens am besten an die Auseinandersetzung mit Sartre. Die Frage eines politischen Resonanzbodens ist nämlich der Dreh- und Angelpunkt des Disputs zwischen beiden Autoren. Auch die zitierte Metapher des Tunnelbaus taucht im Kontext einer Kritik an Sartres Politikverständnis auf. Der vibrierende Boden, um den es dabei geht, ist die eigensinnige geschichtlich-politische Zwischenwelt, in der jeder Ort, den wir einnehmen können, stillschweigend auf die Existenz anderer Orte hinweist, an denen andere Menschen anzutreffen sind. Die Kritik an Sartre lautet, dass er für ein solches Milieu einer „constellative intersubjectivity“ (Mazzocchi 2013: 40) keinen Platz und keinen Begriff hat. Das Subjekt entwirft nach Sartre fortlaufend unmittelbar sich selbst und damit seine Welt – „Freiheit, die sich als völlig sie selbst entdeckt und deren Sein auf eben dieser Entdeckung beruht“ (Sartre 2014: 955). Aber *zwischen* den Subjekten ist damit keine Welt mehr. Das Verhältnis zum Anderen oszilliert stattdessen zwischen radikaler Negation oder Affirmation je subjektiver Entwürfe. Das Ergebnis ist eine konstante existenzielle Anspannung.

Die Möglichkeit von Politik im Sinne eines Zusammentreffens „im Handeln, im Relativen und Wahrscheinlichen“ (Merleau-Ponty 2008: 247) wird damit verstellt. Die „Wahl, die Freiheit, das Vorhaben“ mutieren stattdessen zu „Eroberungen und Gewalt, wenn sie zur Sache aller werden“ (Merleau-Ponty 2008: 241). Politisches Handeln erfordert für Merleau-Ponty hingegen, sich in den gemeinsamen Resonanzboden menschlicher Beziehungen, Erzählungen und Unternehmungen zurückzusetzen, um den Anderen als „Begleiter“ wahrnehmen zu können (Merleau-Ponty 2008: 247). Eine starke Interpretation könnte hier mit Taylor (1992) darauf hinauslaufen, dass wir uns durch wertvolle Beziehungen selbst definieren, so dass Freiheit untrennbar von der Pflege dieser Bindungen wird. Aber das wäre vielleicht schon wieder zu einseitig gedacht (Schnell 2000: 78 f.). Eher geht es um die Möglichkeit von zeitweiligen Begegnungen. Ein Begleiter muss kein Freund sein, er muss nicht dasselbe Ziel haben oder dieselbe Auffassung vom Sinn und Zweck des Weges. Wir müssen ihn auf diesem Weg nur antreffen und ansprechen können – oder bereit sein, uns ansprechen zu lassen. Die Rede ist von einer Praxis, die „ebensoweit von der Einsamkeit wie von der Folgsamkeit entfernt“ ist (Merleau-Ponty 2013: 323). An anderer Stelle heißt es bei Merleau-Ponty selbst, dass „lebendige Macht“ sich durch gelungene „Begegnungen“ auszeichne (Merleau-Ponty 2013: 516; vgl. Revault d’Allonnes 2001: 114). Damit kommt auch hier der Leib wieder ins Spiel. Nicht nur in dem handfesten Sinn, dass etwa bei Versammlungen konkrete Körper aufeinandertreffen und durch ihre Präsenz etwas fordern, wie Judith Butler (2018) meint. Vielmehr hat bereits das Reden und Hören, das Sehen und Gesehen-

10 Es gibt vereinzelte Versuche, den Begriff des „Fleisches“ zu einer allgemeinen politischen Ontologie zu entwickeln (etwa Gerçek 2017; Plot 2012).

Werden, das jede Politik charakterisiert, eine subtile leibliche Dimension. Mit Bernhard Waldenfels (2000b) lässt sich in diesem Kontext neben der Intentionalität die „Responsivität des Leibes“ als weitere Grundhaltung ausmachen. Im passiv-aktiven Ausschau-Halten oder Horchen-Auf kommen wir der unbestimmten Möglichkeit einer Begegnung demnach immer schon entgegen. Ähnlich sprechen auch Dreyfus und Taylor mit Merleau-Ponty davon, dass der Leib „von Anfang an darauf eingestellt [ist], auf dialogische Rhythmen [...] einzugehen“ (Dreyfus / Taylor 2016: 221).

Man mag einwenden, damit würde das Problem des Anderen von vornherein entschärft. Emmanuel Levinas etwa kritisiert, Merleau-Ponty setze die „Konstitution der Intersubjektivität“ voraus, statt von „einer radikalen Trennung“ auszugehen, die der Frage der „ethischen Verantwortung“ doch erst ihre Bedeutung verleihe (Levinas 1986: 51 ff.). In der Tat liegt hier ein Dissens vor: Totale Verantwortung als Folge radikaler Alterität, das war schon im Disput mit Sartre das, wogegen Merleau-Ponty anscrieb. Soll Politik möglich bleiben, so muss in seinen Augen das Subjekt vielmehr davon entlastet werden, sich einsam „für alles vor allem und angesichts aller Situationen verantwortlich zu fühlen“ (Merleau-Ponty 2008: 242 f.). In dieser Hinsicht wäre Levinas, der den Sprung über die Kluft der Alterität seinerseits zuletzt auf einen Grund „außerhalb der Welt“ (Levinas 1986: 54) zurückführt, im Kern ein ethisch umgestülpter Sartre.

Merleau-Pontys Konzeption des Anderen ist demgegenüber, wie Jack Reynolds (2002) zeigt, komplexer. Zum einen bin ich mir selbst immer schon fremd, da ich mich nur in der Welt und im Fremdbezug kenne. Damit steht zugleich aber auch der Andere mir nicht ganz unvermittelt als Rätsel und Überforderung gegenüber. Es gibt eine „seltsame Nähe“ (Merleau-Ponty 2013: 20). Wohl bleibt die Differenz unaufhebbar. Aber es gibt etwas Drittes, eine Chance, die Differenz auf einen weltlichen Hintergrund einzuzichnen und so in eine Beziehung einzutreten, die, wenngleich indirekt, beide Seiten zuletzt nicht unverändert lässt. In diesem Sinne bezeichnet Merleau-Ponty Politik auch als „Ziehen einer Linie im Dämmerlicht der historischen Symbolik“, also als neuartige Verknüpfung von Hintergründen und Bezugsweisen (Merleau-Ponty 2008: 243). Ein Beispiel wäre hier vielleicht die allmähliche Umarbeitung des historischen Sinns des ‚Bürger-Seins‘ weg von einem zu verteilenden Privileg hin zu einem zu beanspruchenden Recht (greifbar etwa in der Entscheidung des BVerfG vom Januar 2019 zum Wahlrecht betreuter Personen), das nach und nach auch unsere sonstigen Beziehungen mit Anderen, etwa in Pflegeeinrichtungen, in neues Licht taucht. Verantwortlichkeit gegenüber den Anderen bedeutet dann, solche transformativen Begegnungen anzubahnen und zu ergreifen (vgl. Reynolds 2002: 74). Sie wäre damit nicht nur ethischer, sondern politischer Natur.

3. Freiheit und Geschichte

Vorhin wurde Merleau-Ponty in die Nähe der Resonanztheorie gerückt. Welchen Stellenwert hat dann das Historische? Hat Resonanz es nicht eher mit gegenwärtigen Ereignissen als mit Vergangenheit zu tun? Nein: Auch Hartmut Rosa sieht die Geschichte als eine von mehreren Resonanzachsen und grenzt sich damit explizit ab von einer exklusiven Konzentration auf „Momente radikaler Präsenz“ (Rosa 2018a: 506). Er spricht davon, dass wir uns an Orten wie den Gedenkstätten für die Opfer des Nationalsozialismus von der Geschichte verpflichtet fühlen, aber auch von biographischen Begegnungen mit der eigenen Lebensgeschichte (vgl. Rosa 2018a: 503 und 506). Merleau-Ponty würde dem

kaum widersprechen. Ihm geht es aber immer auch darum, wie wir uns zugleich in die Erzählung einschalten, also um das Verhältnis von Geschichte und Freiheit.

Wiederum kann der Vergleich mit Arendt und Sartre helfen. Für Sartre ist die Geschichte nur bloßer Effekt einer in der Gegenwart getroffenen Wahl: „Nicht nur über ihren Inhalt und die Ordnung dieses Inhalts entscheidet meine freie Wahl, sondern auch über den Anschluß meiner Vergangenheit an meine Aktualität“ (Sartre 2014: 869). Es geht dabei (so kritisiert Merleau-Ponty) fortwährend nur darum, die mit dem fremdbestimmten Ursprung der „Geburt verbundene Bloßstellung zu tilgen, [...] mich und auch die Geschichte neu zu beginnen“ (Merleau-Ponty 2008: 234). Hannah Arendt hat ein positiveres Verständnis der Geburt, aber auch ihr geht es vor allem um die Chance, eine Geschichte neu zu beginnen: „Weil jeder Mensch auf Grund seines Geborensseins ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen“ (Arendt 2007b: 215; Hervorhebung im Original). Während für Sartre die Geschichte am Ende „nur auf mich und meine Entwürfe“ (Sartre 2014: 954 f.) verweist, geht Arendt jedoch von den Menschen in der Mehrzahl aus. Neuanfang bedeutet dann nicht, stets eine ganze Welt neu zu entwerfen. Das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ geht vielmehr „allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus, so daß sowohl die Enthüllung des Neuankömmlings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden [...] auf einmalige Weise affizieren“ (Arendt 2007b: 226). Die Geschichten, die so entstehen und die für Arendt das einzig dauerhafte Resultat des Handelns darstellen, sind auf keine individuelle Autorenschaft zurückführbar (Arendt 2007b: 227).

In der Stoßrichtung würde Merleau-Ponty mitgehen. Gegen Sartre wendet auch er ein: „Meine Gedanken und der Sinn, den ich meinem Leben gebe, stecken immer schon in einer Überfülle von Bedeutungen, die mich bereits in eine bestimmte Position zu den Anderen und den Ereignissen gebracht haben“ (Merleau-Ponty 2008: 238). Der Sinn meines Handelns erwächst daher „nicht durch Verordnung“, sondern indem ich eine „Geschichte“ erzähle (Merleau-Ponty 2008: 239). Diese Erzählungen sind wie bei Arendt nicht (restlos) die meinen. Vielmehr „ahnt und erscheint“ das Subjekt sich selbst erst in ihnen (Merleau-Ponty 2008: 241). Es findet sich sogar eine Stelle, in der Merleau-Ponty in beinahe arendtscher Diktion die Geburt mit dem Beginn einer neuen Geschichte in der Welt assoziiert: „In dem Hause, in dem ein Kind geboren ist, ändern alle Gegenstände ihren Sinn, sie bereiten sich auf seinen noch unbestimmten Umgang mit ihnen vor, jemand anders, einer mehr ist da, eine neue [...] Geschichte ist gestiftet“ (Merleau-Ponty 2010: 463). Hier deutet sich bei genauer Lektüre aber zugleich ein Unterschied an. Für Arendt geht es nämlich vor allem darum, diesen ‚Jemand‘ auf die Bühne treten zu lassen. Die Erzählung bleibt der Freiheit nachgeordnet. Sie dient dazu, der Flüchtigkeit des Handelns, das sonst spurlos vergehen würde, abzuhelpen. Sie ist wesentlich Zeugenschaft des Handelns, „mnemonic retention of a glory that finds its dignity in itself“ (Roman 1989: 406). Geschichten gibt es demnach, weil es *zuerst* Anfänge gibt, die die Welt verändern, weil es ist, „als würde in jedem Menschen noch einmal der Schöpfungsakt Gottes wiederholt“ (Arendt 2007b: 217). In diesem Punkt ist Arendt dann doch nicht gar so weit von Sartre entfernt, der das ganze Leben als Selbstschöpfung begreift.¹¹

11 Der Unterschied ist, dass für Sartre der Mensch selbst den Schöpfungsakt wiederholt, während für Arendt der Schöpfungsakt im Menschen wiederholt wird.

Bei Merleau-Ponty ist das Verhältnis ambivalenter. Seine Bemerkungen lassen ebenfalls den viel stärkeren Schluss zu, dass Anfänge immer schon nur als Teil von Geschichte(n) möglich sind. Bereits in der zitierten Passage über die Geburt ist es, als würden die Dinge selbst die zukünftigen Taten des Neuankömmlings vorbereiten. Es gibt demnach nicht nur verschiedene Geschichten, mit denen wir im Nachhinein das freie Handeln deuten oder erinnern, sondern einen rohen, fragmentarischen Sinn *in* der Geschichte, den das Handeln beansprucht: „Wohl geben wir der Geschichte einen Sinn, doch nicht, ohne daß sie ihn uns nahelegte“ (Merleau-Ponty 2010: 510). Es hat daher „keine perspektivische Ansicht der Vergangenheit jemals ein Recht der Willkür“ (Merleau-Ponty 2010: 511). Unsere Erzählungen stiften den Sinn nicht so sehr, als dass sie ihn in bestimmter Weise zur Sprache bringen und „in einem präzisen Sprechen das konfuse Reden der Welt vollenden“ (Merleau-Ponty 2000: 255). Zugespitzt, aber im Kern zutreffend notiert Roman die Differenz zur arendtschen Emphase des Anfangs: „for Arendt, action is above all commencement, inauguration; while for Merleau-Ponty it is, rather, the completion, prolongation and recovery [reprise] of a meaning sketched out elsewhere“ (Roman 1989: 408).

Merleau-Pontys Denken widersetzt sich damit auch der in bestimmten Strömungen der Politischen Theorie wirkmächtigen Vorstellung eines radikalen, seinen Horizont erst inaugurierenden Ereignisses. Bei Walter Benjamin, der in seinen geschichtsphilosophischen Thesen der Idee eines Ausbruchs aus der Geschichte einst seine einflussreichste Fassung verlieh, war dieses Ereignis noch synonym mit der Revolution. In einer wenig geglückten Metapher schrieb er über den Revolutionär: „Er überläßt es andern, bei der Hure ›Es war einmal‹ im Bordell des Historismus sich auszugeben. Er bleibt seiner Kräfte Herr: Manns genug, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen“ (Benjamin 1977: 260). Heute begegnen uns verwandte Motive etwa bei Alain Badiou, der ein revolutionäres „Wahrheitsereignis“ ersehnt, das als „absolute Singularität“ das Kontinuum der bestehenden Meinungen aufsprengen soll (Badiou 2003: 37; vgl. Hetzel 2019). Aber auch einige radikaldemokratischen Theorien, die sich von der Idee einer großen revolutionären Umwälzung mit guten Gründen verabschiedet haben, beschreiben Politik konzeptionell gerne als aufblitzendes Ereignis, das „gleichsam von *außen*, aus dem *Nirgendwo*“ kommt (Marchart 2005: 65, Hervorhebung im Original).¹²

Hier deutet Merleau-Ponty einen anderen Weg an, indem er betont, dass Freiheit stets in der Geschichte an- und nachklingt. Die Freiheit „zerstört nicht unsere Situation, sondern greift in sie selber ein: unsere Situation ist, solange wir leben, eine offene, was zugleich besagt, daß sie privilegierte Weisen ihrer Auflösung fordert, von sich aus dabei aber ohnmächtig ist, eine solche herbeizuführen“ (Merleau-Ponty 2010: 502). Auch der Anfang steht also nie für sich alleine. Einerseits wurde er durch diese oder jene Erzählung oder frühere Situation bewusst oder unbewusst vorbereitet. Zugleich wird etwas zum Anfang im Wortsinne erst, wenn jemand es in der Zukunft aufgreifen kann. Das fällt beispielsweise für die Oktoberrevolution heute zunehmend schwer, weshalb sie für uns auch in ihrer Anfangsqualität verblasst, auch und gerade im Vergleich etwa zur amerikanischen Revolution. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eröffnen so, ohne zusammenzufallen,

12 Die radikaldemokratische Pointe ist bekanntlich, dass dieses Außen allem Bestehenden dann in paradoxer Weise zugrunde liegen soll. Auf diese Weise lässt sich ein konzeptionell revolutionärer Politikbegriff mit einem reformistischen Realismus verbinden. Ganz ähnlich schrieb übrigens schon Sartre (2014: 79), das Nichts stecke im Sein „wie ein Wurm“.

gemeinsam ein Feld und sind in jedem Handeln immer schon verwoben (vgl. Busk 2018). Dieses Gewebe ist allerdings lückenhaft, plural und gelegentlich auch instabil. Merleau-Ponty geht nicht so weit wie Gadamer, dessen Hermeneutik dezidiert nicht „als eine Handlung der Subjektivität zu denken [ist], sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen“ (Gadamer 2010: 295). Für Merleau-Ponty handelt es sich immer *auch* um ein aktives Antwortgeschehen. Denn es gibt stets mehr als eine Geschichte und mehrere abweichende Zugänge zu ihrem Sinn. Die Geschichte ähnelt, wie es mit Bezug auf Max Weber heißt, eher einem unaufmerksamen Gesprächspartner, der Bedeutungen nur umreißt, gerne mal den Faden verliert und ständig „die Debatte abschweifen“ lässt (Merleau-Ponty 2008: 32; die Nähe zu Weber betont Plot 2012). Es geht also auch keineswegs darum, dass Politiker dem ‚Ruf der Geschichte‘ folgen oder den ‚Mantel der Geschichte‘ ergreifen. Die Geschichte erteilt keine Rufe, sondern macht im Vorbeigehen zweideutige Angebote, auf die wir antworten können. Politik und Handeln bestehen nicht zuletzt darin, solche Antworten zu formulieren und öffentlich zu erproben, kurz: in einer responsiven Arbeit an der gemeinsamen Erzählung. Gegenwärtig besteht beispielsweise eine große Herausforderung darin, das in die Krise geratene Narrativ bürgerschaftlicher Gleichheit in einer Weise fortzuführen, die die Pluralität und die individualisierten Glücksversprechen liberaler Gesellschaften in sich aufnimmt (Rosanvallon 2013).¹³ Der umfassende Gleichheitsbegriff der frühen amerikanischen Bürgerrechtsbewegung wäre hier ein denkbarer historischer Resonanz- und Anknüpfungspunkt. Wie auch immer man es mit dieser konkreten Frage hält: Resonanz im Dämmerlicht der historischen Symbolik, das würde dann bedeuten, im antwortenden Handeln eine von mehreren möglichen – aber nie willkürlichen – Zugangsweisen zum historischen Sinn zu finden, sich von ihm engagieren zu lassen auf eine Weise, die es ermöglicht, produktiv auf die gemeinsame gesellschaftliche und politische Erzählung zurückzuwirken. Freiheit zeigt sich dann nicht im radikalen Anfang aus dem Nirgendwo, aber auch nicht wie bei Gadamer (2010: 286) in der Tradition selbst, sondern „in einer Art von gleitendem Übergang“ (Merleau-Ponty 2010: 511).

4. Nicht Revolte, sondern virtù ohne Resignation

Die vorangegangenen Überlegungen waren der notwendig selektive Versuch, Merleau-Ponty für die Politische Theorie zu erschließen. Ich habe eine Lesart vorgeschlagen, die sich an vielen Stellen mit Autorinnen wie Arendt oder Rosa berührt und bei Merleau-Ponty drei Grundmotive eines realistischen, pluralistischen Republikanismus entdeckt, der Differenz weder leugnet noch überhöht, sondern darauf abzielt, transformative Begegnungen zu multiplizieren. Erstens eröffnet die Beschreibung der Wahrnehmung als leibliches Zur-Welt-Kommen eine fruchtbare Weise, die jede Politik bedingende gemeinsame Gegebenheit der Welt mitsamt ihren Gefährdungen zu fassen. Zweitens entspricht dieser Zwischenstellung des Leibes konzeptionell eine Zwischenstellung der Politik: Die Suche nach einem spezifischen Milieu, in dem wir den Anderen als Begleiter wahrneh-

13 Zugleich kann diese Vermittlung zwischen Singularität und Gleichheit überhaupt nur narrativ geleistet werden, indem anhand bestimmter Erfahrungen und Interaktionen eine Geschichte darüber erzählt wird, wie und warum Anerkennung individueller Differenz auch ein Element egalitärer Beziehungen ist. Wird diese narrative Arbeit nicht unternommen, gelangt man allenfalls zu einer formalen Äquivalenz in der Abgrenzung gegenüber Dritten.

men, ohne über ihn zu verfügen, deutet dabei eine Figur jenseits des Dualismus von Einheit und Kampf an, die in der Resonanztheorie Hartmut Rosas heute aufgegriffen wird. Drittens skizziert Merleau-Ponty für das Verhältnis von Freiheit und Geschichte ebenfalls einen vermittelnden, dritten Standpunkt, der ein narrativ eingebettetes, responsiv-transformatives Handeln denken will, ohne mit Benjamin das Ereignis, das die Zeit zum Stillstand bringt, zu romantisieren, aber auch ohne mit Gadamer die Geltung und Kontinuität der Überlieferung überzubetonen.

Das wird nicht jeden überzeugen. Anhänger der Frankfurter Schule werden Dialektik und Gesellschaftstheorie vermissen und sich kaum davon beeindrucken lassen, dass Merleau-Ponty seinen Marx gut kannte, aber eben nicht überzeugt war, dass „der Solipsismus als philosophische Doktrin [...] Folgeerscheinung des Privateigentums“ sein soll (Merleau-Ponty 2010: 205). Von Adorno war Merleau-Ponty dem Vernehmen nach „[s]chokiert“.¹⁴ Kantianern geht seine Betonung der Leiblichkeit zu weit, während Anhänger von Foucault oder Butler bemängeln werden, dass er den Leib nicht konsequent in die Analyse der Macht einbezieht. Kritik ist, mit guten Gründen, aus allen Richtungen möglich – auch weil Merleau-Ponty (2004: 334) stets versucht, „auf beiden Seiten“ zu stehen. Gerade das macht ihn aber interessant. Er hebt sich angenehm ab vom Klischee des radikalen französischen Intellektuellen. Sein Denken bewegt sich nicht durch die Extreme, sondern sucht die unscheinbare Öffnung in der Mitte, die noch in der Trennung verbindet. Ob Subjekt, Freiheit, Macht, Kommunikation oder Alterität: Jedes Moment bleibt Teil einer weltlichen Konstellation und gegen sich selbst verschoben. Freiheit ist bedingt, die Macht erscheint außer ihr, der Andere ist nicht ganz fremd und ich mir nie ganz bekannt und Kommunikation ist eine Wiederaufnahme des konfusen Redens der Welt. Nichts wird totalisiert – auch nicht, wie bei Adorno, das Falsche.

Das politische „Fazit dieser Überlegungen“, so Merleau-Ponty (2013: 51) in einer seiner letzten Schriften, sei „nicht die Revolte, sondern die antike Tugend, die *virtu* ohne jede Resignation“. Die Wortwahl verwundert. Wie passt die Tugend zu einem auf die Welt gerichteten Denken der Übergänge und Ambiguitäten? Ein moralisierender Tugendkatalog kann nicht gemeint sein; eher schon das, was Coole etwas vage als „interrogative ethos“ (2013: 255) bezeichnet. In seinen Überlegungen zu Machiavelli spricht Merleau-Ponty seinerseits von einer politischen Haltung, die das Bewusstsein der Kontingenz mit einem spezifischen „Geschmack“ an der Freiheit verbindet und „die uns den Anderen in dem Augenblick finden läßt, in dem wir davon absehen, ihn zu unterdrücken – und die uns in dem Augenblick den Erfolg finden läßt, in dem wir auf das Abenteuer verzichten“ (Merleau-Ponty 2013: 323 f.). Letztlich geht es um eine Haltung, die der Welt entgegenkommt – im doppelten Sinne, dass sie zu ihrer Struktur passt und sich ihr zuwendet. Ein solches Ethos hat eine vorreflexive leibliche Grundlage. Aber es bedarf gleichwohl der Pflege: Die entscheidende Frage für Merleau-Ponty war am Ende, „wie man Institutionen schaffen kann, die diese Praxis der Freiheit in den Umgangsformen etablieren“ (Merleau-Ponty 2013: 517).

14 So Adorno selbst in seinem Tagebuch nach einem Vortrag in Paris, bei dem Merleau-Ponty zugegen war (zit. nach Tiedemann 2008: 427).

Literatur

- Adorno, Theodor W., 2003: Negative Dialektik, Frankfurt (Main).
- Arendt, Hannah, 1993: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, München.
- Arendt, Hannah, 1998: Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München.
- Arendt, Hannah, 2006: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, München.
- Arendt, Hannah, 2007a: Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München.
- Arendt, Hannah, 2007b: Vita Activa oder vom tätigen Leben, München.
- Arendt, Hannah / Heidegger, Martin, 1998: Briefe 1925 bis 1975, Frankfurt (Main).
- Badiou, Alain, 2003: Gegen die ‚politische Philosophie‘. In: Derselbe, Über Metapolitik, Zürich / Berlin, 25–39.
- Benjamin, Walter, 1977: Über den Begriff der Geschichte. In: Derselbe, Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt (Main), 251–261.
- Borren, Marieke, 2013: ‚A Sense of the World‘: Hannah Arendt’s Hermeneutic Phenomenology of Common Sense. In: International Journal of Philosophical Studies 21 (2), 225–255.
- Brennan, Jason, 2016: Against Democracy, Princeton.
- Busk, Larry Alan, 2018: History as Chiasm, Chiasm as History. In: Philosophy Today 62 (1), 285–298.
- Butler, Judith, 2018: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin.
- Coole, Diana, 2013: Merleau-Ponty and Modern Politics after Anti-Humanism, Lanham.
- Corcuff, Philippe, 2009a: Actualité de la philosophie politique de Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) – (I) – Politique et raison critique, <https://blogs.mediapart.fr/philippe-corcuff>, zugegriffen: 28.5.2019.
- Corcuff, Philippe, 2009b: Actualité de la philosophie politique de Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) – (II) – Politique et histoire, <https://blogs.mediapart.fr/philippe-corcuff>, zugegriffen: 28.5.2019.
- Dreyfus, Hubert L. / Taylor, Charles, 2016: Die Wiedergewinnung des Realismus, Berlin.
- Faust, Wolfgang, 2007: Abenteuer der Phänomenologie: Philosophie und Politik bei Maurice Merleau-Ponty, Würzburg.
- Flügel-Martinsen, Oliver, 2015: Das Abenteuer der Demokratie. Ungewissheit als demokratietheoretische Herausforderung. In: Renate Martinsen (Hg.), Ordnungsbildung und Entgrenzung: Demokratie im Wandel, Wiesbaden, 105–119.
- Flynn, Bernard C., 1984: The Question of an Ontology of the Political: Arendt, Merleau-Ponty, Lefort. In: International Studies in Philosophy 16 (1), 1–24.
- Gadamer, Hans-Georg, 2010: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Band 1, Tübingen.
- Gerçek, Salih Emre, 2017: From body to flesh: Lefort, Merleau-Ponty, and democratic indeterminacy. In: European Journal of Political Theory, Online First, abrufbar unter: <https://doi.org/10.1177/1474885117722075>.
- Goyard-Fabre, Simone, 1980: Merleau-Ponty et la Politique. In: Revue de Métaphysique et de Morale 85 (2), 240–262.
- Hähnlein, Astrid, 2017: Marschieren für die Wahrheit – dieses leichte Unbehagen, abrufbar unter: <https://www.theorieblog.de/index.php/2017/04>, zugegriffen: 15.7.2019.
- Hendricks, Vincent F. / Vestergaard, Mads, 2017: Verlorene Wirklichkeit? An der Schwelle zur postfaktischen Demokratie. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 13, 4–10.
- Hetzel, Andreas, 2019: Ereignis. In: Dagmar Comtesse / Oliver Flügel-Martinsen / Franziska Martinsen, / Martin Nonhoff (Hg.), Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Berlin, 513–522.
- Laclau, Ernesto, 1996: Emancipation(s), London.
- Lefort, Claude, 1986: Le travail de l’œuvre Machiavel, Paris.
- Lefort, Claude, 1990: Die Frage der Demokratie. In: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt (Main), 281–297.
- Levinas, Emmanuel, 1986: Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zur Merleau-Ponty. In: Alexandre Métraux / Bernhard Waldenfels (Hg.), Leibhaftige Vernunft: Spuren von Merleau-Pontys Denken, München, 48–55.
- Marchart, Oliver, 2005: Neu beginnen: Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung, Wien.

- Marchart, Oliver, 2010: *Die Politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin.
- Mazzocchi, Paul, 2013: *Fleshing Out the Political: Merleau-Ponty, Lefort and the Problem of Alterity*. In: *Critical Horizons* 14 (1), 22–43.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1976: *Humanismus und Terror*, Frankfurt (Main).
- Merleau-Ponty, Maurice, 2000: *Sinn und Nicht-Sinn*, München.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2003: *Das Auge und der Geist*, Hamburg.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2004: *Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen*, München.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2008: *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt (Main).
- Merleau-Ponty, Maurice, 2010: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2013: *Zeichen*, Hamburg.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2016: *Das Primat der Wahrnehmung*, Berlin.
- Peillon, Vincent, 2009: *Sur Merleau-Ponty, réponse à Philippe Corcuff*, <https://blogs.mediapart.fr/edition/les-invites-de-mediapart/article/150109/sur-merleau-ponty-reponse-a-philippe-corcuff>, zugegriffen: 18.7.2019.
- Plot, Martin, 2012: *Our Element: Flesh and Democracy in Merleau-Ponty*. In: *Continental Philosophy Review* 45 (2), 235–259.
- Revault d'Allonnes, Myriam, 2001: *Merleau-Ponty: la chair du politique*, Paris.
- Reynolds, Jack, 2002: *Merleau-Ponty, Levinas, and the Alterity of the Other*. In: *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy/Revue canadienne de philosophie continentale* 6 (1), 63–78.
- Roman, Joël, 1989: *Thinking Politics without a Philosophy of History: Arendt and Merleau-Ponty*. In: *Philosophy & Social Criticism* 15 (4), 403–422.
- Rorty, Richard, 1992: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt (Main).
- Rosa, Hartmut, 2018a: *Resonanz: eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin.
- Rosa, Hartmut, 2018b: *Unverfügbarkeit*, Wien / Salzburg.
- Rosanvallon, Pierre, 2013: *Die Gesellschaft der Gleichen*, Hamburg.
- Sartre, Jean-Paul, 2014: *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg.
- Schnell, Martin W., 2000: *Merleau-Pontys Beitrag zu einer Phänomenologie des Politischen*. In: *Regula Giuliani (Hg.), Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*. München, 65–80.
- Taylor, Charles, 1992: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt (Main).
- Tiedemann, Rolf, 2008: *Nachbemerkung des Herausgebers*. In: *Adorno, Theodor W., Ontologie und Dialektik*, Frankfurt (Main), 419–431.
- Waldenfels, Bernhard, 2000a: *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt (Main).
- Waldenfels, Bernhard, 2000b: *Responsivität des Leibes. Spuren des Anderen in Merleau-Pontys Leib-Denken*. In: *Regula Giuliani (Hg.), Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*. München, 305–320.
- Weißpflug, Maïke, 2019: *Hannah Arendt: die Kunst, politisch zu denken*, Berlin.