

DURCHBLICKE

Martin Heidegger
zum 80. Geburtstag

Sonderdruck



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

RUDOLF BOEHM

XΙΑΣΜΑ

Merleau-Ponty und Heidegger

Das griechische Wort $\chi\iota\alpha\sigma\mu\alpha$, die Gestalt des Buchstaben χ (etwa in einem Satzbau) bezeichnend, hatte am Ende Merleau-Ponty selbst zum Schlüsselwort einer Verständigung und Auseinandersetzung mit Heidegger gewählt. Es ist gleichsam sein letztes Wort, und es ist eine Antwort auf die Fragen Heideggers, auf die er in seinen letzten Gedanken sich einließ.¹ Es verschlüsselt in eins seine letzte Auskunft über den Grund jener Zweideutigkeit, deren Begegnung standzuhalten sich ihm als der notwendige Sinn einer Phänomenologie der Wahrnehmung erschlossen hatte.² Endlich aber könnte dieses Wort auch selber das Verhältnis nennen, in welchem Heideggers Gedanke und Merleau-Pontys Reflexion zueinander stünden. $\chi\iota\alpha\sigma\mu\alpha$, das bedeutet nach den französischen Umschreibungen: *entrelacs* — Verflechtung, *renversement* — Umwendung, Umschlag, Umsturz, *réversibilité* — Umkehrbarkeit: Bedeutungen, deren einen Sinn eben jene Chiffre des χ anschaulich macht. Das Folgende ist der Versuch, darzustellen: wie erst unter einem von Heideggers Gedanken geleiteten Hinblick das, was Merleau-Pontys phänomenologische Betrachtungen vor Augen haben, in voller Schärfe sichtbar wird, wie aber auch jener Hinblick, auf dieses von Merleau-Ponty sichtbar Gemachte gelenkt, dem von Heidegger Gedachten seinerseits eine neue Deutlichkeit verleiht. „Und was es zu begreifen gilt“, wie Merleau-Ponty in einem seiner letzten Sätze sagt, ist vermutlich auch

¹ Vgl. die Nachlaßfragmente des Werkes *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, sowie auch die von Merleau-Ponty selbst verfaßten *Résumés de cours*, Paris 1968, beide herausgegeben von Claude Lefort.

² *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945; *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus dem Französischen übersetzt von R. B., Berlin 1966.

hier, „daß von der einen zur anderen dieser Betrachtungsweisen nicht ein dialektischer Umschlag stattfindet, wir sie nicht zu vereinigen haben in einer Synthese: sie vielmehr zwei Ansichten einer Umkehrbarkeit sind, welche selber das letztlich Wahre ist.“³

Damit wird im Folgenden der Frage ausgewichen, ob denn Merleau-Ponty überhaupt Heidegger richtig verstanden habe, von deren befriedigender Beantwortung man es abhängen lassen möchte, ob auch überhaupt dergleichen unternommen werden darf, wie es hier versucht wird. Merleau-Ponty — zumindest sein Name — ist — zumindest in unserem Bewußtsein — mit Sartre assoziiert, d. i. mit dem Existentialismus; ein erster handlicher Grund für die Überzeugung, sein Verhältnis zu Heidegger dürfte auf einem Mißverständnis beruhen. Zwar bezieht sich Merleau-Ponty in seinem Hauptwerk, der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, auf Sartre kaum häufiger als auf Heidegger, und auf Sartre fast durchweg kritisch-distanzierend. Doch das Werk Heideggers, auf das Merleau-Ponty sich hier vorwiegend stützt, ist auffälligerweise *Kant und das Problem der Metaphysik*; und im Vorwort steht der merkwürdige Satz: „*Sein und Zeit* ist hervorgegangen aus einem Hinweis Husserls und ist nichts anderes als die Auslegung des ‚natürlichen Weltbegriffs‘ bzw. der ‚Lebenswelt‘, wie Husserl selbst am Ende seines Lebens sie der Phänomenologie als das erste Thema setzte.“⁴ In den Fragmenten des Nachlaßwerkes über *Das Sichtbare und das Unsichtbare* verschärft sich die Kritik an Sartre, akzentuiert sich eine Distanzierung auch von Husserl und bekundet sich unübersehbar ein tiefer Eindruck des Studiums von Heideggers späteren Schriften bzw. auch der unterdessen zahlreich erschienenen französischen Heidegger-Übersetzungen.⁵ Doch wiederum stößt man auf einen Satz wie diesen: „Die

³ *Le visible et l'invisible*, S. 204. Es handelt sich um den letzten der Schlußsätze des letzten von Merleau-Ponty abgeschlossenen Kapitels des geplanten Werkes: „En un sens, comme dit Husserl, toute la philosophie consiste à restituer une puissance de signifier, une naissance du sens ou un sens sauvage, une expression de l'expérience par l'expérience qui éclaire notamment le domaine spécial du langage. Et en un sens, comme dit Valéry, le langage est tout, puisqu'il n'est la voix de personne, qu'il est la voix même des choses, des ondes et des bois. Et ce qu'il faut comprendre, c'est que, de l'une à l'autre de ces vues, il n'y a pas renversement dialectique, nous n'avons pas à les ressembler dans une synthèse: elles sont deux aspects de la réversibilité qui est vérité ultime.“ S. 203 f.

⁴ *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 3.

⁵ Merleau-Ponty las deutsch, benutzte aber verfügbare Übersetzungen.

„amorphe“ Welt der Wahrnehmung“ — kein Zweifel, daß abermals die „Lebenswelt“ gemeint ist, wie Merleau-Ponty sie freilich jetzt weit tiefsinniger auslegt als Husserl — „... diese Welt der Wahrnehmung ist im Grunde das Sein im Sinne Heideggers“.⁶

Die Frage der Berechtigung, Merleau-Ponty und Heidegger sich auf ein und derselben Ebene begegnen zu lassen, mag sie sich auch aufdringlicher und scheinbar ernstlicher stellen als ähnliche Fragen etwa bezüglich einer Konfrontierung Heideggers mit Aristoteles, Spinoza oder Hegel, hätte gleichwohl ohnehin verstummen müssen, wäre eine leibhaftige Begegnung zwischen Heidegger und Merleau-Ponty einmal in Wirklichkeit zustande gekommen. Auch die ihr vorausliegende Frage nach der Richtigkeit des Verständnisses wäre bei einer solchen Gelegenheit in Gemurmel verklungen. Zeugen der Begegnung hätten nurmehr zu erfassen gesucht, *was* einer vom anderen und *wie* einer den anderen in der Tat — verstand. So soll auch hier die Richtigkeit von Merleau-Pontys Heidegger-Verständnis gar nicht verteidigt, aber auch gar nicht bezweifelt werden, vielmehr die Frage der Begegnung ihrer einfachen Entscheidung im Sinne einer Tat-Sache überlassen werden; einer Tat-Sache in dem Sinne, in dem man von einer „Auffassungssache“, einer „Ansichtssache“, einer „Geschmackssache“, einer „Vertrauenssache“ oder einer „Glückssache“ spricht. Ob, wie und wo die Begegnung zustande kommt, liegt auch an uns, den Lesern sowohl als dem Schreiber. Gewiß müssen sich Heidegger und Merleau-Ponty, soll die Begegnung zustande kommen, in der Sache begegnen. Aber im Wesen der Sache ist es auch begründet, daß, von jedem der beiden Denker her gesehen, jeweils seine eigene Sache ihm selber, so wie sie je für den anderen sich darstellt, fremd vorkommen muß. Auch die Begegnung in der Sache kommt nicht zustande, ohne daß beide Beteiligten sich von ihrem Teile entfernen. Und damit ändert sich freilich die Sache; aber das dürfte die Geschichte sein.

Um welche Sache es sich handeln muß, lassen wir uns von Heidegger sagen: „Für uns ist die Sache des Denkens ... das Sein, aber das Sein hinsichtlich seiner Differenz zum Seienden. Noch schärfer gefaßt: ... Für uns ist die Sache des Denkens, vorläufig benannt, die Differenz als Differenz.“⁷ In den mir gesetzten Grenzen kommt im Folgenden

⁶ *Le visible et l'invisible*, S. 223: „Le monde perceptif ‚amorphe‘ ... , ce monde perceptif est au fond l'Être au sens de Heidegger ...“

⁷ *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 43.

zur Sprache: I. Die Differenz als solche. II. Der Unterschied und das Verhältnis. III. Die Nichtung und der Umschlag.

I. Die Differenz als solche

Als die „ontologische Differenz“ hat Heidegger die Differenz als solche zuerst benannt in seinem Beitrag zur Festschrift für Edmund Husserl zu dessen 70. Geburtstag, 1929.⁸ Bei Merleau-Ponty bleibt dieser Gedanke Heideggers ungenannt. Aber eigens ausgesprochen scheint er auch nicht in Heideggers Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* aus dem gleichen Jahre 1929, in der gleichwohl von nichts anderem die Rede ist, ja der Gedanke selbst zum ersten Male sachlich begründet ist. Begründet ist der Unterschied in dem des Seins des Seienden zum Nichts. Das Sein ist so verschieden vom Sein des Seienden, wie dieses Sein des Seienden verschieden ist vom Sein von Nichts. Dabei aber ist im Text nicht einmal dieses Nichts benannt als jenes Sein, das so verschieden bleibt vom Sein des Seienden. Heidegger knüpft lediglich bei der — allerdings erst am Schluß der Vorlesung ausdrücklich angeführten — „Grundfrage der Metaphysik“ an: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“⁹

Auf die gleiche Frage bezieht sich Merleau-Ponty im Schlußteil der *Phänomenologie der Wahrnehmung* dort, wo er sich anschickt, „Stellung zu nehmen in der Frage der Evidenz und die Erfahrung der Wahrheit zu beschreiben“.¹⁰ Daß dies der Punkt ist, an dem die Phänomenologie der Wahrnehmung sich selbst auf den Grund kommt, belegt der unmittelbar folgende Satz: „Wahrheiten gibt es, wie es Wahrnehmungen gibt.“¹¹ Jene Frage kommt sodann auf folgende Weise zur Sprache: Die „Evidenz des Phänomens oder der ‚Welt‘ wird ebensowohl verkannt, wo man das Sein zu fassen sucht, ohne den Durchgang durch das Phänomen zu nehmen, d. h. wo man das Sein zum notwendigen macht, wie auch, wo das Sein herabgesetzt wird zur bloßen Erscheinung oder zum lediglich Möglichen. Die erste dieser Auffassungen ist die

⁸ *Vom Wesen des Grundes*, Halle a. d. S. 1929, S. 8.

⁹ *Was ist Metaphysik?*, 5. Auflage, Frankfurt a. M. 1949, S. 38.

¹⁰ *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 449.

¹¹ Ebenda.

Spinozas. Die ursprüngliche Meinung¹² wird hier der absoluten Evidenz untergeordnet, das ‚Es gibt etwas‘, gemischt aus Sein und Nichts, einem ‚Das Sein ist‘. Jede Frage bezüglich des Seins weist man als sinnlos zurück: unmöglich, zu fragen, warum es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts, und warum es diese Welt und nicht vielmehr eine andere gibt, wenn die Gestalt dieser Welt und überhaupt die Existenz einer Welt folgen aus dem notwendigen Sein. Die andere Auffassung hingegen reduziert die Evidenz auf die Erscheinung: all meine Wahrheiten sind schließlich nur Evidenzen für mich bzw. ein Denken, das konstituiert ist wie meines, sie sind untrennbar von meiner psychophysiologischen Konstitution und von der Existenz dieser Welt, so wie sie faktisch ist. Es wäre ein Denken vorstellbar, das nach anderen Regeln funktionierte, und andere Welten wären ebenso möglich wie diese uns gegebene. Hier stellt sich wohl die Frage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts und warum gerade diese Welt wirklich geworden ist, doch die Antwort bleibt uns grundsätzlich unzulänglich, da wir gefesselt sind an unsere psychophysiologische Konstitution, die ebenso bloße Tatsache ist wie die Form unseres Gesichts oder die Zahl unserer Zähne. Diese zweite Auffassung unterscheidet sich nicht so sehr von der ersten, wie es scheinen möchte: sie schließt ihrerseits stillschweigend die Bezugnahme auf ein absolutes Wissen und Sein in sich, bezüglich dessen unsere faktischen Evidenzen als inadäquate betrachtet werden... Die Kontingenz der Welt ist endlich nicht als Sein minderen Ranges zu verstehen, als Lücke in einem Gewebe notwendigen Seins, als Gefährdung der Rationalität, noch auch als ein Problem, das es so rasch wie möglich zu lösen gälte durch die Entdeckung einer tieferen Notwendigkeit. Das trifft nur die ontische, innerweltliche Kontingenz. Die ontologische Kontingenz, die der Welt selbst, als eine radikale, ist im Gegenteil das, was ein für allemal unserer Idee der Wahrheit zugrunde liegt.“¹³

¹² Zur Erläuterung von Merleau-Pontys Begriff einer „ursprünglichen Meinung“ hier seine These: „Es gibt eine *Meinung*, die nicht lediglich Vorform des Wissens und bestimmt ist, abgelöst zu werden von absolutem Wissen, sondern vielmehr in eins die älteste, rudimentärste, aber auch die bewußteste und reifste Form des Wissens ist — eine *ursprüngliche* Meinung im doppelten Sinne des ‚Ersten‘ und des ‚Fundamentalen‘.“ *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 451.

¹³ *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 452 f.

Der Zusammenhang des Kreisens um die Frage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, der Unterscheidung zwischen „Ontischem“ und „Ontologischem“ und der Einführung des Begriffs einer „ontologischen Kontingenz“ gibt allen Grund zu der Vermutung, daß Merleau-Ponty sich völlig bewußt auf Heidegger bezieht, jedoch un-
ausdrücklich, weil er für seine Betrachtung nicht eine Richtigkeit als zutreffende Heidegger-Interpretation in Anspruch nehmen möchte.

Insbesondere der Gedanke der „ontologischen Kontingenz“ rückt in der Tat Merleau-Pontys Meinung in eine Nähe zu Heideggers Gedanken der „ontologischen Differenz“. Wie Heidegger die Frage selbst, warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr Nichts, nicht so stellt als vielmehr angesichts dessen, daß sie sich stellt, nach dem Sein selber fragt, so zuerst auch Merleau-Ponty. Den Satz „Das Sein ist“ im Sinne eines notwendigen weist er zurück mit der Begründung: „Unmöglich, zu fragen, warum es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts, und warum es diese Welt und nicht vielmehr eine andere gibt, wenn die Gestalt dieser Welt und überhaupt die Existenz einer Welt folgen aus dem notwendigen Sein.“¹⁴ Denn — so könnte man unter Berufung auf eine Darlegung Fichtes ferner erläutern und zugleich den Zusammenhang von ontologischer Kontingenz und Differenz einsichtig machen: „Nur bei einem als zufällig Beurteilen, d. h. wobei man voraussetzt, daß es auch anders sein könne, ... kann man nach einem Grunde fragen; und gerade dadurch, daß er nach seinem Grunde fragt, wird es dem Frager ein Zufälliges. Die Aufgabe, den Grund eines Zufälligen zu suchen, bedeutet: etwas anderes aufzuweisen, aus dessen Bestimmtheit sich einsehen lasse, warum das Begründete, unter den mannigfaltigen Bestimmungen, die ihm zukommen könnten, gerade diese habe, welche es hat. Der Grund fällt, zufolge des bloßen Denkens eines Grundes, außerhalb des Begründeten; beides, das Begründete und der Grund, werden, inwiefern sie dies sind, einander entgegengesetzt, aneinander gehalten, und so das erstere aus dem letzteren erklärt.“¹⁵

Im vorliegenden Falle, wo die Frage sich stellt, warum überhaupt *Seiendes* ist und nicht vielmehr Nichts, ist es das Seiende als solches, welches „dem Frager ein Zufälliges“ wird (ontologische Kontingenz), und „unter den mannigfaltigen Bestimmungen, die ihm (dem Seienden

¹⁴ Im obigen Angeführten, S. 452.

¹⁵ Sogenannte *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, WW. (ed. Medicus), Bd. III, S. 8 f.

als solchen) zukommen könnten“, ist es „gerade diese“ der Zufälligkeit selber, deren Grund zur Frage steht. Ist das Seiende als solches (als Seiendes) ein Zufälliges, dann muß dies seinen Grund im Sein selbst haben. Es kann aber „aus dem letzteren erklärt“ werden nur durch die Bestimmung der ontologischen Differenz, daß das Seiende gerade nicht einen zureichenden Grund in „seinem“ Sein selbst besitzt und folglich, wie immer sonst sein jeweiliges Sein bedingt, verursacht und „gut begründet“ sein mag, das Seiende als *Seiendes* ein Zufälliges bleibt, in „seinem“ Sein selbst, so wenig es ohne dies zu sein vermag, einen Grund hat, der kein zureichender Grund dafür ist, daß es — das Seiende — ist und nicht vielmehr Nichts. Dies kann auch so ausgesprochen werden: Das Sein selbst ist und ist nicht das Sein des Seienden. Das Sein ist Grund des Seienden *als* das Sein des Seienden, da das Seiende, als *Seiendes*, nicht ist noch sein kann ohne Sein. Das Sein ist aber nicht als das Sein selbst auch schon Grund des Seienden, da das Seiende dafür, daß es ist (und nicht vielmehr Nichts), keinerlei „Erklärung“ aus dem Sein findet.

Mit einer solchen Formulierung der ontologischen Differenz wäre der Grund gegeben für Merleau-Pontys Stellungnahme — und für Folgerungen bezüglich des Begriffs des Seins. Merleau-Ponty selbst zieht die Folgerung einer Bestreitung des Satzes „Das Sein ist“. Sie ist offenbar im Sinne der Bemerkung Hegels zu verstehen: „Die philosophische Ansicht, welcher: ‚Sein ist nur Sein, Nichts ist nur Nichts‘, als Prinzip gilt, verdient den Namen Identitätssystem; diese abstrakte Identität ist das Wesen des Pantheismus.“¹⁶ Doch der ausgesprochene Gedanke der ontologischen Differenz bleibt aus — ja es scheint, wie bei Hegel, im fernereren Zusammenhang lediglich die „abstrakte Identität“ bestritten. Zwar wendet sich Merleau-Ponty gegen den Satz „Das Sein ist“ allein als Ausdruck einer Setzung, welche „das Sein zum notwendigen macht“, doch fehlt ein Gegen-Satz Merleau-Pontys, da er nur die — von ihm gleichfalls verworfene, überdies bloß scheinbare — Alternative zu sehen scheint, daß „das Sein herabgesetzt wird zur bloßen Erscheinung oder zum lediglich Möglichen“.¹⁷ Und wiederum: Zwar verwirft Merleau-Ponty den Satz „Das Sein ist“ in dem besagten Sinn, aber doch

¹⁶ *Wissenschaft der Logik* (ed. Lasson), Bd. I, S. 69. In diesem — fragwürdigen — Sinn der Auffassung Hegels versteht Merleau-Ponty offenbar auch Spinoza.

¹⁷ Im oben Angeführten, S. 452.

scheint er an ihm festzuhalten als dem einzig möglichen Grunde — für eine *Antwort* auf die Frage, warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr nichts. Denn für „die andere Auffassung“, so sagt er und begründet er auch ihre Ablehnung, „stellt sich wohl die Frage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts und warum gerade diese Welt wirklich geworden ist, doch die Antwort bleibt uns grundsätzlich unzugänglich . . .“¹⁸

Damit dürfte bereits der Grund zutage liegen, aus dem Merleau-Ponty sich die Einsicht in die ontologische Differenz verschließt. Er nähert sich dem Gedanken Heideggers, wie bemerkt, indem er angesichts der „Grundfrage der Metaphysik“, wie Heidegger sie nennt, auf die Frage des Seins selbst hinblickt; er entfernt sich wiederum vom Gedanken der ontologischen Differenz, indem er gleichwohl auch jene Grundfrage der Metaphysik festhält und sich zu eigen macht und dann doch — im Sein selbst eine Antwort auch auf diese Grundfrage, wenigstens die „prinzipielle“ Sicherstellung des Zugangs zu einer solchen sucht. Das Motiv dazu ist angedeutet in seiner Stellungnahme zu jener „anderen Auffassung“, welche „die Evidenz auf die Erscheinung reduziert: all meine Wahrheiten sind schließlich nur Evidenzen für mich bzw. ein Denken, das konstituiert ist wie meines, sie sind untrennbar von meiner psychophysiologischen Konstitution und von der Existenz dieser Welt, wie sie faktisch ist. Es wäre ein Denken vorstellbar, das nach anderen Regeln funktionierte, und andere Welten wären ebenso möglich wie diese uns gegebene.“¹⁹ Schon im Vorblick auf dieses Motiv wurde oben dem Gedanken der ontologischen Differenz mit Bedacht eine Formulierung gegeben, welche ihn, wie auffallen muß, in der Tat gerade für einen gewissen Positivismus akzeptabel zu machen geeignet ist. Ja ein solcher könnte sich ganz ähnlicher Formulierungen zu Zwecken seiner (wie er meint) „antimetaphysischen“ Heidegger-Kritik bedienen — und tut es auch: „Sein“ mag als Ausdruck für das Allgemeinste hingehen, welches allem, was ist, zukommen muß. Eben damit aber bezeichnet dieser Begriff nichts, was etwa irgend in Wirklichkeit noch neben dem „Seienden“ vorkäme. In seiner schrankenlosen Allgemeinheit bedeutet der Ausdruck „Sein“ in Wirklichkeit überhaupt nichts, und insbesondere erklärt er überhaupt nichts, nicht einmal das Sein *des „Seienden“* selber. Daher ist auch schon die Rede von dem,

¹⁸ Ebenda.

¹⁹ Ebenda.

was ist, als dem „Seienden“ selber irreführend, da sie den Anschein erweckt, in eins auszusprechen, *was* das „Seiende“ ist, nämlich Seiendes, und *daß* es ist, nämlich seiend. Bloß diese Äquivokation scheint sich im Begriff einer „ontologischen Differenz“ niederzuschlagen. Was von Heidegger her über das „Sein“ gesagt werden kann, scheint in Wahrheit lediglich Schweigen zu gebieten über das „Sein“ wie gleichermaßen über das „Seiende als solches“.

Gerade solchen Konsequenzen offenbar glaubt Merleau-Ponty nicht anders aus dem Wege gehen zu können als dadurch, daß er selbst besteht auf der „Grundfrage der Metaphysik“ und auf einer Antwort darauf; und wo anders kann die prinzipielle Möglichkeit einer Antwort auf die Frage, warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr nichts, begründet sein, wenn nicht doch im Sein (des Seienden) selbst?

So bleibt der *Begriff* des Seins, dessen „Sein“ („Das Sein ist“) er zuerst bestreitet, alsdann doch wiederum als den einzig möglichen Grund einer Antwort auf die „Grundfrage der Metaphysik“ in Anspruch nimmt, für Merleau-Ponty der eines zureichenden Grundes des Seienden, d. i. aber der Begriff des Seins des Seienden selbst. Derselbe Begriff bestätigt sich noch einmal, wenn Merleau-Ponty bemerkt: „Die zweite Auffassung unterscheidet sich nicht so sehr von der ersten, wie es scheinen möchte: sie schließt ihrerseits stillschweigend die Bezugnahme auf ein absolutes Wissen und Sein in sich, bezüglich dessen unsere faktischen Evidenzen als inadäquate betrachtet werden.“²⁰ In der Tat operiert eine positivistische Auslassung über das Sein im Sinne Heideggers ihrerseits im Hinblick auf den „Satz vom Grund“ und unterstellt das „Sein“ der Forderung (welcher es nicht genügen will), als ein zureichender Grund des Seienden begreiflich zu sein.

In Wahrheit aber droht Merleau-Pontys zweideutige Stellungnahme zu dem Satz „Das Sein ist“ sein eigenes Denken in den Anschein zu versetzen, sich weder von der „ersten“ noch der „zweiten Auffassung“ „so sehr zu unterscheiden, wie es scheinen möchte“. Entschlüsse er sich indessen zum Begriff der ontologischen Differenz, so *vermiede* er, wie wohl bestehend auf einer Antwort auf die „Grundfrage der Metaphysik“ (welche Antwort im Sein im Sinn der Differenz ausbleibt), „die Bezugnahme auf ein *absolutes* Wissen und Sein“: Der zureichende Grund dafür, daß Seiendes ist und nicht vielmehr Nichts, möchte in

²⁰ Ebenda.

der Tat im Sein des Seienden selber, aber im Unterschiede zum Sein selbst, zu suchen sein, aber nicht in diesem Sein des Seienden als einem „absoluten“ Sein, da ihm das Sein selber, in welchem das Seiende als solches „andererseits, ebensosehr“ gründete, in einer Differenz entgegenstünde.

II. Der Unterschied und das Verhältnis

Was Merleau-Ponty im Wege liegt, den Gedanken des Unterschieds von Sein und Seiendem zu vollziehen und die Differenz als solche zu denken, ist offenbar sein Bestehen auf der „Grundfrage der Metaphysik“ selbst, welche als Frage zu jenem Gedanken nötigt; sein Bestehen aber nicht allein auf dieser Frage als solcher, sondern auf einer Antwort auf sie oder doch auf einem Grunde, welcher eine solche Antwort prinzipiell zugänglich macht. Erhebt sich aber zwar „die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt“²¹, aus dem Sein selbst, bleibt jedoch eben daher im Sein selbst jederlei Antwort auf die Frage aus, dann ist die Antwort allein zu suchen im Seienden selber oder im Sein des Seienden, wofern dieses dem Seienden eigene Sein sich vom Sein selbst unterscheidet. Das Sein selbst muß Grund des Seienden als solchen sein, und doch muß im Sein des Seienden selber noch ein anderer Grund gelegen sein, ein Grund oder Gründe nämlich, welche die Frage, warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr nichts, prinzipiell einer Beantwortung zugänglich macht. Jener Unterschied ist nicht oder schwer zu denken — das ist am Ende die Erfahrung, die Merleau-Ponty machte —, ohne zugleich dieses Verhältnis zu denken, das hier zwischen Sein und Seiendem oder auch Sein und Sein, nämlich dem Sein selbst und dem Sein des Seienden, Grund und Grund, nämlich dem Grund zur Frage (oder der „ontologischen Kontingenz“) und dem Grund zu einer möglichen Antwort auf die „Grundfrage der Metaphysik“ besteht. Es ist in Wahrheit die Schwierigkeit, dieses Verhältnis zu denken, welche Merleau-Ponty daran hindert, jenen Unterschied zu denken; dem Anspruch des Begriffs der ontologischen Differenz gegenübergestellt, gibt Merleau-Ponty Heidegger gleichsam die Frage nach jenem Verhältnis zurück. Wiederum aber wird sich ergeben, daß Merleau-Ponty selbst eine

²¹ *Was ist Metaphysik?*, 1949, S. 38.

Antwort auf diese Frage bereithält, welche jedoch erst vernehmlich wird, wenn den Gedanken Heideggers nachgegangen wird.

In der ersten Fassung eines Nachworts zu der Vorlesung *Was ist Metaphysik?* hat Heidegger die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Seiendem zu beantworten gesucht mit dem Satz: „daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein.“²² Damit ist das Verhältnis als das einer Priorität des Seins gegenüber dem Seienden (und einer Posteriorität des Seienden dem Sein gegenüber) im Sinne einer Bestimmung Aristoteles' bezeichnet, welche dieser Platon zuschrieb: „Als der Natur und dem Wesen nach vorgehend (πρότερον) ... wird angesprochen, was ohne anderes zu sein vermag, (indessen) dieses ohne jenes nicht; diese Auseinanderlegung gebrauchte Platon.“²³ Aristoteles seinerseits hat diese Weise, Grund zu sein, und die einem solchen Grunde eigene Priorität unter den Begriff des *ὑποκειμένου*, des Zugrundeliegenden gebracht, indem er die Grund-Art des Zugrundeliegenden „die Notwendigkeit, daß dies ist, wenn etwas (anderes) ist“, nannte²⁴ und die Konsequenz, die sich aus einer Identifizierung des Wesens selbst mit dem Zugrundeliegenden ergäbe, daß nämlich allein die „Materie“ noch als Wesen erschiene, durch den Satz darlegte: „Wenn nämlich nicht (die Materie) Wesen ist, verflüchtigt sich welches andere (Wesen) immer.“²⁵ Das Bild und Beispiel, dessen Aristoteles sich immer wieder zur Darstellung dieser Grund-Art bedient, ist das des Fundaments, auf dem ein Gebäude ruht, ohne welches es nicht zu sein vermag, wohl aber jenes ohne dieses.²⁶ Heideggers Seinslehre ist in der Tat zunächst „Fundamental-ontologie“. Seine erste Auskunft über das Verhältnis von Sein und Seiendem bestimmt in der genauen Schärfe dieser Begriffe der klassischen Metaphysik das Sein als das dem Seienden Zugrundeliegende oder als das Fundament des (Seins des) Seienden.

²² *Was ist Metaphysik?*, 4. Auflage, Frankfurt a. M. 1943, S. 26.

²³ *Metaphysik*, V—11; 1019 a 2—4. — Vgl. hierzu und zum Folgenden vom Verf. *Das Grundlegende und das Wesentliche*, Den Haag 1965; „Spinoza und die Metaphysik der Subjektivität“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1968; „Hegel en de fenomenologie“, *Tijdschrift voor Filosofie*, 1969; sowie *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Den Haag 1968, S. 72 ff.

²⁴ *Analytica posteriora*, II—11; 94 a 21—22.

²⁵ *Metaphysik*, VII—3; 1029 a 10—11.

²⁶ So *Analytica posteriora*, II—11; 95 b 32—37. *Physik*, II—9; 199 b 35/200 a 15. *De generatione et corruptione*, II—11.

Aus der späteren Geschichte jenes Begriffs der Priorität eines Zugrundeliegenden sei erwähnt, daß Spinoza ihn als den allgemein herrschenden Begriff des Wesens (*essentia*) hinstellte: „Plerique id ad essentiam alicujus rei pertinere dicunt, sine quo res nec esse nec concipi potest.“²⁷ Als einen angemessenen Begriff für das Wesen aber bestritt er ihn; wohl indessen betrachtete er ihn als richtige Fassung des Verhältnisses „Gottes“, der Substanz, zu den Dingen (*res singulares*); womit sich die Bestimmung „ohne welches etwas nicht zu sein noch begriffen zu werden vermag“ ergänzt durch die zu der (platonisch-) aristotelischen hinzugehörige „indessen dieses wohl ohne das andere zu sein vermag“.²⁸

Spinoza hat offenbar Descartes im Auge, dessen Bestimmung der Substanz in eins auszudrücken scheint, im Hinblick worauf (nämlich das Zugrundeliegende) er das Wesen (*essentia*) der Dinge (als *res cogitans* und *res extensa*) bestimmt. Descartes definiert: „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.“²⁹ Hier heißt Substanz einfach „was ohne anderes zu sein vermag“; aber schlechthin Substanz wird nur „Gott“ genannt, weil wir alles andere sonst „non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus“.³⁰

Descartes' Bestimmung der Substanz hat sich sodann in jüngerer Zeit Husserl als eines Begriffs des „Absoluten“ bedient, als welches sich in einer „Phänomenologischen Fundamentalbetrachtung“ das Bewußtsein erweist: „Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, daß es prinzipiell nulla re indiget ad existendum.“³¹ Wiederum wird der Bestimmung eines solchen Absoluten als das „was ohne anderes zu sein vermag“, alsbald die weitere nachgetragen, daß hingegen „dieses ohne jenes nicht“ zu sein vermag: „Andererseits ist

²⁷ *Ethica*, II, prop. X, cor., schol.

²⁸ Siehe das ganze soeben angeführte *scholium* zum *corollarium* zur X. Proposition des Zweiten Teils der *Ethik*. — Hierdurch sowie das weiter Folgende wird übrigens die von Merleau-Ponty (s. o., S. 372 f.) angenommene geläufige Spinoza-Interpretation angefochten.

²⁹ *Principia philosophiae*, *Opp.* (ed. Adam-Tannery), t. VIII, p. 24.

³⁰ Ebenda.

³¹ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Halle a. d. S. 1913, S. 92.

die Welt der transzendenten ‚res‘ durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf ein logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen.“³²

Doch zuvor schon hat Hegel³³ jenen Begriff des Zugrundeliegenden als einen solchen für das „Wesen“, auch unter dem Namen des „Unmittelbaren“, wiederaufgenommen, indem er etwa am Beispiel des Verhältnisses von Wissen und Gegenstand die (vermeintliche) Unmittelbarkeit des letzteren und die Vermitteltheit des ersteren wie folgt darlegte: „Der Gegenstand . . . ist, das Wahre, und das Wesen; er ist, gleichgültig dagegen ob er gewußt wird oder nicht; er bleibt, wenn er auch nicht gewußt wird; das Wissen aber ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist.“³⁴ M. a. W., der „Gegenstand“ ist Wesen, sofern er ohne das „Wissen“ zu sein vermag, dieses aber ohne ihn nicht. Und als ein solches, in diesem Sinne eines Zugrundeliegenden schlechthin Unmittelbares, schlechthin aber auch ein solches, sofern es („noch“) jeglicher (sonstiger) Bestimmung entbehrt, also als das „unbestimmte Unmittelbare“, hat er zu Beginn der *Logik* alsdann zuerst das „reine Sein“ begriffen, jenes, von welchem sein Satz gilt: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.“³⁵

Als das erste dem Seienden, allem, was ist, den Dingen, aller Realität Zugrundeliegende sind somit von den Genannten aufgefaßt worden: die erste Materie, „Gott“ oder die Substanz, das absolute Bewußtsein und auch bereits das reine Sein selber, von welchem gesagt wird, es sei „in der Tat Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts“.³⁶

Heideggers Bestimmung, „daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein“, hat gleichwohl den Vorzug, einerseits entschieden die Priorität des letztlich allem Seienden Zugrundeliegenden für das Sein selbst in Anspruch zu nehmen, insofern es gerade nicht Substanz oder Wesen, Gott oder ein Absolutes ist, andererseits aber die Priorität dieses Fundamentalen nicht etwa im Hinblick auf diesen Unterschied des Seins zu allem Substanziellen und Wesentlichen, Göttlichen und Absoluten als die eines „reinen Nichts“ zu einer bloßen Unmittelbarkeit herabsinken zu lassen. Auch gibt die Bestimmung aufs einfachste den Grund der „ontologischen Kontingenz“

³² Ebenda.

³³ In der *Phänomenologie des Geistes*.

³⁴ *Phänomenologie des Geistes* (ed. Hoffmeister), S. 81.

³⁵ *Wissenschaft der Logik* (ed. Lasson), Bd. I, S. 67.

³⁶ Ebenda.

an. Aber sie verweist in keiner Weise auf den Grund einer möglichen Antwort auf die Frage, warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr Nichts. Sie nennt mithin in Wahrheit doch überhaupt nicht das *Verhältnis* von Sein und Seiendem. Sie bestimmt es nur einseitig, vom Sein her. Sie gibt den Begriff der eigentümlichen Priorität des Seins als des Fundaments dem Seienden gegenüber, trägt aber in keiner Weise der Eigentümlichkeit dieser Priorität Rechnung, welcher gegenüber notwendig auch dem Seienden selbst eine andersartige eigentümliche Priorität verbleiben muß, die sich so wenig gegen die Priorität des Seins verrechnen läßt wie diese gegen jene.

Das Ungenügen einer Berufung auf die Priorität des Zugrundeliegenden haben bereits Platon und Aristoteles zur Sprache, ja zu Begriff gebracht; Aristoteles³⁷, indem er sich der Bestimmung des Wesens (*οὐσία*) selbst als des Zugrundeliegenden (*ὑποκείμενον*) widersetzte³⁸ und der Grund-Art eines Fundaments, *ohne* welches ein somit darauf Gegründetes *nicht* zu sein vermag (*οὐκ ἔνευ*), die einer Ursache entgegengesetzte, *durch* welche ein in ihr Begründetes in der Tat *ist* (*διὰ τὸ*).³⁹ Freilich kommt auch hiermit nur die Differenz als solche (und diese nicht als die ontologische) zur Sprache, nicht das Verhältnis.

Leibniz, der den Satz vom zureichenden Grunde aufstellte, kraft dessen er als erster die Frage stellte, warum überhaupt Seiendes sei und nicht vielmehr Nichts, bezog sich auf eine derjenigen Aristoteles' entsprechende Erörterung Platons, schließend mit dem wie folgt von ihm, Leibniz, wiedergegebenen Satz: „Il est vray que celui qui diroit que je ne sçauois faire tout cecy sans os et sans nerfs auroit raison, mais autre chose est ce qui est la veritable cause . . . et ce qui n'est qu'une condition sans laquelle la cause ne sçauoit estre cause . . .“⁴⁰

³⁷ Was Platon betrifft, sei hier auf eine bevorstehende Veröffentlichung von Silvio Senn verwiesen, worin er die übliche Weise der Erörterung der Stelle *Metaphysik* 1019 a 2—4 hinsichtlich Platons einer höchst notwendigen und aufschlußreichen Kritik unterzieht. Ein Hinweis ist dem unten folgenden Leibniz-Zitat zu entnehmen.

³⁸ *Metaphysik*, VII—3.

³⁹ *Physik*, II—9; 200 a 5—10.

⁴⁰ *Philosophische Schriften* (ed. Gerhard), Bd. VII, S. 336. Leibniz übersetzt hier (S. 335 f.) — in einer mit den Worten „Il y a deux sectes de Naturalistes . . .“ beginnenden Aufzeichnung — einen Text aus Platons *Phaidon* (99 B das oben Wiedergegebene). Diese Übersetzung sollte in § XX des sogenannten *Discours de métaphysique* eingerückt werden.

Hier zuerst scheint etwas auch vom *Verhältnis* zwischen „Bedingungen“, ohne welche etwas nicht zu sein vermag, und „Ursachen“, durch die etwas in der Tat ist, angedeutet: die Bedingung erscheint als Bedingung (Fundament) der Ursache selber, „ohne welche“ diese nicht Ursache zu sein vermöchte.

Der Wechselseitigkeit des Verhältnisses in der ontologischen Differenz hat nun Heidegger selbst Rechnung zu tragen gesucht, indem er in einer späteren Fassung des Nachworts zu *Was ist Metaphysik?* den früheren Satz, „daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein“, ersetzt hat durch die neue Bestimmung, „daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein“.⁴¹ Doch hiermit scheint die gleiche Priorität, welche Heidegger anfänglich dem Sein gegenüber dem Seienden zuschrieb, nunmehr auch dem Seienden gegenüber dem Sein eingeräumt. Zugleich aber muß Heideggers Wechsel von der Formulierung der ersten Fassung des Nachworts zu der der späteren Fassung an Spinozas Ersetzung der von ihm als die übliche hingestellten und bemängelten Bestimmung des Wesens durch eine andere erinnern. Die von ihm angefochtene Bestimmung war: „Id ad essentiam alicujus rei pertinere dicunt, sine quo res nec esse nec concipi potest“⁴²; Spinozas Bestimmung hingegen lautet: „Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, . . . sine quo res, et vice versa quod sine re, nec esse nec concipi potest.“⁴³ Eigens hat Spinoza als seinen Grund für diese Neubestimmung angegeben, daß durch sie die Absurdität vermieden werde, „Gott“ als das Wesen aller Dinge betrachten zu müssen, da zwar nichts ohne Gott zu sein vermöge, wohl aber Gott ohne alles andere; indessen nach der vorherigen Bestimmung des Wesens diese Absurdität unvermeidlich sei, da eben nichts ohne Gott zu sein vermöge. Damit wird deutlicher, daß, was Spinoza die Substanz oder Gott nennt, in Wahrheit nichts ist als das Sein im Sinne des letztlich allem Seienden Zugrundeliegende und im Sinne von Heideggers *erster* Bestimmung des Verhältnisses von Sein und Seiendem.

Nun aber muß bedenklich stimmen, daß sich offenbar gerade Hegel Spinozas Neubestimmung des Wesens (welche er auffallenderweise nirgends anzuführen scheint) zwar nicht so als eine solche des Wesens,

⁴¹ *Was ist Metaphysik?*, 5. Auflage, 1949, S. 41.

⁴² *Ethica*, II, prop. X, cor., schol. (s. o.).

⁴³ *Ethica*, II, def. II; siehe aber auch weiter unten.

jedoch als eine dialektische Bestimmung der Identität alles Differenten im Absoluten zunutze gemacht hat. So setzt denn die *Phänomenologie des Geistes* bezüglich des oben nur als Beispiel angeführten Sachverhaltes ein mit der Durchführung der These: „Die sinnliche Gewißheit erfährt . . . , daß ihr Wesen weder in dem Gegenstande noch in dem Ich, und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des andern ist . . . Wir kommen hierdurch dahin, das *Ganze* der sinnlichen Gewißheit selbst als ihr *Wesen* zu setzen . . . Es ist also nur die *ganze* sinnliche Gewißheit selbst, welche an ihr als *Unmittelbarkeit* festhält und hierdurch alle Entgegensetzung, die im vorherigen stattfand, aus sich ausschließt.“⁴⁴ Denn, will Hegel gezeigt haben, Wissen und Gegenstand sind eines nicht ohne das andere und das andere nicht ohne das eine. Sie sind im Wesen in einer „konkreten Identität“ dasselbe, gerade weil sie in ihrer Differenz eines nicht ohne das je andere zu sein vermögen, wie Hegel behauptet.

Der spätere Heidegger hat sich denn auch zu einer ausdrücklichen Auseinandersetzung über *Identität und Differenz* — mit Hegel — veranlaßt gesehen, in welcher die gleiche Verlegenheit ihren Ausdruck finden dürfte, welche auch Anlaß der hier versuchten Erörterung ist.

Der Gebrauch, den Hegel von Spinozas Neubestimmung des Wesens macht, ist jedoch ein — in seinem eigensten Sinne dialektischer — Mißbrauch. Wissen und Gegenstand in der sinnlichen Gewißheit, um nochmals an den Eingang der *Phänomenologie des Geistes* anzuknüpfen, können nämlich von Hegel nur dadurch als durch einander vermittelt in eins gesetzt werden, daß er Vermittlung in dem Sinne, daß eines *nicht ohne* das andere ist, und Vermittlung in dem Sinne, daß eines *durch* das andere ist, selber nicht unterscheidet und miteinander verwechselt. Oben wurde angeführt, wie Hegel die (vermeinte) Unmittelbarkeit des Gegenstandes gegenüber dem durch ihn vermittelten Wissen gemäß dem platonisch-aristotelischen Prioritätsbegriff des Zugrundeliegenden darlegt.⁴⁵ Eben zuvor aber formuliert Hegel seine These zur Sache wie folgt: „Reflektieren *wir* über diesen Unterschied, so ergibt sich, daß weder das eine noch das andere nur *unmittelbar*, in der sinnlichen Gewißheit ist, sondern zugleich als *vermittelt*; *Ich* habe die Gewißheit *durch* ein anderes, nämlich die Sache; und diese ist ebenso

⁴⁴ *Phänomenologie des Geistes*, S. 84.

⁴⁵ S. o., S. 381.

in der Gewißheit *durch* ein anderes, nämlich durch Ich.“⁴⁶ In Wahrheit vermag Hegel lediglich nachzuweisen, daß das *eine* (nämlich der Gegenstand, die Sache) *durch* das andere (nämlich das Wissen, die Gewißheit, durch mich) erst (vermittelt) ist, das *andere* (das Wissen selber) aber *nicht ohne* das eine (nämlich den Gegenstand) ist. Nicht anders steht es mit der Dialektik des Seins und des Nichts im Eingang der *Logik*: Zwar ist nichts ohne das Sein und mithin vielleicht das Nichts Fundament des Seins, aber es ist auch nichts durch das Sein und mithin das Sein zureichender Grund von Nichts. Als dasselbe kann Hegel, nämlich seiner dialektischen Logik gemäß, das „reine Sein“ und das „reine Nichts“ nur auffassen, indem er abermals — und so überall — die Grundverhältnisse der Bedingung und der Verursachung (um mit Leibniz zu sprechen) unter dem Formalbegriff der Vermittlung gleichsetzt.⁴⁷

Nun hat allerdings auch Spinoza in der oben mit Bedacht noch nicht wiedergegebenen vollständigen Formulierung seiner Neubestimmung des Wesens eine solche Gleichsetzung beider Grundverhältnisse nahegelegt, ja scheinbar selbst vollzogen; und eben daher erst gewinnt sie ihre volle Bedeutung als Schlüsselbegriff zu Hegels dialektischer Aufhebung der Differenz durch eine alles nivellierende Vermittlung. Spinozas Definition lautet vollständig: „Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re, nec esse nec concipi potest.“⁴⁸ Genauer besehen aber ist es dies, was Spinoza hiermit äquivalent setzt: „Durch wessen Aufhebung die Sache notwendig aufgehoben wird“ ist offenbar „ohne welches die Sache nicht zu sein noch begriffen zu werden vermag“. Demnach ist andererseits nach Spinoza „durch wessen Gegebensein die Sache notwendig gesetzt ist“ nichts anderes als „was ohne die Sache nicht zu sein noch begriffen zu werden vermag“. Spinoza spricht also implicite das Grundverhältnis aus: *Wodurch* ein Seiendes ist, ist selbst, was *nicht ohne* dieses Seiende zu sein vermag; und *ohne* welches ein Seiendes *nicht* zu sein vermag, ist selbst, was *durch* dieses Seiende („gesetzt“) ist. In den eingeführten Begriffen: Ursachen, im Sinne zureichender Gründe, sind die Ursachen

⁴⁶ *Phänomenologie des Geistes*, S. 80.

⁴⁷ Vgl. aber unten, III.

⁴⁸ *Ethica*, II; def. II.

ihrer Bedingungen; Bedingungen, im Sinne notwendiger Bedingungen oder Fundamente, sind die Bedingungen ihrer Ursachen.

Damit ist eine Ambivalenz aller Grundverhältnisse behauptet, welche auch des formalen Ausdrucks fähig ist: Wo immer eines Grund eines anderen ist, ist auch dieses andere ein Grund des ersten. Diese Formalisierung ist in Hegels Begriff der „Vermittlung“ vollzogen. Und damit vermag Hegel den von Spinoza allein ausdrücklich definierten Sonderfall der Wesensidentität, in welchem eines nicht ohne das andere und auch das andere nicht ohne das eine und folglich auch das eine durch das andere und das andere durch das eine ist, als den allgemeinen Fall erscheinen zu lassen.

Spinozas Durchblick auf die Ambivalenz aller Grundverhältnisse aber, das seiner Definition des Wesens zugrundeliegende Axiom, welches unterdessen der Satz vom Grundunterschied genannt worden ist, vermag endlich Auskunft zu geben über das hier im Hinblick auf die ontologische Differenz einerseits und den Anspruch der Grundfrage der Metaphysik auf eine Antwort zur Erörterung gestellte Verhältnis von Sein und Seiendem: Die Bestimmung muß lauten, „daß das Sein wohl west ohne das Seiende, indessen niemals ein Seiendes ist ohne das Sein; daß aber das Sein zwar ist durch das Seiende, indessen kein Seiendes je schon ist durch das Sein“. Dann ist zwar jeder zureichende Grund des Seienden und auch selbst der Grund dafür, warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr Nichts, allein im Seienden selbst und dessen eigenem Sein zu suchen, dies aber eben daher, daß Seiendes als solches nicht ist ohne ein Sein, welches sein Fundament bleibt, in dem aber nie ein zureichender Grund des Seins des Seienden oder dafür, daß überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr Nichts, enthalten ist; so daß das Seiende als solches beständig in der Frage stehen bleibt, auf die allein ihm selbst die Antwort überlassen ist, ihm überantwortet als dem allein Entscheidenden, welches das Wesentliche ist, dem als ein Entschiedenenes das Wesen eines Seienden entspringt. Wo immer die Entscheidung ausbleibt, zu welcher das Sein dem Seienden immer nur überantwortet ist, ist alsbald kein Grund mehr, warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr Nichts, denn kein solcher Grund ist das Sein selbst.

Es charakterisiert nun aber nichts so deutlich die Berufung der Phänomenologie, ihre philosophische Tragweite und die Schärfe des Blicks Merleau-Pontys als dies, daß ihm dergleichen Verhältnis „rein“

phänomenologisch nicht verborgen bleiben konnte. So bemerkt er bezüglich des Verhältnisses von „Motiv“ und „Entschluß“: „Das Motiv ist ein Antezedenz, 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.“⁴⁹ Dies ist eine erste Antwort auf seine 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“.⁵⁰ Grundsätzlicher aber formuliert er: „Das Verhältnis zwischen Materie und Form ist ein solches, das die 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 Urfassung 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.“⁵¹ Dies ist die vielgenannte „Zweideutigkeit“, nämlich phänomenologisch sichtbarer Grundverhältnisse, welche Merleau-Ponty vor das von Heidegger zur Sprache gebrachte Verhältnis von Sein und Seiendem bringt und ihm die Einsicht in die Differenz als solche noch verwehrt. Gerade eben, ehe er sich anschickt, „Stellung zu nehmen in der Frage der Evidenz

⁴⁹ *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 302. Vgl. hierzu und zu den folgenden Zitaten die Vorrede des Übersetzers.

⁵⁰ Ebenda, S. 111.

⁵¹ Ebenda, S. 154 f.

und die Erfahrung der Wahrheit zu beschreiben⁵², wodurch er sich alsbald mit der Grundfrage der Metaphysik und Heideggers Gedanken der ontologischen Differenz konfrontiert und in Verlegenheit gesetzt sieht, nennt er noch einmal jenes Verhältnis der „Fundierung“, dessen Wahrnehmung der Grund seiner Verlegenheit dem Gedanken der Differenz gegenüber ist: „Das Verhältnis von Vernunft und Tatsache, von Ewigkeit und Zeit, wie auch das von Reflexion und Unreflektiertem, von Denken und Sprache oder von Denken und Wahrnehmung ist jenes doppelsinnige Verhältnis, welches die Phänomenologie ein solches der *Fundierung* genannt hat: das Fundierende — die Zeit, das Unreflektierte, die Tatsache, die Sprache, die Wahrnehmung — ist das Erste in dem Sinne, daß das Fundierte sich als Bestimmung oder Explikation des Fundierenden gibt, was ausschließt, daß jenes dieses (Fundierende) jemals erschöpft und aufhebt, indessen doch das Fundierende nicht das Erste ist im empiristischen Sinn und das Fundierte von ihm sich nicht einfach nur ableitet, da nur durch das Fundierte sich das Fundierende bekundet . . . Diese Zweideutigkeit bleibt unüberholbar.“⁵³

III. Die Nichtung und der Umschlag

Ein solcher Einblick, sofern er sich vertieft zu einem Einblick in das Verhältnis zwischen Sein und Seiendem schlechthin, nötigt nun wiederum zu einem schärferen Hinblick auf die Differenz zwischen Sein und Seiendem als solche. Was freilich im Gedanken dieser Differenz nie die Meinung war, wird nun vollends zur Unmöglichkeit: nämlich den Unterschied bloß in der eher gleichgültigen (und in-differenten) Bedeutung zu sehen, daß das Sein nicht ein Seiendes und auch das Seiendste nicht das Sein selbst ist. In dem oben — gewiß immer noch

⁵² Ebenda, S. 449; vgl. oben, S. 372 f.

⁵³ Ebenda, S. 448 f. Ausgeschlossen ist, dies sei gegen die irreführende Wiedergabe der Stelle in der veröffentlichten Übersetzung betont, daß das Fundierte je das Fundierende erschöpft und aufhebt. — Vgl. hierzu aber auch Heideggers Formulierung in seinem Brief an William Richardson, die freilich aus begrifflichen Gründen hier nur anmerkungsweise herangezogen werden kann: „Ihre Unterscheidung zwischen ‚Heidegger I‘ und ‚Heidegger II‘ ist allein unter der Bedingung berechtigt, daß stets beachtet wird: Nur von dem unter I Gedachten her wird zunächst das unter II zu Denkende zugänglich. Aber I wird nur möglich, wenn es in II enthalten ist.“ W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963, S. XXIII.

sehr äußerlich — beschriebenen Verhältnis gesehen, stellt sich die Differenz in der Wirklichkeit oder vielmehr als die selber wirkliche eines Konflikts dar, welcher in aller Erfahrung des Seienden und Erfahrung mit Seiendem beständig begegnen muß. Das Nicht selber, daß nicht Sein Seiendes und das Sein als Sein von Seiendem nicht das Sein schlechthin ist, ist nicht der Ausdruck einer sprachlich, logisch oder philosophisch wünschenswerten säuberlichen Scheidung von zweierlei Verschiedenem, das sich auf Abstand gegenübersteht, sondern erscheint in Wirklichkeit als die Strittigkeit des Seins für das Seiende selbst. Auch dies nur gibt den Grund dazu, in aller Zweideutigkeit sowohl vom Sein des Seienden als auch vom Sein, welches das nicht ist, als dem „Sein“ zu reden, anstatt allen Verwirrungen und Konflikten (wenigstens auf der Ebene der Diskussion) durch einen terminologisch aufgeputzten anderen Sprachgebrauch (etwa: das eine heiße Sein, das andere Existenz) aus dem Wege zu gehen; ein Ausweichen, welches aus dem genannten Grunde ohnehin nur scheinbar möglich ist. In der — das Sein betreffenden, mithin allgegenwärtigen — Wirklichkeit des Konflikts ist jene Verneinung als ein beständiges Geschehen zu erfahren, eben da allerdings durch das Sein selbst, weil es nicht das Sein des Seienden ist, nichts zustande kommt, wiewohl — darin gründet der Konflikt — Seiendes nicht zu sein vermag ohne das Sein und Sein — als dieses Geschehen — geschieht durch das Sein des Seienden selbst.

All das Gesagte wird somit zum Anlaß, zurückzugreifen auf jenen Satz, mit dem Heidegger einst zuerst die dem Sein des Seienden zuwiderlaufende Wirksamkeit des Seins selbst zur Sprache gebracht hat, einen Satz, in dem er vielleicht selbst schon insgeheim eine Antwort auf die Seinsfrage auszusprechen sich bewußt war: „Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.“⁵⁴ Der Satz besagt nichts anderes als dies: Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des *Seins* selbst — im Sein des Seienden ist das Sein selbst wirksam als dieses beständige rückläufige Geschehen, welches Heidegger die „Nichtung“ genannt hat.

⁵⁴ *Was ist Metaphysik?*, 5. Auflage, 1949, S. 32. Ausdrücklich enthält der Satz „die Antwort auf die Frage nach dem Nichts“, siehe ebenda. Doch ebenso ausdrücklich fordert Heidegger im Nachwort zu der Vorlesung zu der Prüfung auf, „ob das Nichts . . . sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden Sichunterscheidende, das wir das Sein nennen“. Und gleich darauf bestätigt er selbst: „Dieses Nichts west als das Sein.“ *Was ist Metaphysik?*, 5. Auflage, 1949, S. 41.

Es könnte die Einsicht, welche sich hier erschließen will, auch auf die Formel gebracht werden: Nichts ist von selbst — von selbst ist nichts. Diese Formel besagte dann aber weder, daß nur ein einziges Etwas, nämlich das Sein, dieses Nichts, wahrhaft subsistierte — denn es *ist* ja — nichts; noch aber bliebe sie eine leere Aussage über gar nichts, wie man sich wohl wünschen möchte; vielmehr wollte sie sagen: Das Seiende vermag nicht zu sein ohne das Sein; doch mit diesem ist ihm für sein Sein als ein Seiendes nichts gewährleistet, es sei denn die beständige Rückfälligkeit in das Geschehen der Nichtung seines Bestandes, sobald nur das Seiende für diesen nicht selbst — Seiendes im Verbande mit Seiendem — den zureichenden Grund aufzubringen vermag. Daß Seiendes ist, ist dabei selber schon zureichender Grund dafür, daß es beständig in diesem Konflikt steht, daß in seinem Sein unablässlich die Nichtung andrängt, so daß, überlasse es sich bloß dem Sein, von selbst das Nichts sich ausbreitete. Aber offenbar ist das Sein von Seiendem nicht einmal notwendige Bedingung jener Wirksamkeit des Seins selbst; wäre kein Seiendes, so wäre ohnehin nichts und die Nichtung von selbst schon vollendet. — Hegels einfache Identifizierung des „reinen Seins“ und des „reinen Nichts“ bleibt eben daher dem Sachverhalt unangemessen. Um sich des Seins zu versichern, hat er unter dem Deckmantel des Zugeständnisses, es sei „in der Tat *Nichts*, und nicht mehr noch weniger als Nichts“,⁵⁵ eben dieses Nichts und somit auch das Sein hypostasiert zu potentiellen Wesenheiten. Zwar, will er sagen, „ist es nichts“ mit dem Sein, aber aus Nichts wird Etwas: „Das Werden enthält, daß Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in sein Anderes, in das Sein übergehe.“⁵⁶ „Was die Wahrheit ist“, behauptet er, „ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist.“⁵⁷ Verräterisch, daß er auch das erste — und dann dialektisch beide Übergänge in eins — „Werden“ nennen zu können glaubt. Was die Wahrheit ist, ist vielmehr, daß zwar aus Nichts Etwas werden kann, aber nicht *durch* nichts, und aus dem Sein Etwas werden kann, aber nicht lediglich *durch* das Sein; und daß insofern „aus“ Nichts gleichermaßen wie „aus“ dem Sein *von selbst* — nichts „wird“.

⁵⁵ *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, S. 67; vgl. oben.

⁵⁶ Ebenda, S. 68 f.

⁵⁷ Ebenda, S. 67.

Kein anderes als jenes in der Differenz und im Verhältnis von Sein und Seiendem selbst verwurzelte und mithin unaufhebliche Konfliktverhältnis hat dahingegen Merleau-Ponty bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* in der Tat als ein jeder Erfahrung zugängliches beschrieben und seinerseits als ein „dialektisches“ bezeichnet. Hierbei ist Merleau-Pontys Begriff der Dialektik, im Einklang mit dem oben angeführten der „Fundierung“, demjenigen Hegels entschieden entgegengesetzt. Gemeinsam ist beiden Begriffen der Bezug auf die Ambivalenz der Grundverhältnisse; doch indessen Hegel diese im Begriff der Vermittlung formalisiert und daher das in jeder „Fundierung“ angelegte Konfliktverhältnis als letztlich im „Ganzen“ aufgehoben betrachten zu können glaubt, hat Merleau-Ponty im Begriff der Dialektik gerade eben diesen Konflikt im Verhältnis der „Fundierung“ eigens zu Worte bringen wollen: „Dialektik ist nicht ein Verhältnis zwischen einander widersprechenden und doch voneinander unablässlichen Gedanken: sondern die Spannung der Existenz auf eine andere Existenz hin, die sie verneint, und ohne die sie doch sich selbst nicht aufrechtzuerhalten vermag.“⁵⁸ Und nicht zufällig führt Merleau-Ponty diesen Begriff der Dialektik förmlich als einen Erfahrungsbegriff zuerst ein im Zusammenhang der Analyse eines Phänomens, welches sonst die Philosophie und selbst die Phänomenologie sogar ungenannt zu lassen geneigt war: desjenigen der menschlichen Geschlechtlichkeit. „Die Intensität der sexuellen Lust allein vermöchte nicht hinzureichen, den Platz, den die Sexualität im menschlichen Leben einnimmt, z. B. das Phänomen des Erotismus zu erklären, wäre nicht die sexuelle Erfahrung gleichsam ein jedermann und zu jeder Zeit zugängliches Zeugnis der Bedingung des Menschseins in seinen allgemeinsten Momenten der Autonomie und der Abhängigkeit“⁵⁹ und somit, können wir jetzt hinzufügen, für das Seiende, das wir selbst sind, eine Erfahrung inmitten des Seienden von jenem Konflikt im Verhältnis der Differenz, welcher das Geschehen des Seins selbst bekundet. Selbst der Philosophie sind Leib und Leibhaftigkeit des Menschen Gegenstand der Scham oder Schamlosigkeit. Indessen, „daß ich einen Leib habe, sagt . . ., daß ich als Gegenstand gesehen werden kann und suche, als Subjekt gesehen zu werden, daß der Andere mein Herr oder mein Sklave sein kann, so daß also Scham und Schamlosigkeit nichts anderes als die Dialektik der Vielheit der

⁵⁸ *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 200.

⁵⁹ Ebenda.

Bewußtsein ausdrücken und in der Tat metaphysische Bedeutung haben.“⁶⁰

Dies aber ist das „sexuelle Drama“,⁶¹ dessen Dialektik Merleau-Ponty selbst eine solche „metaphysische Bedeutung“ zuschreibt: „Insofern ich einen Leib habe, kann ich unter dem Blick des Anderen zum bloßen Gegenstand herabsinken und nicht mehr als Person für ihn zählen, oder aber ich kann im Gegenteil zu seinem Herrn werden und ihn meinerseits anblicken, doch diese Herrschaft ist eine trügerische, da im gleichen Augenblick, in dem die Begierde des Anderen meinen Wert anerkennt, dieser Andere nicht mehr die Person ist, von der ich anerkannt werden wollte, sondern nur mehr ein seiner Freiheit beraubtes fasziniertes Wesen, das insofern für mich selber nicht mehr zählt.“⁶² So erfährt sich der Mensch in der geschlechtlichen Liebe als um seines Seins willen, das nie ihm nur als Einem gewährleistet ist, angewiesen auf einen Anderen, welcher aber selbst ihm dieses Sein in der geschlechtlichen Vereinigung nur zu gewähren vermag, insofern es auch ihm nicht eignet.

Was Merleau-Ponty hier „metaphysisch“ nennt, ist eigentlich dieses „Drama“ selbst, das wahrhaft „Dramatische“ nämlich des Geschehens der „Nichtung“: „Weder der Leib *noch auch die Existenz* können als das Original des Menschseins gelten, da sie einander wechselseitig voraussetzen, der Leib geronnene oder verallgemeinerte Existenz, die Existenz unaufhörliche Verleiblichung ist.“⁶³ Nicht nämlich nur ist das Seiende kraft seines Verhältnisses und seiner Differenz zum Sein selbst beständig bedroht vom Rückfall in die Nichtung, sobald es nicht selbst oder in Gemeinschaft mit anderem Seienden den zureichenden Grund seines Bestandes aufzubringen vermag, sondern selbst noch, indem es das entschiedene Wesen eines Seienden sich anzueignen vermag, vollzieht es selber das Geschehen gleichsam eines Umschlages mit, in welchem sich ihm sein eigenes Sein neuerlich in die Differenz entzieht. So steht es hoffnungslos mit dem Seienden und seinem Sein in diesem Konflikt. Doch dies besagt nicht, daß nichts zu tun ist. Es besagt allerdings, daß es mit nichts je getan sein wird. Es besagt aber, daß alles zu tun ist, Sache der Tat: Alles ist Tatsache — in jenem zu Beginn bezeichneten Wortsinn.

⁶⁰ Ebenda.

⁶¹ Ebenda, S. 199; vgl. die Anm. dazu.

⁶² Ebenda, S. 199 f.

⁶³ Ebenda, S. 199.

„Fundierung“, „Dialektik“ und „Drama“ sind die Vorbegriffe der *Phänomenologie der Wahrnehmung* für jenes, was Merleau-Ponty im zuletzt Heidegger gegenüber, zur Sprache einer neuen „Metaphysik der Geschichte“ bringen wollen. „Denn entweder ist die Phänomenologie lediglich eine Einführung zum wahren Wissen, welchem seinerseits die Abenteuer der Erfahrung fremd bleiben — oder aber sie verbleibt als ganze in der Philosophie, vermag nicht sich zu beschließen in der vor-dialektischen Formel ‚Das Sein ist‘ und muß vielmehr selbst die Meditation des Seins auf sich nehmen. Dieser Übergang der Phänomenologie in eine Metaphysik der Geschichte sollte hier vorbereitet werden.“⁶⁴

⁶⁴ *Résumés de cours*, S. 65 (zu einer Vorlesung des Winters 1954/55).