

2020-10-09T14:15:03+02:00

Item

dossier:	747076327	pwd:	PWD001602343
taal:	nl	naam:	Vanbrabant, Jonas
email:	jonas.vanbrabant@ugent.be	gsm:	
uid:	jkvbraba	depart:	CA20

titel:	Phänomenologie der Wahrnehmung hoofdstuk: Voorwoord van Rudolf Boehm
auteur:	Maurice Merleau-Ponty, Rudolf Boehm auteur hoofdstuk:
uitgever:	
datum:	
beschr:	
issn:	
record:	rug01:000028606
barcode:	000010153666
plaatsnr:	LWBIB.L27.08.H.0732
jaar:	
volume:	
nummer:	
pagina:	
artikelref:	
nota:	Graag een scan van de colofon en Boehms voorwoord. Bedankt!
inota:	/ Doorgestuurd van IBL centrale door Van Kersschaever, Astrid: Phänomenologie der Wahrnehmung / hoofdstuk: Voorwoord van Rudolf Boehm / auteur hoofdstuk: / pagina's:
itemstatus:	openkast/LOAN+SCAN
scan:	true

LOCATION

LWBIB.L27.08.H.0732

Z5 - quickscan - Vanbrabant, Jonas - 747076327

PHÄNOMENOLOGISCH-PSYCHOLOGISCHE
FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON

C. F. GRAUMANN UND J. LINSCHOTEN †

BAND 7

1966

WALTER DE GRUYTER & CO./BERLIN
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG - J. GUTTENTAG, VERLAGS-
BUCHHANDLUNG - GEORG REIMER - KARL J. TRÜBNER - VEIT & COMP.

HED. WIJSB.

PHÄNOMENOLOGIE
DER WAHRNEHMUNG

von

MAURICE MERLEAU-PONTY

Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt
durch eine Vorrede

von

RUDOLF BOEHM

122.
19 MEI 1967
1966

WALTER DE GRUYTER & CO./BERLIN
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG - J. GUTTENTAG, VERLAGS-
BUCHHANDLUNG - GEORG REIMER - KARL J. TRÜBNER - VEIT & COMP.

BS 609 07-25

Mit 9 Abbildungen. Das Originalwerk erschien unter dem Titel *Phénoménologie de la Perception* in der Reihe *Bibliothèque des Idées* im Verlag Gallimard, Paris, erstmals 1945 und seitdem in mehreren unveränderten Neuauflagen. Die Seitenzahlen der Originalveröffentlichung finden sich in Klammern am oberen Innenrand der Seiten der vorliegenden Übersetzung.

Archiv-Nr. 3499653

©

1965 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp., 1 Berlin 30
Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: H. Heenemann KG, 1 Berlin 31

VORREDE DES ÜBERSETZERS

In dem Werk, das hiermit in deutscher Übertragung vorliegt, findet eine Phänomenologie der Wahrnehmung ihre Grundlegung in der Phänomenologie des Leibes. **Der Leib ist die Bedingung der Möglichkeit des Wahrnehmens.** Der Leib ist der transzendente Gesichtspunkt schlechthin.

Dies ist nicht so zu verstehen, als solle nur gesagt sein, der Leib sei der „transzendente Gesichtspunkt“ des Denkens von Merleau-Ponty, das ausgesuchte vornehmliche Thema seiner phänomenologischen Forschung und der Standpunkt seiner Philosophie. Es ist nicht etwa nur in dem Sinne gemeint, in dem man sagen könnte, der „transzendente Gesichtspunkt“ sei bei Kant die „transzendente Apperzeption“, bei Husserl das „absolute Bewußtsein“, bei Heidegger das „Sein selbst“ und bei Merleau-Ponty im Unterschiede dazu der „Leib“. **Vielmehr ist zu sagen, daß hier der Leib zum grundlegenden Thema einer Phänomenologie der Wahrnehmung wird, die im Gesichtspunkt als solchem, im Horizont und in den Perspektiven selber Transzendentes erkennt.** Und so sind auch nicht der Gesichtspunkt selbst, sein Horizont und seine Perspektiven in diesem Buch vornehmlicher Gegenstand phänomenologischer Deskription, weil der Verfasser sich des Themas des Leibes angenommen oder bemächtigt hätte. Sondern umgekehrt bekommt hier die Phänomenologie des Leibes grundlegende Bedeutung, weil **die phänomenologische Philosophie Merleau-Pontys sich als eine transzendente Phänomenologie des Gesichtspunktes, des Horizonts und der Perspektive begründet.**

Denn der Leib ist schlechthin unser Gesichtspunkt zur Welt, der Gesichtspunkt aller Gesichtspunkte, den wir nicht nur faktisch nie je zu verlassen vermögen und der selber immer uns zwingt, Gesichtspunkte einzunehmen, sondern ohne den wir, nicht mehr weltzugehörig, überhaupt nichts zu sehen vermöchten, und damit zugleich der phänomenale Beweis dafür, daß wir Gesichtspunkte einnehmen müssen, um was auch immer zu sehen. Denn der Gegenstand, von überall her gesehen, wäre der Gegenstand, von nirgendwo her gesehen: nicht nur ist er uns, wie er von allen Seiten zugleich gesehen wäre, nicht sichtbar, sondern ein Gegenstand, von überall her gesehen, wäre unsichtbar. Dies gilt für die sinnliche Wahrnehmung, doch keineswegs nur für diese allein. **Auch die Sicht des Geistes vermag nicht nur nicht sich zu lösen von ihrem – geschichtlich gegründeten – Gesichtspunkt, sie bedarf eines solchen Gesichtspunktes notwendig, um was auch immer zu sehen; alles Geschichtliche bliebe uns selber unzugänglich ohne einen Ge-**

sichtspunkt, der unsere Zugehörigkeit zu derselben Geschichte verkörpert¹. Es ist aber am Ende der Leib, wird seine Leiblichkeit, zu der Geburt und Tod gehören, recht verstanden, vermutlich auch noch als der Grundgesichtspunkt aller historischen Perspektive zu begreifen. Nicht nur hat die Vergangenheit, als jenes undurchdringlich unüberholbar Schicksalhafte, das uns unsere Stelle in aller Geschichte zuweist, etwas von der Natur des Leibes in der Geschichte selber – des Leibes, der uns überhaupt auch erst einen Platz in der Welt der Natur einräumt. Sondern die Rede von der Sprache – der Sprache im Sinne eines Inbegriffs von geistiger Vergangenheit – als dem Leib des Gedankens ist wohl keine bloße Allegorie. Wenn vielmehr der Leib der Gesichtspunkt aller Gesichtspunkte sein sollte, dann dürfte er selber – und vielleicht die Natur überhaupt – nicht anders zu begreifen sein denn als die ursprüngliche Vergangenheit überhaupt und schlechthin; es blieben alle organisch-anatomisch-physiologisch-biologisch-objektiven Bestimmungen des Leibes weit dahinten.

Doch das Grundproblem ist dieses: Ein jeder Gesichtspunkt schränkt die Sicht ein. Wenn aber ein Gesichtspunkt transzendente Bedingung der Möglichkeit der Sicht ist, dann ist die Beschränkung, die Einschränkung der Sicht selber transzendente Bedingung ihrer Möglichkeit. Dann aber bedeutet die Einschränkung aller Sicht durch ihre notwendige Bindung an einen Gesichtspunkt, daß nicht etwa in Abwesenheit einer solchen Schranke – an sich und idealiter – eine schrankenlose Sicht vorzustellen wäre, sondern daß ohne dergleichen Einschränkung im Gegenteil die Sicht erblindete und alles Sehen aufhören würde. Der Gesichtspunkt setzt in eins und zumal der Sicht die transzendente Bedingung ihrer Möglichkeit und ihre Schranke. Nicht ermöglicht er einerseits die Sicht, schränkt sie andererseits aber auch wieder ein. Ermöglichung und Beschränkung gehen in der transzendentalen Bedingung in ein und derselben Hinsicht zusammen.

Beschränkung der Sicht: aus Gründen, die wir nur werden andeuten können, ist es dem Zeitalter fast unmöglich, dies anders zu verstehen, ja nur zu hören, als im Sinne einer Beeinträchtigung einer an sich über dergleichen Schranke hinaus möglichen Sicht. Findet man sich aber durch die deutliche Forderung eines Gedankens wie des hier ausgesprochenen genötigt, eine Beschränkung als eine allererst die Möglichkeit begründende transzendente Bedingung zu denken, so verfällt man wiederum leicht der Neigung, an nichts anderes mehr zu denken als eben eine solche transzendente Be-

¹ Man vergleiche in dieser Hinsicht mit Merleau-Ponty HANS-GEORG GADAMERS *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1960. Ein Gespräch zwischen beiden Denkern, die bei aller Unterschiedlichkeit der Orientierung ihrer Arbeit sich in grundsätzlichen Überzeugungen zu begegnen scheinen, ist leider zu Lebzeiten Merleau-Pontys nicht zustande gekommen.

dingung der Möglichkeit, von einer Schranke in allen Ernstes beschränkendem Sinne aber nichts mehr wissen zu wollen. Zwar wenigstens ein Phänomen, ein Wort, ein Begriff, unablöslich vom Phänomen, vom Wort, vom Begriff des Gesichtspunktes, führt uns die Meinung aufs eindringlichste buchstäblich vor Augen: der Horizont. Der Horizont ist der Umkreis, in dem uns die Sicht eröffnet ist, und er ist es, der die unübersteigliche Grenze unserer Sicht beschreibt. Und nicht eröffnet er uns einerseits einen Gesichtskreis, schränkt ihn aber andererseits auch ein, sondern Eröffnung und Einschränkung gehen in ein und derselben Hinsicht zusammen. Seit zuerst Nietzsche in der Einschränkung unserer Sicht durch einen dergleichen Horizont eine Bedingung der Möglichkeit aller Sicht vermutete², hat indessen die Phänomenologie selber, gerade indem sie den Horizonten in aller Entschiedenheit die Bedeutung grundlegend ermöglichender Bedingungen des Sehens zuerkannte, wiederum den unmittelbaren Sinn des Wortes nahezu verdrängt.

Das genannte Problem ist aber kein anderes als das Grundproblem einer Philosophie der Endlichkeit.

Der Gesichtspunkt, dessen unüberholbare Wirklichkeit die phänomenale Natur des Leibes ist, ist für alle Sicht in eins und zumal die Schranke – und, als diese, transzendente Bedingung ihrer Möglichkeit. Mit dieser grundlegenden Einsicht begründet Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung eine Philosophie der Endlichkeit. Damit ist aber seine Philosophie nicht klassifiziert. Zunächst: Der Ausdruck „Philosophie der Endlichkeit“ ist schon etwas abgegriffen. Ferner: So wie die Philosophie Husserls nicht als Idealismus abgestempelt werden kann, wenn unter diesem Namen nichts anderes verstanden wird, als was sonst immer schon Idealismus geheißen hat, so wie die Philosophie Heideggers nicht als Denken des Seins, wenn unter dieser Bezeichnung nichts verstanden wird, als was sonst schon die Philosophie unter dem Titel der Ontologie beschäftigte, weil nämlich durch Husserls Idealismus und Heideggers Denken des Seins gerade in Frage gestellt wird, was sonst schon so hieß, und erst neuerlich ausgemacht wird, was Idealismus, was Denken des Seins heißen will: so kann auch die Phänomenologie Merleau-Pontys nicht eine Philosophie der Endlichkeit heißen, wenn nicht mit eben dem Verstande, daß sie ebenso erst neuerlich ausmacht, was Philosophie der Endlichkeit heißen will. Mit der Nennung dieses Namens ist nicht begriffen, was Merleau-Ponty gedacht hat, sondern eben nur genannt, was durch sein Denken zu Begriff kommt und was es uns zu begreifen auffordert. Endlich: Es wäre zu behaupten, daß durch Merleau-Ponty die Philosophie der Endlichkeit überhaupt erst den Grund gefunden hat, auf dem sie, aber

² *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874.

auch nur eine Philosophie der Endlichkeit, Bestand hat. Ihr obengenanntes Grundproblem ist das dieses Grundes.

Eine Philosophie der Endlichkeit ist ja nicht eine solche, die zugesteht, daß da Endliches ist; noch auch eine solche, die bemerkt, daß auch der Mensch ein Endliches ist; noch selbst eine solche, welche diese Schranke für unübersteiglich und die Endlichkeit für den notwendigen Standpunkt der Philosophie selber erklärt.

Als eine „Metaphysik der Endlichkeit“ hat aber – nach dem Vorgange Hegels und Husserls – mit Gründlichkeit zuerst Heidegger die Transzendentalphilosophie Kants ausgelegt und zu ihr sich ins Verhältnis gesetzt.

Bereits **Husserl** – um Hegel hier beiseite zu lassen³ – hatte in einem Schlüsselparagraphen seines Hauptwerks die Phänomenologie mit Kants Gesichtspunkt der Endlichkeit konfrontiert und dies zum Anlaß der „Aufklärung eines prinzipiellen Irrtums“ genommen. „Ein prinzipieller Irrtum“ sei es, schrieb Husserl, „zu meinen, es komme die Wahrnehmung (...) an das Ding selbst nicht heran. Dieses sei an sich und in seinem An-sich-sein uns nicht gegeben. Es gehöre zu jedem Seienden die prinzipielle Möglichkeit, es als was es ist schlicht anzuschauen und speziell es wahrzunehmen in einer adäquaten, das leibhaftige Selbst *ohne jede Vermittlung durch ‚Erscheinungen‘* gebenden Wahrnehmung. Gott, das Subjekt absolut vollkommener Erkenntnis und somit auch aller möglichen adäquaten Wahrnehmung, besitze natürlich die uns endlichen Wesen versagte vom Dinge an sich selbst.“⁴ So wendet sich hierbei Husserl, scheint es, *gegen* eine Philosophie der Endlichkeit – nämlich gegen die Meinung, die Wahrnehmung eines Dinges, wie sie „uns endlichen Wesen“ gegeben sei, bliebe prinzipiell hinter einer Adäquation zurück, welche der Wahrnehmung dieses Dinges zukäme, wie sie einem „Subjekt absolut vollkommener Erkenntnis“ gegeben wäre. Und doch hält Husserl gerade selber daran fest, daß ein Ding, und zwar *prinzipiell*, uns *nie* „in einer adäquaten, das leibhaftige Selbst *ohne jede Vermittlung durch ‚Erscheinungen‘* gebenden Wahrnehmung“ gegeben ist. Diese Schranke der Wahrnehmung eines Dinges, so betont gerade er, ist schlechterdings, „prinzipiell“, unüberwindlich: Die Meinung, z. B. „Gott, das Subjekt absolut vollkommener Erkenntnis und somit auch aller möglichen Wahrnehmung, besitze natürlich die uns endlichen Wesen versagte vom Dinge an sich selbst“, beruht auf einem „prinzipiellen Irrtum“. Aber auch nicht nur das: Es wäre vor allem „ein prinzipieller Irrtum, zu meinen“, jene Schranke bedeute, „es komme die Wahr-

³ Vgl. insbesondere die *Wissenschaft der Logik*, 1812: Erstes Buch, Erster Abschnitt, Zweites Kapitel: Das Dasein.

⁴ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, 1913: *Gesammelte Werke*, Bd. III, S. 98.

nehmung an das Ding selbst nicht heran“: **vielmehr ist „das Ding selbst“ in dieser Einschränkung (und nicht etwa nur „mit“ dieser Einschränkung) der „endlichen“ Wahrnehmung gegeben.** Und somit wäre der endliche Gesichtspunkt selber für Husserl weit entschiedener als für Kant ein transzendentaler. Die Endlichkeit ist an keiner unendlichen Vollkommenheit zu messen und ihr gegenüber als mangelhaft zurückzusetzen. Damit ist eher *der* Gedanke, den Husserl Kant entgegengesetzt, der Gedanke einer Philosophie der Endlichkeit; wiewohl sich Husserl ausdrücklich gegen einen solchen auszusprechen scheint.

Dahingegen ist in **Heideggers** Kant-Buch „die Endlichkeit dasjenige, was *im vorhinein* beim Ansatz der Interpretation und dann *ständig* während ihrer Durchführung in Erinnerung gebracht“ wird, und eigens „um dieses fundamentale Problem der Notwendigkeit der Frage nach der Endlichkeit im Menschen in Absicht auf eine Grundlegung der Metaphysik ans Licht zu bringen, wurde (diese) Auslegung der Kritik der reinen Vernunft unternommen“⁵. Denn es ist Heideggers Überzeugung: „**Existenz ist als Seinsart in sich Endlichkeit**“, und sogar „dergleichen wie Sein gibt es nur und muß es geben, wo Endlichkeit existent geworden ist.“⁶ Und so macht sich denn Heidegger – vermutlich in bewußtem, vielleicht nur in vermeintlichem Gegensatz zu Husserl – Kants Metaphysik der Endlichkeit ausdrücklich zu eigen. Er erklärt: „Es ist demnach ein Mißverständnis dessen, was Ding an sich meint, wenn man glaubt, durch positivistische Kritik die Unmöglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich beweisen zu müssen. Solche Beweisversuche setzen noch voraus, als sei das Ding an sich etwas, was *überhaupt* innerhalb endlicher Erkenntnis als *Gegenstand* vermeint sei, dessen faktische Unzugänglichkeit aber bewiesen werden könnte und müßte. Entsprechend ist in der Wendung ‚bloße Erscheinung‘ das ‚bloß‘ nicht eine Einschränkung und Herabminderung der Wirklichkeit des Dinges, sondern nur eine Negation dessen, daß das Seiende in der *menschlichen* Erkenntnis *unendlich* erkannt werde.“⁷ Die Absicht dieses Hinweises ist deutlich: **Heidegger macht sich Kants Gesichtspunkt der Endlichkeit zu eigen, weist aber Husserls Auffassung und Kritik dieses Gesichtspunktes, wie er bei Kant sich darstellt, zurück:** er bedeutet bei Kant nach Heidegger keineswegs „eine Einschränkung und Herabminderung der Wirklichkeit des Dinges“ und schließt insofern keineswegs die Meinung ein, „es komme die Wahrnehmung an das Ding selbst nicht heran“. Indessen: Durchaus nicht soll hiernach mit dem Begriffe der Endlichkeit eine „Einschränkung“ gemeint sein; unmittelbar aber wird unter jeder „Einschränkung“ eine „Herab-

⁵ *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929: S. 209.

⁶ Ebenda, S. 219.

⁷ Ebenda, S. 30.

minderung“ verstanden. Das ist wieder das angezeigte Problem. Die Endlichkeit als Einschränkung zu begreifen, scheint eine Herabminderung zu bedeuten; sucht man eine solche zu vermeiden, so scheint man die Einschränkung verneinen zu müssen – und also am Ende die Endlichkeit selber. Und doch soll die Charakteristik der Endlichkeit zwar keine Herabminderung bedeuten, wohl aber eine „Negation“ eines somit als Positivum vorausgesetzten Unendlichen: „Das Wesen der endlichen menschlichen Erkenntnis wird“ – zum wenigsten bei Kant selber – „durch eine Abhebung derselben gegen die Idee der unendlichen göttlichen Erkenntnis, des ‚intuitus originarius‘ erläutert.“⁸ Damit versteht sich der Gesichtspunkt der Endlichkeit wiederum als ein eingeschränkter dem Vollkommenheitsideal der Unendlichkeit gegenüber. Verweigert sich damit nun Heidegger, scheinbar gegen Husserls scheinbare Gegenstellung gegen eine Philosophie der Endlichkeit Stellung nehmend, Husserls wahren Gedanken einer Philosophie der Endlichkeit, oder aber stimmt er gerade diesem zu? Was scheint hier bei beiden so zweideutig und unentwirrbar?

Daß griechischen Denkern einst Unendlichkeit Unvollkommenheit schien, eine Art Endlichkeit aber Bedingung der Vollkommenheit, weiß man. Noch griechische Kirchenväter sprachen im Hinblick darauf Gott unendliche Eigenschaften ab. Selbst noch bei Thomas von Aquino ist Unendlichkeit dann ein ontologisch fast neutrales Prädikat: ist Gott unendlich, so nicht minder die erste Materie – diese nämlich unendliche Möglichkeit, jener unendliche Wirklichkeit. Erst Duns Scotus hat mit Emphase das vollkommene Wesen einfach als das „ens infinitum“ definiert. Und ohne eine solche Gottesidee, in der Unendlichkeit und Vollkommenheit des Seins sich vereinigen, wäre offenbar die Problematik Descartes' schlechterdings unverständlich⁹. Wie steht es hiermit sodann bei Kant?

Kants „transzendente Wendung“ bloß als seinen Rückgang auf die „Subjektivität“ aufzufassen, wäre eine Verfehlung des Entscheidenden. Dieser ist nach Descartes am meisten charakteristisch für Locke, Berkeley und Hume. Man muß vielmehr sagen: **Kant hat die Transzendentalphilosophie selber (in dem Sinne, in dem er auch die „Ontologie“ „der Alten“ eine solche nannte) in eine Philosophie der Subjektivität umgewendet – oder die Philosophie der Subjektivität, wie die Engländer sie begründet haben, selber in eine wahrhaftige Transzendentalphilosophie.** Und diese Wendung ist in der Tat auch schon ein Ausdruck der Einsicht, daß vermeintlich bloß unserer Subjektivität anhängende Schranken der Erkenntnis in Wahrheit

⁸ Ebenda, S. 21.

⁹ Vgl. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960: S. 188 f.

Erkenntnis „allererst“ positiv ermöglichende – transzendente – Bedingungen ihrer Möglichkeit sein möchten, und mithin als Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis ebenso sehr Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände dieser Erkenntnis selber. Subjektives ist Transzendentales, das Transzendentale bedeutet Subjektives. Durch diese wirklich umwälzende Einsicht hat Kant den Grund freigelegt, aus dem alles Fruchtbare seiner kritischen Arbeit sich nährt. Und am schönsten verbildlicht hat er diese Einsicht in jenem berühmten Gleichnis der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft:

„Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Ebenso verließ Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so vielfältige Hindernisse legt, und wagte sich jenseits derselben auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes.“¹⁰ **Kant hat den Ausdruck aufs treffendste präzisiert, als er in der zweiten Auflage die Worte „so vielfältige Hindernisse legt“ ersetzt durch die Worte: „so enge Schranken setzt“;**¹¹ eben dies ist die Frage: **Sind Schranken zweifellos Hindernisse?** Die Taube jedenfalls trägt in ihrem Fluge allein der widerständige Weltstoff der Luft, wie sehr immer deren Widerstand ihrer Fähigkeit Schranken setzt. **Man muß nicht fürchten, das Werk Merleau-Pontys des Ansehens der Originalität zu berauben, indem man ausspricht, daß der so sich verbildlichende Grundgedanke Kants, wie er zu Nietzsches Geschichte stimmt, „wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“;**¹² und wie zweifellos auch er es war, von dem der Heidegger des Kant-Buches bewegt war, auch schon die oben angezeigte grundlegende Einsicht Merleau-Pontys vorweggenommen hat.

Indessen – nicht umsonst bleibt der Gedanke Kants auch selbst für Husserl und Heidegger noch zweideutig. Kant unterscheidet „zweierlei Begriffe von ganz verschiedener Art, die doch darin miteinander übereinstimmen, daß sie beiderseits völlig a priori sich auf Gegenstände beziehen, nämlich, die Begriffe des Raumes und der Zeit, als Formen der Sinnlichkeit, und die Kategorien, als Begriffe des Verstandes“¹³. Es ist nun merkwürdig, zu beobachten, wie Kant, wo immer er in der einen Art dieser Begriffe unverkennbare Schranken unserer Erkenntnisfähigkeit begriffen sieht, doch seine Aussagen über ihre transzendente Bedeutung, wenn nicht zurückzuziehen, so doch nun ihrerseits einzuschränken geneigt ist; wo immer aber er sich von der notwendigen Bedeutung solcher Begriffe als transzendentaler Erkennt-

¹⁰ *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 (A): S. 5.

¹¹ *Kritik der reinen Vernunft*, 1787 (B): S. 9.

¹² *Götzendämmerung*, 1889.

¹³ *Kritik der reinen Vernunft*, A 85, B 118.

nis- und Gegenstandsbedingungen überzeugt, seine anderweitigen Aussagen über ihre unvermeidlich einschränkende Bedeutung zu vergessen und zu überholen scheint.

Hier ist Raum nur für ein einziges Beispiel. In der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft schloß Kant die Transzendente Ästhetik mit der „allgemeinen Anmerkung“: „Es ist also ungezweifelt gewiß . . . , daß Raum und Zeit, als die notwendigen Bedingungen aller (äußeren und inneren) Erfahrung, bloß subjektive Bedingungen aller unserer Anschauung sind, im Verhältnis auf welche daher alle Gegenstände bloße Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind . . .“¹⁴ Sodann fühlte er sich gedrängt, daran in der zweiten Auflage jene Betrachtungen anzufügen, auf die Heidegger so nachdrücklich hingewiesen hat und die auf die Bemerkung hinauslaufen: „Es bleibt nichts übrig, wenn man (Raum und Zeit) nicht zu objektiven Formen aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjektiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht, die darum sinnlich heißt, weil sie *nicht ursprünglich*, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, soviel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist.“¹⁵ Daß damit Kant zum ersten die Nicht-Ursprünglichkeit der Anschauungsart endlicher Wesen in einem Sinne auslegt, Raum und Zeit in einem Sinne als „bloß subjektive Bedingungen aller unserer Anschauung“ hinstellt, der die Rede von durchaus „notwendigen Bedingungen“ bezüglich dieser Anschauungsformen aufs bedenklichste relativiert, ist längst schon bemerkt worden. Ein Zweites aber ist auffälligerweise bisher, soweit ich sehe, nicht bemerkt worden. Nach Kant heißt die menschliche Anschauungsart „darum *sinnlich*, weil sie nicht ursprünglich, d. i. (nicht) eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird“.¹⁶ Nun ist doch aber wohl auch die Vorstellungsart des menschlichen Verstandes „nicht ursprünglich“, nämlich nicht „eine solche“, „durch die selbst das Dasein des Objekts“ der begrifflichen Vorstellung „gegeben wird“. Gleichwohl nennt Kant daraufhin nicht etwa auch die Vorstellungsart des endlichen Verstandes selber eine „sinnliche“. Das Wort scheint gewiß auch wenig geeignet, die Endlichkeit des Verstandes zu charakterisieren. Wohl aber scheint es geeignet, dazu zu verleiten, durch eine Verwechslung von Endlichkeit und Sinnlichkeit die des menschlichen Verstandes zu überspringen. In der Tat gilt Kant das menschliche Vermögen der

¹⁴ Ebenda, A 48 f., B 66.

¹⁵ Ebenda, B 71 f.

¹⁶ Hier vom Unterzeichneten „sinnlich“ statt „nicht ursprünglich“ hervorgehoben.

Begriffe nicht so, wie die „notwendigen“ Bedingungen aller unserer Anschauung, als ein die Möglichkeit der Erkenntnis beschränkendes, sondern lediglich als ein seinerseits durch jene anderen Bedingungen eingeschränktes, insofern verendlichtes, und insofern schließlich auch in seiner transzendentalen Bedeutung Fragliches. Ein Drittes, Prinzipielles, ist aber hier das Entscheidende. Kant weist darauf hin, daß die Art der fraglichen notwendigen Bedingungen eine solche ist, daß durch sie selbst das Dasein des Objekts nicht gegeben wird. Er scheint aber im Augenblick nichts anderes zu sehen, als daß dies faktisch in unserer Anschauungsart so der Fall ist, die „von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist“. Er ist imstande, für den Augenblick zu vergessen, daß zweifellos auch die Vorstellungsart unseres Verstandes nicht „eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts . . . gegeben wird“. Er scheint aber vor allem gänzlich abgelenkt von diesem Grundsätzlichen, daß es eine notwendige Bedingung überhaupt als solche definiert, daß sie nicht schon eine Ursache ist, „durch die selbst das Dasein des Objekts . . . gegeben wird“, sondern eben nur eine Bedingung, ohne die das Dasein des Objekts nicht gegeben wird. Hier muß sich das eigentliche Grundproblem einer Philosophie der Endlichkeit verbergen, das Kant nicht gesehen oder dem er ausgewichen ist. Denn allerdings ist seine Philosophie eine Transzendentalphilosophie, die den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit einen ausschließlichen, den Blick von jeder Frage nach zureichenden Gründen oder Ursachen ablenkenden Vorrang einräumt.

Eine Philosophie der Endlichkeit ist am Ende nicht möglich ohne die Anerkennung eines Prinzips, dem eine Transzendentalphilosophie, nach der seit Kant sie beherrschenden Idee, gerade mit allen Mitteln aus dem Wege zu gehen trachtet. Kant, so sagten wir, hat die Transzendentalphilosophie in eine Philosophie der Subjektivität oder diese selber in eine Transzendentalphilosophie umgewendet. Diese Bemerkung muß aber die Aufmerksamkeit insbesondere auch auf die Tragweite und Problematik des überhaupt einer Transzendentalphilosophie zuerkannten Vorranges lenken. Diese Tragweite und Problematik einer Transzendentalphilosophie ist nämlich zunächst unabhängig von der subjektiven Wendung.

Kants Idee einer Transzendentalphilosophie ist allem voran gebunden an die Entscheidung zugunsten des unbedingten Vorranges einer „transzendentalen Methode“. Anlaß und Ursprung dieser Vorentscheidung finden sich aber von Kant selber unmißverständlich angegeben in seiner „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ aus dem Jahre 1763, und zwar des näheren in deren „Zweiter Betrachtung“, über „Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewiß-

heit in der Metaphysik zu gelangen“: „In der Philosophie und namentlich in der Metaphysik kann man oft sehr viel von einem Gegenstande deutlich und mit Gewißheit erkennen, auch sichere Folgerungen daraus ableiten, ehe man die Definition desselben besitzt, auch selbst dann, wenn man es gar nicht unternimmt, sie zu geben“ – „in der Metaphysik muß ich niemals damit anfangen, und es ist so weit gefehlt, daß die Definition hier das erste sei, was ich von dem Dinge erkenne, daß es vielmehr fast jederzeit das letzte ist.“¹⁷ „Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die *Newton* in die Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heißt es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hilfe der Geometrie, die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiß, daß sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwickelten Naturgegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerrwiesenen Regeln enthalten seien. Ebenso in der Metaphysik: suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewußtsein, diejenige Merkmale auf, die gewiß im Begriffe von irgendeiner allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennet, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.“¹⁸

Dies war die Betrachtung, die der transzendentalen Methode im Sinne Kants den Weg wies und den unbedingten Vorrang begründete, der in einer die Metaphysik verdrängenden Transzendentalphilosophie den Gewißheiten vor der Definition, den notwendigen Bedingungen der Erscheinungen vor dem ersten Grunde davon in den Dingen selbst und den Merkmalen von irgendeiner allgemeinen Beschaffenheit vor dem ganzen Wesen der Sache eingeräumt wurde. Wie beinahe beleidigend dies für das Selbstbewußtsein der Philosophie auch sein mag, seine Herkunft hat dieser bis heute noch vorherrschende Stil des Philosophierens, so wenigstens wie Kant ihn erneuert hat, von *Newton*, der ein entsprechendes Verfahren in die Naturwissenschaft einführte, das „daselbst von so nutzbaren Folgen war“. Es war und ist andererseits eben das Verfahren, wogegen *Leibniz* bemerkte: „On m'accorde ce Principe important, que rien n'arrive sans qu'il y ait une Raison suffisante pourquoi il en soit plustost ainsi qu'autrement. Mais on me l'accorde en paroles, et on me le refuse en effect. Ce qui fait voir qu'on n'en a pas bien compris toute la force.“¹⁹ „Man gesteht mir dieses wichtige

¹⁷ WW. (CASSIRER), Bd. II, S. 184.

¹⁸ Ebenda, S. 186 f.

¹⁹ *Correspondance Leibniz-Clarke*, 1717: Ausgabe Robinet, Paris, Presses Universitaires de France, 1957: S. 52.

Prinzip zu, daß nichts vorkommt, ohne daß es einen zureichenden Grund dafür gäbe, warum es so damit steht und nicht vielmehr anders. Doch man gesteht es mir mit Worten zu, und in der Tat verweigert man es mir. Was zeigt, daß man seine ganze Kraft nicht wirklich verstanden hat.“ Nicht anders als so gegen Newtons Wortführer Clarke hätte sich Leibniz denn auch gegen Kants seltsame Auslegung des „Satzes des zureichenden Grundes“ als eine „Hinweisung auf ein besonderes damals noch zu suchendes Prinzip“, nämlich den „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile“ ausgesprochen²⁰: ist doch dieser von Kant formulierte Grundsatz ein solcher, der sich in aller Form nur über – wie immer notwendige – Bedingungen der Möglichkeit ausspricht. In der Tat hat Kant offenbar den unstreitigen Vorrang notwendiger Bedingungen der Möglichkeit so fraglos für einen seinerseits „unbedingten“ gehalten, die Forderung des „Satzes des zureichenden Grundes“ so einfachhin übergangen, daß die Vermutung unumgänglich ist, er habe ganz wie Newton dieses Grundsatzes „ganze Kraft nicht wirklich verstanden“.

Allerdings, damit „seine ganze Kraft wirklich verstanden“ werde, bedurfte es wohl einer tieferen Einsicht, als *Leibniz* sie ausgesprochen hat, der Einsicht in einen letzten Sinn des „Satzes des zureichenden Grundes“, in dem er zum zwingenden Prinzip einer Philosophie der Endlichkeit wird. Es ist diese Einsicht vor allem, die im Werk Merleau-Pontys wirksam geworden ist. Wie folgt spricht sie sich etwa bezüglich des Begriffs der „Motivation“ aus: „Das Motiv ist ein Antezedens, das wirkt allein durch seinen Sinn, ja erst der Entschluß selbst ist es, der diesen Sinn zu einem gültigen macht und ihm seine Kraft und Wirksamkeit verleiht . . . So motiviert ein Trauerfall eine Reise, weil es eine Situation ist, die meine Anwesenheit erfordert, . . . und indem ich beschließe, die Reise zu unternehmen, ‚mache‘ ich das Motiv ‚geltend‘ und mache mir die Situation zu eigen. Das Verhältnis von Motivierendem und Motiviertem ist ein wechselseitiges“ – ein wechselseitiges Grundverhältnis²¹. Allgemeiner stellt Merleau-Ponty die Frage, „warum das Zur-Welt-sein, das allen unseren Reflexen erst seinen Sinn gibt und insofern sie begründet, gleichwohl auch ihnen sich ausliefert und so am Ende seinerseits auf sie sich gründet.“²² Die Antwort lautet etwa: „Das Verhältnis zwischen Materie und Form ist ein solches, das die

²⁰ Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, 1790: WW. (CASSIRER), Bd. VI, S. 68 f. – Vgl. HEIDEGGERS auf diesen Zusammenhang bezügliche wiederholte Hinweise in *Vom Wesen des Grundes*, 1929, S. 9 f., und in *Der Satz vom Grund*, 1957, S. 123 ff. Heideggers Auffassung ist der oben dargelegten aber gerade entgegengesetzt.

²¹ S. u., S. 302.

²² S. u., S. 111.

Phänomenologie ein Verhältnis der Fundierung nennt: die Symbolfunktion ruht auf dem Sehen gleichwie als ihrem Boden, nicht aber als wäre das Sehen ihre Ursache, sondern weil es jene Gabe der Natur ist, die der Geist in unverhoffter Weise zu nutzen berufen ist, um ihr einen radikal neuen Sinn zu geben, deren er aber zuvor erst einmal bedarf, nicht allein um sich zu inkarnieren, sondern um überhaupt zu sein. Die Form integriert sich so gänzlich dem Inhalt, daß dieser endlich als ein bloßer Modus der Form selbst und die Vorgeschichte des Denkens als bloße List einer als Natur verkleideten Vernunft erscheint; aber umgekehrt doch verbleibt bis in die intellektuelle Sublimierung hinein als eine radikale Kontingenz, als Urstiftung aller Erkenntnis und alles Handelns, als Urerfassung des Seins oder Geltens, deren konkreten Reichtum Erkennen und Tun nie zu erschöpfen vermögen und deren spontane Methode sie immer aufs neue ins Spiel bringen. Diese Dialektik von Form und Inhalt ist es, die wir zu restituieren haben, oder vielmehr, da die Idee einer ‚Wechselwirkung‘ noch ein Kompromiß mit dem Kausaldenken und die Formel eines Widerspruchs bleibt, haben wir das Milieu zu beschreiben, in dem ein solcher Widerspruch begreiflich wird, nämlich die Existenz, als die ständige Übernahme von Faktum und Zufall in eine Vernunft, die beiden zuvor und ohne beide selbst nicht existiert.“²³ Am deutlichsten spricht sich diese Einsicht gleichwohl aus in Merleau-Pontys Begriff der Dialektik: „Dialektik ist nicht ein Verhältnis zwischen einander widersprechenden und doch voneinander unablässigen Gedanken: sondern die Spannung der Existenz auf eine andere Existenz hin, die sie verneint, und ohne die sie doch sich selbst nicht aufrechtzuerhalten vermag.“²⁴

Es ist dies die Einsicht in eine grundsätzliche Ambivalenz aller Grundverhältnisse, in welcher auch der unstreitige Vorrang aller notwendigen Bedingungen der Möglichkeit erst seinen Grund findet, damit aber auch diese Bedingungen selbst erst den zureichenden Grund ihrer Notwendigkeit als einen ihnen doch wieder noch vorausliegenden. Als ein eigener Grundsatz ausgesprochen, welcher der Satz vom Grundunterschied heißen könnte, lautet sie: Was notwendige Bedingungen bedingen, ist nichts anderes als der zureichende Grund oder die Ursache ihrer Notwendigkeit; indessen ein wahrhaft zureichender Grund als Ursache nichts anderes verursacht als eben seine eigenen notwendigen Bedingungen. Kürzer: Bedingungen bedingen ihre Ursachen, Ursachen verursachen ihre Bedingungen²⁵. Ist das grundsätzlich so, dann erst wird begreiflich, ja einzusehen unumgänglich, daß Ermög-

²³ S. u., S. 154 f.

²⁴ S. u., S. 200.

²⁵ Merleau-Ponty selbst scheut – aus Gründen, die keiner Erläuterung bedürfen – eine Verwendung des Ursachenbegriffs im angezeigten Sinne; vgl. z. B. unten S. 139, S. 147.

lichung und Beschränkung, wie eine Philosophie der Endlichkeit sehen muß, bei jeder transzendentalen Bedingung in ein und derselben Hinsicht zusammengehen.

Auf Grund der oben angedeuteten Beobachtungen und des soeben angegebenen Prinzips ist und bleibt die Phänomenologie des Leibes als des transzendentalen Gesichtspunktes für die Phänomenologie der Wahrnehmung, ja auch diese selbst noch für Merleau-Pontys phänomenologische Philosophie überhaupt, grundlegend. Dies besagt aber hier und jetzt, anders als bei Kant, wo eine ursprünglich allein als Grundlegung konzipierte Transzendentalphilosophie dann zu aller Philosophie überhaupt sich aufwarf: es bleibt eine Grundfrage der Metaphysik offen und wird auf Grund jener Grundlegung notwendig gestellt. Sie ist keine andere als die, die nach Leibniz als erste gefordert wird durch den Satz des zureichenden Grundes, wie denn dieser Grundsatz durch Merleau-Pontys Begriff der „Fundierung“ nicht neuerlich überspielt, sondern im Gegenteil erst eigentlich in seine volle Kraft gesetzt wird; es ist die Frage, „warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts“²⁶, an die einst schon Heidegger erinnerte, ohne sie freilich alsdann sich zu eigen machen zu wollen. Merleau-Ponty nennt sie auch die Forderung einer „Genealogie des Seins“²⁷ oder die Frage nach dem „Ursprung der Wahrheit“²⁸. Sie ist in der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ nur gestellt, so sehr sie beständig im Blick steht. Eine Beantwortung findet sie in den Fragmenten des Nachlaßwerkes, die Claude Lefort unter dem zuletzt vom Verfasser gewählten Titel „Das Sichtbare und das Unsichtbare“ herausgegeben hat²⁹.

Merleau-Pontys Philosophie „bleibt“ also Metaphysik, wiewohl nicht in jenem weitesten Sinne, dem gemäß insbesondere schon Transzendentalphilosophie Metaphysik sein soll: Merleau-Ponty bleibt nicht Transzendentalphilosoph. Und gerade insofern „bleibt“ er nicht Metaphysiker, als er nach einer Epoche der Vorherrschaft selbstgenügsamer Transzendentalphilosophie als einer der ersten wiederum eine metaphysische Frage über diese hinaus stellt. So hat denn auch die Rede von einer möglichen Überwindung der Metaphysik in Merleau-Pontys Verstande keinen rechten Sinn. Dergleichen „Überwindung“ kann in Wirklichkeit nichts anderes bedeuten

²⁶ S. u., S. 452.

²⁷ S. u., S. 78.

²⁸ Vgl. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948: S. 165, Anm.

²⁹ MAURICE MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*. Suivi de notes de travail. Texte établi par CLAUDE LEFORT, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964.

als die Erneuerung des unbedingten Vorranges einer Transzendentalphilosophie. Sie vermöchte auf keinen Ursprung, sondern allein auf ein Fundament, auf notwendige Bedingungen der Möglichkeit von allem zurückzugehen.

Solche Gedanken zwangen Merleau-Ponty in seinen Entwürfen zu dem erwähnten fragmentarisch nachgelassenen Werk zur Auseinandersetzung mit Heidegger. Sein Eingehen auf dessen späte Gedanken hat hier und da schon den Eindruck erweckt, Merleau-Ponty sei schließlich auf dem Wege gewesen, Heidegger nachzufolgen. Man täusche sich nicht; dieser Eindruck ist irrig. Es mag hier genügen, nachstehende Notiz aus dem Januar 1959 anzuführen:

„Das rohe oder wildwüchsige Sein (= Wahrnehmungswelt) und sein Bezug zum λόγος προφορικός als Gebilde, zu der ‚Logik‘, die wir hervorbringen –

Die ‚amorphe‘ Wahrnehmungswelt, von der ich bezüglich der Malerei sprach – die unerschöpfliche Quelle der Erneuerung der Malerei –, die keinerlei Ausdrucksmodus befaßt und gleichwohl sie sämtlich hervorruft und fordert und mit jedem Maler eine neue Bemühung des Ausdrucks erstehen läßt – diese Wahrnehmungswelt ist im Grunde das Sein im Sinne Heideggers, das mehr ist als jedes Gemälde, jedes Wort, jedes ‚Verhalten‘ und, von der Philosophie in seiner Universalität erfaßt, als etwas erscheint, das alles umfaßt, was je gesagt zu werden vermag, und doch es uns überläßt, es zu schaffen (Proust): es ist der λόγος ἐνδιαθετός, der nach dem λόγος προφορικός ruft –“³⁰

Seit den Tagen Newtons und Kants spielt zwischen einer Naturwissenschaft, die sich der bekannten Methode bedient, „die daselbst von so nutzbaren Folgen war“, und einer Transzendentalphilosophie, welche bloßen notwendigen Bedingungen der Möglichkeit einen ausschließlichen Vorrang gibt, als seien sie zureichende Gründe, ein seltsames Doppelspiel. Wissenschaft und Philosophie kehren einander scheinbar gleichgültig oder verächtlich den Rücken, und dienen dabei doch einander, und rechnen aufeinander, als Rückendeckung. Die Naturwissenschaft beschränkt sich selber ausdrücklich auf die Erforschung der nächsten Bedingungen der Vorgänge. Der Ursachenforschung hat sie abgesagt. Unter den Ursachen versteht sie selber nur die letzten und allgemeinsten Bedingungen der Gegebenheit des Gegebenen, und die Erwägung dieser überläßt sie der Philosophie. Die Philosophie ihrerseits beschränkt sich selber in der Tat weithin auf die Erwägung der allgemeinsten Bedingungen der Gegebenheit des Gegebenen. Zugleich hat auch sie der Ursachenforschung abgesagt. Unter den

³⁰ *Le visible et l'invisible*, S. 223 f.

Ursachen versteht sie selber nur die jeweils nächsten Bedingungen der faktischen Vorgänge, und die Erforschung dieser überläßt sie der Naturwissenschaft. In Wahrheit sind so Naturwissenschaft und Philosophie sich einig in der Behauptung eines unbedingten Vorranges der Bedingungen der Möglichkeit und in der Absage an die Ursachenforschung; wobei die Naturwissenschaft der Transzendentalphilosophie und diese jener ein Alibi beistellt. Bisweilen gibt es Mißhelligkeiten, da weder die Naturwissenschaft noch die Philosophie je ihr eigenes Absehen als Ursachenforschung mißverstanden und überfordert sehen wollen, indessen jede die andere gerade so verstehen und beanspruchen möchte. Doch bleibt es bei Scheingefechten; es herrscht ein geheimes Bündnis. Alles in allem überlassen Philosophie und Naturwissenschaft einander unbestritten je ihr Gebiet. Und doch ist in Wahrheit beider Gebiet ein und dasselbe: gelegen auf der Ebene notwendiger Bedingungen der Möglichkeit. Und so wird die Forschung von einer Lehre der doppelten Wahrheit unter den Namen der Wissenschaft und der Philosophie bedroht. Allenfalls wird, auf seiten der Philosophie im Namen des Apriori die völlige Mißachtung der Naturwissenschaft, auf seiten der Wissenschaft unter dem Namen des Positivismus die völlige Mißachtung der Philosophie ausdrücklich zum Prinzip erhoben. Oder es wird unter Philosophen darüber diskutiert, ob man die Resultate der Naturwissenschaft voraussetzen oder vernachlässigen dürfe oder müsse. Doch eine Auseinandersetzung, ohne Voraussetzung und ohne Vernachlässigung, kommt nicht zustande und wird gemieden.

Dieses Verhältnis kann in einer Philosophie wie der Merleau-Pontys ihren angegebenen Prinzipien gemäß nicht bestehen bleiben, und bleibt nicht bestehen. Unermüdet setzt sich die Phänomenologie der Wahrnehmung – wie ferner insbesondere auch seine Arbeit über „Die Struktur des Verhaltens“³¹ – vor allem mit den Wissenschaften vom Leib und der Seele, mit Physiologie und Psychologie auseinander. Er knüpft an sie an, das heißt aber nicht zuletzt: er wagt es auch, sie zu bestreiten. Hier sind ihm aber Wegbereiter schon vorangegangen: nach Husserl die Philosophen Cassirer und Scheler, die Psychologen und Physiologen der Schule Goldsteins und die Gestaltpsychologen.

Kennzeichnend, aber auch in der Ordnung ist es bei der skizzierten Lage der Dinge, daß Merleau-Pontys eminent philosophisches Werk hier auf deutsch in einer Reihe „Phänomenologisch-psychologischer Forschungen“ erscheint. Doch auch eben dies mußte den Anlaß zu gegenwärtiger Vorrede geben.

³¹ MAURICE MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942.

Dank für mancherlei Rat und Hilfe möchte ich Herrn Professor C. F. Graumann und seinen Mitarbeitern, insbesondere Frau Dipl.-Psych. Hiltrud Lauer, und meinen Freunden Dr. Iso Kern und Silvio Senn sagen. Vor allem aber schulde ich Dank Maurice Merleau-Ponty selbst, der in den letzten Wochen vor seinem Tode noch die Arbeit an dieser Übersetzung auf den Weg hat bringen können.

Löwen, im Mai 1965

Rudolf Boehm

INHALT

<i>Vorrede des Übersetzers</i>	V
<i>Vorwort</i>	3
<i>Einleitung: Klassische Vorurteile und Rückgang auf die Phänomene</i> ..	19
I. „Empfindung“	21
§ 1. Empfindung als Impression	21
§ 2. Empfindung als Qualität	22
§ 3. Empfindung als unmittelbare Folge des Reizes	25
§ 4. Was ist Empfinden?	29
II. „Assoziation“ und „Gedächtnisprojektion“	32
§ 5. Gibt es „Empfindung“, dann ist alle Erfahrung Empfindung ..	32
§ 6. Die Aufgliederung des Feldes	35
§ 7. Nichtexistenz der „Assoziationskraft“	37
§ 8. Nichtexistenz der „Gedächtnisprojektion“	39
§ 9. Empirismus und Reflexion	43
III. „Aufmerksamkeit“ und „Urteil“	47
§ 10. Die Aufmerksamkeit und das Vorurteil der Welt-an-sich	47
§ 11. Das Urteil und die reflexive Analyse	53
§ 12. Reflexive Analyse und phänomenologische Reflexion	59
§ 13. Die „Motivation“	69
IV. Das Feld der Phänomene	75
§ 14. Das Feld der Phänomene und die Wissenschaft	75
§ 15. Phänomene und „Tatsachen des Bewußtseins“	81
§ 16. Das Feld der Phänomene und die Transzendentalphilosophie ..	84
<i>Erster Teil: Der Leib</i>	89
§ 1. Erfahrung und objektives Denken. Das Problem des Leibes ..	91
I. Der Leib als Gegenstand und die mechanistische Physiologie	97
§ 2. Überschreitung des Kausaldenkens in der Nervenphysiologie selbst	97
§ 3. Das Phänomen des Phantomgliedes; Unzulänglichkeit der physiologischen wie auch der psychologischen Erklärung	100