

Rudolf BOEHM

PHÄNOMENOLOGIE UND WAHRHEIT  
BEI MERLEAU-PONTY

UIT „TIJDSCHRIFT VOOR FILOSOFIE”  
40e JAARGANG — NUMMER 1 — MAART 1978

## PHÄNOMENOLOGIE UND WAHRHEIT BEI MERLEAU-PONTY

von Rudolf BOEHM (Gent)

Für Alphonse De Waelhens

### I. EINLEITUNG: EIN KONFLIKT ZWISCHEN PHÄNOMENOLOGIE UND WAHRHEIT

Von Phänomenologie und Wahrheit bei Merleau-Ponty ist hier zu handeln, weil zwischen Phänomenologie und Wahrheit durch das Werk Merleau-Pontys eine Art Gegensatz, ein Konflikt, in gewissem Sinne eine Entscheidungsfrage aufgebrochen ist; weil dieser Gegensatz, dieser Konflikt, diese Entscheidungsfrage – halb ausgesprochen, halb unausgesprochen – im Zentrum der denkerischen Bemühung Merleau-Pontys in seinen letzten zehn Arbeitsjahren gestanden hat; und weil von der Auflösung dieses Gegensatzes, von der Lösung dieses Konflikts und der Entscheidung dieser Frage die Bestimmung der künftigen Aufgabe der Philosophie abhängen dürfte.

Merleau-Ponty selbst fand die Frage der Wahrheit in seinem Hauptwerk, der *Phénoménologie de la perception* von 1945, gewissermaßen offen gelassen<sup>1</sup>. Schon 1948 notiert er in *Sens et non-sens* in einer Anmerkung zu „*Le métaphysique dans l'homme*“: „Il y aurait évidemment lieu de décrire précisément le passage de la foi perceptive à la vérité explicite telle qu'on la rencontre au niveau du langage, du concept et du monde culturel. Nous comptons le faire dans un travail

1. Ich halte für das Folgende fest an der Interpretation des Grundsinnes der *Phénoménologie de la perception*, wie ich sie in meiner Vorrede zur deutschen Übersetzung des Werkes – *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin, De Gruyter, 1966 – zuerst dargelegt habe.

*consacré à l'Origine de la vérité.*“<sup>2</sup> Ganz ähnlich umschreibt Merleau-Ponty die Fragestellung dieses geplanten Werkes in seinem 1962 veröffentlichten Brief (wohl von 1951) an Martial Gueroult anlässlich seiner Kandidatur für den Lehrstuhl am *Collège de France*: „*Si ... nous considérons, au-dessus du perçu, le champ de la connaissance proprement dite, où l'esprit veut posséder le vrai, définir lui-même des objets et accéder ainsi à un savoir universel et délié des particularités de notre situation, l'ordre du perçu ne fait-il pas figure de simple apparence, et l'entendement pur n'est-il pas une nouvelle source de connaissance en regard de laquelle notre familiarité perceptive avec le monde n'est qu'une ébauche informe? Nous sommes obligés de répondre à ces questions par une théorie de la vérité d'abord, puis par une théorie de l'intersubjectivité ...*“<sup>3</sup> Diese Fragen einer „Theorie der Wahrheit“ haben Merleau-Ponty bis in sein letztes Lebensjahr beschäftigt; aus dem Plan des Werkes über den „Ursprung der Wahrheit“ sind die unter dem Titel *Le visible et l'invisible* nachgelassenen und 1964 von Claude Lefort veröffentlichten Entwürfe und Fragmente entstanden. Wohl nicht zufällig endet der letzte ausgearbeitete Text des Nachlasswerkes mit den Worten „*vérité ultime*“.<sup>4</sup> Aber auch die unvollendete frühere Arbeit *La prose du monde* gehört dem Zeugnis des Briefes an Martial Gueroult zufolge in den nächsten Zusammenhang der Frage nach einer „Theorie der Wahrheit“ oder derjenigen nach einer „Theorie der Intersubjektivität“.

Das von Merleau-Ponty in jenen Jahren wiederholt zur Sprache gebrachte Ungenügen an der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ ist offenbar nicht nur das seiner Kritiker, das er selber lediglich beschrieb, sondern ein Ungenügen, das er selbst empfand und deutlich bezog auf die ungelöste Frage der Wahrheit. So wenn er gleich zu Beginn des *Résumé* seiner ersten Vorlesung am *Collège de France* (1952/53) schrieb: „*La pensée contemporaine admet volontiers que le monde sen-*

2. *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1958, S. 165.

3. Zitiert nach dem *Avertissement* des Herausgebers, Claude Lefort, in Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, S. II.

4. *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, S. 204.

sible et la conscience sensible doivent être décrits dans ce qu'ils ont d'original, mais tout se passe comme si ces descriptions n'affectaient pas notre définition de l'être et de la subjectivité et, quand on en vient à examiner les formes supérieures de la connaissance et de l'évaluation, on continue presque toujours de définir le sujet par le pur pouvoir de conférer des significations et comme capacité de survol absolu. Toute tentative pour faire entrer en compte la finitude de la conscience sensible est récusée comme un retour au naturalisme ou même au panthéisme."<sup>5</sup> Die Phänomenologie bleibt wirkungslos. „Nous nous sommes proposé de montrer au contraire que le philosophe apprend à connaître, au contact de la perception, un rapport avec l'être qui rend nécessaire et qui rend possible une nouvelle analyse de l'entendement,"<sup>6</sup> mithin – nach Obigem – einen neuen Zugang zur Ebene der Wahrheit. Aber solange es an einer solchen „neuen Analytik des Verstandes“ fehlt, empfindet Merleau-Ponty selbst, bleibt es unvermeidlich bei dem Anschein, die Art von Sein („le type d'être"), von der die Phänomenologie spricht, sei bloß eine „curiosité de la perception extérieure", wie er es noch im *Résumé* einer Vorlesung von 1959/60 ausdrückt.<sup>7</sup> In *Le visible et l'invisible* endlich bringt Merleau-Ponty die selbstkritische Frage bezüglich des Ergebnisses seiner Phänomenologie wie folgt zum Ausdruck: „Ne sommes-nous pas renvoyés, comme le relativisme vulgaire, de l'apparence à l'apparence, sans que jamais ni l'apparence absolue, ou conscience, ni l'être en soi aient lieu?"<sup>8</sup> Daß auch dies eine Frage ist, die er nicht nur rhetorisch seinen Kritikern in den Mund legt, sondern durchaus selber ernst nimmt, bezeugt ferner der Satz: „Le point à noter est celui-ci: que la dialectique sans synthèse, dont nous parlons, n'est pas pour autant le scepticisme, le relativisme vulgaire, ou le règne de l'ineffable ..."<sup>9</sup>

5. *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968, S. 11.

6. S. 11-12.

7. S. 170.

8. S. 122.

9. S. 129.

## II. DIE FRAGE DER WAHRHEIT IM GRUNDE DER ERNEUTEN AUSEINANDERSETZUNG MERLEAU-PONTYS MIT SARTRE IN *LE VISIBLE ET L'INVISIBLE*

Worum geht es? Die beiden zuletzt angeführten Zitate entstammen dem Kapitel „*Interrogation et dialectique*“, dem umfangreichsten (67 Seiten langen) der zu *Le visible et l'invisible* ausgearbeiteten Texte (insgesamt 190 Seiten). Dieses Kapitel hat Merleau-Ponty gänzlich einer erneuten Auseinandersetzung mit Sartre gewidmet, und zwar noch stets dem Sartre von *L'être et le néant* aus dem Jahre 1943. Warum dieser erneute Rückgang auf eine philosophische Position, die zu diesem Zeitpunkt – 1959 – Sartre selbst längst schon verlassen hatte und die Merleau-Ponty bereits in der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ schien überlegen hinter sich gelassen zu haben?

Wenn wir die oben angeführten Hinweise richtig eingeschätzt haben, muß sich Merleau-Ponty im Zusammenhang seiner letzten Denkmühnungen und also im Zusammenhang mit der Frage der Wahrheit ein neuer Begriff für die noch unüberwundene Stärke der Position von *L'être et le néant* aufgedrängt haben. Im Folgenden soll ein Nachweis für die Vermutung skizziert werden, daß Merleau-Ponty in seiner erneuten Auseinandersetzung mit Sartre begriffen hat,

1. daß die Bedeutung der ersten Philosophie Sartres darin gelegen ist, daß sie die radikale Formulierung einer Philosophie der Subjektivität darstellt, und damit begriffen, worin von Sartre her der eigentliche Sinn der Philosophie der Subjektivität der Neuzeit zu erkennen ist;
2. daß die Philosophie der Subjektivität ihre noch unüberwundene Stärke darin hat, daß sie zwingend von der überlieferten Idee der Wahrheit her gefordert ist; und
3. daß es die Philosophie der Subjektivität in ihrem von Sartre her erkennbaren Sinne ist, die die eigentliche Gegenposition zu einer Philosophie der Endlichkeit darstellt, wie sie in Merleau-Pontys „Phänomenologie der Wahrnehmung“ begründet ist.

1. Sartres *L'être et le néant als radikale Philosophie der Subjektivität.*

Der geläufige, auch Merleau-Ponty geläufige Begriff der „Philosophie der Subjektivität“ – sowohl was den mit diesem Ausdruck selbst verbundenen Sinn als auch was die Interpretation der mit diesem Ausdruck bezeichneten historischen Philosophie betrifft – ist der seit Hegel (indirekt seit Fichte) festgelegte: sie soll die Philosophie der Subjektivität eines „Subjekts“ sein, das als Aktzentrum eines Ich selbstbewußt über sich selbst, seine Vorstellungen, deren Vorgestelltes und damit – zumindest sinngebend – über eine Welt verfügt; in den bereits angeführten Worten Merleau-Pontys – *elle consiste „à définir le sujet par le pur pouvoir de conférer des significations et comme capacité de survol absolu.“*<sup>10</sup> Dahingegen charakterisiert Merleau-Ponty in *Le visible et l'invisible* die Grundstellung Sartres in *L'être et le néant* wie folgt: *„Avant la réflexion, et pour la rendre possible, il faut une fréquentation naïve du monde, et que le Soi auquel on revient est précédé par un Soi aliéné ou en ek-stase dans l'Être ... Il faudrait ... vider l'Être-sujet de tous les phantômes dont la philosophie l'a encombré. Si je dois être en ek-stase dans le monde et les choses, il faut que rien ne me retienne en moi-même loin d'elles, aucune 'représentation', aucune 'pensée', aucune 'image', et pas même cette qualification de 'sujet', d' 'esprit' ou d' 'Ego', par laquelle le philosophe veut me distinguer absolument des choses, mais qui ... finit ... par réintroduire en moi un fantôme de réalité ... La seule manière d'assurer son accès aux choses mêmes serait de purifier tout à fait ma notion de la subjectivité: il n'y a pas même de 'subjectivité' ou d' 'Ego', ... il faut ... que je la découvre comme le 'rien', le 'vide', qui est capable de la plénitude du monde ou plutôt qui en a besoin pour porter son inanité.“*<sup>11</sup> Gerade damit aber, so scheint mir, haben in Wahrheit Sartre oder Merleau-Ponty oder beide – ohne es zu wissen – den wahren Grundsinn des Subjekt-Begriffs in der Philosophie der Neuzeit, der klassischen Philosophie der Subjektivität, wiedererkannt. Was ich selbst zu dieser Wiedererkennt-

10. *Résumés de cours*, S. 11.

11. S. 76-78.

nis Historisches beizutragen vermochte, ist unterdessen vielfach zur Kenntnis genommen worden und hat begonnen, seine Wirkung zu tun.<sup>12</sup> Ich kann mich daher hier auf einige knappe Erinnerungen beschränken. *Subjectum* heißt: „unterworfen“, wiewohl es als philosophischer Begriff abkünftig ist vom aristotelischen *ὑποκείμενον*, das an erster Stelle den Sinn von „Zugrundeliegendem“, „Grundlage“, „Fundament“ hat. Für Thomas von Aquino gehören zusammen: *subjectum esse, pati, recipere*. Subjekt-sein ist das Gegenteil von Substanz-sein: Substanz-sein heißt In-sich- und Durch-sich-sein und Durch-sich-selbstbestimmt-sein, Subjekt-sein heißt Durch-anderes-sein, Der-Bestimmung-durch-anderes-unterworfen-sein, und zwar um überhaupt nur sein zu können. Pures Subjekt ist die „erste Materie“, die „an sich“ *„prope nihil“* ist, Gott ist in keiner Weise Subjekt. Nur in diesem Sinne wendet Descartes im charakteristischen Zusammenhang des Gottesbeweises der III. Meditation – zwar nur in einer Analogie – den „Subjekt“-Begriff auf den menschlichen Geist an; Descartes, der geschrieben hat: *„mon esprit ... ne peut rien produire de soi-même ...“*<sup>13</sup> Dem entspricht Lockes Vorstellung des Geistes als *„white paper“*, *„empty cabinet“* und *„pure mirror“*, dem entsprechen – in topischen Variationen, die hier darzulegen nicht der Ort ist – die Grundbegriffe von Geist sowohl bei seinen Nachfolgen bis in den Materialismus der französischen Aufklärung als auch bei Spinoza und Leibniz bis selbst hin zu Kant. Kant allerdings hat sich als erster entschieden gegen eine solche Philosophie der Subjektivität gewandt, ohne daß aber die geringste Textgrundlage dafür vorhanden wäre, seine Philosophie – eine Philosophie der Endlichkeit<sup>14</sup> – eine „andere“ Philosophie der *Subjektivität* zu nennen. (Von einem „transzendentalen Subjekt“ spricht Kant in der *Kritik der*

12. Vgl. *Das Grundlegende und das Wesentliche*, Den Haag, Nijhoff, 1965, § 35. – „Spinoza und die Metaphysik der Subjektivität“, *Zeitschr. f. phil. F.*, 22, (1968), S. 165-186 (mit Kritik an Heideggers Interpretation der „Philosophie der Subjektivität“ Descartes). – *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Den Haag, Nijhoff, 1974, §§ 24-27.13. Brief an Elisabeth, 21. VII. 1645; *Oeuvres philosophiques*, ed. F. Alquié, III, S. 585.14. Vgl. *Kritik ...*, § 30.

reinen Vernunft überhaupt nur ganze sechs Mal, und zwar im Zusammenhang der „Paralogismen“ der scholastischen rationalen Psychologie; von „transzendentaler Subjektivität“ überhaupt nicht!<sup>15)</sup>

Genug: Der Grundsinn der klassischen Philosophie der Subjektivität ist genau der, ein Subjekt-sein des menschlichen Geistes zu begreifen, zu fordern oder zu unterstellen, dem zufolge ein solcher Geist kraft gänzlicher Irrealität und Insubstantialität, purer Rezeptivität, ja Passivität, dank un-endlicher Unbestimmtheit und Nichtigkeit – wie sie einst der „ersten Materie“ zugeschrieben wurde – *Nichts* ist als unendlich bestimmbare Offenheit, *ouverture à, ek-stase dans l'Être*. In der Tat: „*C'est par cette ... vue du néant purifié de tout ce que nous y mêlons d'être, que Sartre pense rendre compte de notre accès primordial aux choses*“<sup>16</sup> – für Merleau-Ponty die Grundaufgabe der Philosophie.

## 2. Die Philosophie der Subjektivität und die überlieferte Idee der Wahrheit.

Im Hinblick auf Sartres Philosophie der „Negativität“ begreift Merleau-Ponty jetzt, worin eine solche Philosophie der Subjektivität den einfachen Grund einer elementaren Stärke hat, die nahezu unüberwindlich scheint. Dem ersten der oben am Ende der Einleitung angeführten Sätze aus den letzten Seiten der Auseinandersetzung mit Sartre geht der folgende voran: „*Ne faut-il pas ..., pour qu'il y ait vraiment ouverture, ... que celui qui est ouvert à l'être, et qui voit, soit lacune absolue dans l'être, et enfin qu'il soit négatif pur? Autrement,*“ so fährt dann Merleau-Ponty wie schon zitiert fort, „*ne sommes-nous pas renvoyés, comme le relativisme vulgaire, de l'apparence à l'apparence, sans que jamais ni l'apparence absolue, ou conscience, ni l'être en soi aient lieu?*“<sup>17</sup> M.a.W.: Der Grund der Philosophie der Subjektivität als „absoluter Negativität“ („*négativité absolue*“<sup>18</sup>) und ihrer Stärke liegt

15. Nach Martin-Löwisch, *Sachindex zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, De Gruyter, 1967.

16. *Le visible et l'invisible*, S. 78.

17. S. 122.

18. S. 122.

in ihrer Entsprechung zur einfachen Forderung des überlieferten Begriffs der Wahrheit als Übereinstimmung der Vorstellung, des Begriffs, des Bewußtseins mit dem Gegenstand, der Realität, dem Seienden, so wie es an sich selbst ist – nicht, wie es uns bloß in unseren „subjektiven“<sup>19</sup> Perspektiven „erscheint“, was die Wahrheit zur Übereinstimmung unserer Vorstellungen bloß mit sich selber degradierte und an ihre Stelle einen „vulgären Relativismus“ setzte.

Dieser Wahrheitsbegriff der Überlieferung setzt freilich voraus: „*Le monde, les choses, ce qui est, est ... de soi, sans commune mesure avec nos 'pensées'. Si nous cherchons ce que veut dire pour nous 'la chose', nous trouvons qu'elle est ce qui repose en soi-même, qu'elle est exactement ce qu'elle est, tout en acte, sans aucune virtualité ni puissance, qu'elle est par définition 'transcendante', dehors, absolument étrangère à toute intériorité. Si elle vient d'être perçue par quelqu'un, et en particulier par moi, cela n'est pas constitutif de son sens de chose, qui est au contraire d'être là dans l'indifférence, dans la nuit de l'identité, comme en-soi pur. Telle serait la description de l'Être à laquelle nous serions conduits si nous voulions vraiment retrouver la zone préreflexive de l'ouverture à l'Être.*“<sup>20</sup> Und dieser Begriff ist es, fährt Merleau-Ponty sodann fort, der den Grundbegriff des Subjekts als Nichts und der Subjektivität als absoluter Negativität fordert. Eben auf Grund seiner absoluten Nichtigkeit und Leere vermag ein solches Subjekt nichts zu sein als das Für-sich-sein des An-sich-seienden: „*Le Pour-soi, par sa négation de soi, devient affirmation de l'En-soi.*“<sup>21</sup> Wenn „ich“ im Grunde „nichts“ bin als ein solches Subjekt – oder als ein solches Subjekt „Nichts“ –, dann gilt: „*pour moi, être, ce n'est pas demeurer dans l'identité, c'est porter devant moi l'identifiable, ce qu'il y a, à quoi je n'ajoute rien que l'infime doublet 'tel qu'il est', – et encore ce passage de l'être brut à l'être avéré ou à sa vérité est-il requis du fond de l'être*

19. „Subjektiv“ nennen wir, was bezogen ist auf ein „Subjekt“, das bereits der Bestimmung durch anderes in seinem Sein unterlegen ist.

20. *Le visible et l'invisible*, S. 77.

21. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, S. 269, zitiert in *Le visible et l'invisible*, S. 81.

*extérieur par sa qualité même d'extérieur, en même temps que la négation radicale que je suis demande à se nier elle-même.*"<sup>22</sup>

Der Begriff der Subjektivität eines Subjekts als pure Negativität ist in der Tat der genaue, genau entsprechende Gegenbegriff zu dem der Objektivität, in dem sich uns der überlieferte Wahrheitsbegriff befestigt hat. Fordert doch das Objektivitätsprinzip, auf dessen Verwurzelung in jenem Wahrheitsbegriff noch stets die unüberwindliche Macht der modernen Wissenschaft beruht, eben dies: „objektiv zu sein“, d.h. auf keine Weise im Blick auf die Welt, Dinge und Menschen sich bestimmen zu lassen von seinen „subjektiven“ Perspektiven her, nichts von diesen der Bestimmung dessen, was ist, aufzudrängen, vielmehr gänzlich *sich* bestimmen zu lassen von dem, was das Wirkliche von ihm selbst her, an sich selbst ist – : d.h. sich gänzlich der Wirklichkeit der Welt gegenüber – „im Geiste“, aber so ist „Geist“ und durch den „Geist“ der Mensch definiert – als Subjekt zu verhalten, der Bestimmung durch das Objektive absolut unterworfen.

Eben das Objektivitätsprinzip der modernen Wissenschaft fordert eine Philosophie der Subjektivität solchen Sinnes. Die darauf – und letztlich auf den überlieferten Wahrheitsbegriff – gegründete Stärke der Position einer solchen Subjektivität bekundet sich nur noch einmal mehr in den gegenwärtigen Tendenzen einer „*Anthropologie structurale*“, wie sie übrigens auch Sartre in seiner *Critique de la raison dialectique* begründen wollte,<sup>23</sup> einem Werk, von dem Merleau-Ponty noch notiert hat, daß seine Grundidee noch stets „*le reflet de son 'néant'*“ sei.<sup>24</sup> Der „Strukturalismus“ verneint in Wahrheit nicht das Subjekt – nämlich im restituierten Sinne der klassischen Philosophie der Subjektivität oder der Philosophie Sartres –, sondern lediglich „*tous les fantômes dont la philosophie l'a encombré*“.<sup>25</sup> Zwar charakterisiert z.B. Levinas diesen neuen Begriff der „*sciences humaines*“ wie folgt: „*Désormais le sujet s'élimine de l'ordre des raisons. Comme si sa con-*

22. *Le visible et l'invisible*, S. 83-84.

23. *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, S. 755.

24. *Le visible et l'invisible*, S. 307.

25. S. 77, vgl. oben.

*gruence même avec soi était impossible, comme si l'intériorité du sujet ne se fermait pas de l'intérieur. Le psychisme et ses libertés (...), ne seraient qu'un détour emprunté par les structures pour s'enchaîner en système et pour se montrer à la lumière. Ce n'est plus l'homme, à vocation propre, qui chercherait ou posséderait la vérité ; c'est la vérité qui suscite et tient l'homme (sans tenir à lui !). L'intériorité du moi identique à lui-même, se dissout dans la totalité sans replis, ni secrets.*"<sup>26</sup> Doch was ist diese scharfsinnige Charakteristik anderes – wenn man nur einmal davon absieht, daß Levinas wie die meisten unter uns sich vom gewöhnlichen heutigen Gebrauch des Wortes „Subjekt“ noch nicht gelöst hat – als die Beschreibung eines Rückganges auf den radikalen Subjekt-Begriff Sartres und damit den *Grund*-Begriff der Philosophie der Subjektivität überhaupt? <sup>27</sup> Zieht nicht auch der „Strukturalismus“ nur aus dieser eine letzte Konsequenz – eben die Negation des Subjekts, die der Sinn seiner Position ist – und setzt eine radikale Philosophie der Subjektivität wie die Sartres stillschweigend voraus? Und es ist diese Tendenz, der unterdessen – einstweilen – die Wirkung der Philosophie Merleau-Pontys in der Tat, in Frankreich zumindest – unterlegen ist. Merleau-Ponty, sagt man heute in Paris, „*ce n'est pas de la Science, c'est des romans ...*“

### 3. Philosophie der Subjektivität und Philosophie der Endlichkeit.

Es ist in der Tat klar und begreiflich, wie in der Perspektive des Objektivitätsprinzips der modernen Wissenschaft und der ihr grundlegend zugehörigen Philosophie der Subjektivität – und ich meine im Gegensatz zu Husserl, daß der „Objektivismus“ der Neuzeit die einzig mögliche Form der Verwirklichung des antiken Ideals rein theoretischen Wissens darstellt<sup>28</sup> –, wie in dieser Perspektive die Philosophie Merleau-Pontys, wenn sie in der Tat Philosophie und nicht bloß phäno-

26. *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, fata morgana, 1972, S. 86.

27. Fast dasselbe sagt Ricoeurs vielzitiertes Spruch, der Strukturalismus sei „*une philosophie transcendantale sans sujet transcendantal*“; nur ist hier vielleicht auch noch abzusehen von einem Mißverständnis Kants; vgl. oben, Anm. 15.

28. Vgl. *Kritik ...*, §§ 4-6 und 24-25.

menologische Psychologie oder gar nur Ästhetik oder höchstens „transzendente“ Ästhetik sein will – sich bloß als ein „vulgärer Relativismus“ darzustellen droht.

Die „Philosophie der Endlichkeit“, wenn Merleau-Pontys „Phänomenologie der Wahrnehmung“ der Intention nach als Grundlegung einer solchen zu verstehen ist, ist das genaue Gegenteil einer „Philosophie der Subjektivität“ im hier umschriebenen, von Sartre repräsentierten Sinn. Und damit steht sie in scharfem Gegensatz zu den Grundforderungen des traditionellen Wahrheitsbegriffs – des einzigen noch stets, den wir besitzen. Die Un-Endlichkeit, die sie verneint, ist, wie schon bei Kant und auch bei Husserl, die der un-ingeschränkten Offenheit eines an sich nichts seienden puren Subjekts – eines „*Soi aliéné ou en ek-stase dans l'Être*“<sup>29</sup>. Sie vermag ein solches pures Subjekt-sein weder als Ausgangspunkt unseres Weltbezuges zu erkennen noch als erstrebenswertes Grundverhältnis zur Wirklichkeit der Welt im Interesse der Erkenntnis der Wahrheit anzuerkennen. Sie setzt vielmehr, daß die unveräußerliche Grundlage unseres Verhältnisses zur Welt unsere eigene Zugehörigkeit zu ihrer Wirklichkeit ist. M.a.W. : Genau all das „Subjektive“, das wir unserem klassischen Wissensideal gemäß zu überwinden trachten müssen, um objektive Wahrheit zu gewinnen, ist einer Philosophie der Endlichkeit gemäß die letztlich (es sei denn um einen unerschwinglichen Preis) unüberwindliche Grundlage all unseres Weltverhaltens, auch des erkennenden : unsere räumlichen und zeitlichen Perspektiven, die unserer individuellen Geschichte von der Geburt bis zum Tod, die unserer familialen, nationalen, sozialen, kulturellen und überhaupt gemeinschaftlich-geschichtlichen Voreingenommenheiten – sie sämtlich verwurzelt in unserer Leiblichkeit oder vielmehr in unserem Leib selbst, der unser einziger Gesichtspunkt zur Welt ist, von dem wir uns nicht lösen können, ohne jegliche Sicht und in eins unser weltliches Dasein selbst einzubüßen.

Aber genau eben diese Lösung verlangt der uns aus der klassischen griechischen Philosophie überlieferte Wahrheitsbegriff – eben um der

29. *Le visible et l'invisible*, S. 77, vgl. oben.

Wahrheit willen.<sup>30</sup> Was Merleau-Ponty in seiner Phänomenologie beschreibt, kann diesem Begriff gemäß wohl seinerseits wahr sein, wie denn all jenes „Subjektive“ seinerseits zum Gegenstand objektiver Untersuchung gemacht werden kann, ja muß – aber insbesondere eben darum, weil wir die Idole erkennen müssen, von denen wir uns befreien müssen, um die Wahrheit zu erkennen. Denn mag selbst all jenes „Subjektive“ in der Tat notwendige Bedingung der Sichtbarkeit des Sichtbaren sein : dann und darum eben ist schließlich dem klassischen Ideal theoretischen Wissens und seinem Wahrheitsbegriff gemäß das Wahre das Unsichtbare : „*Dès qu'on accède au vrai, c'est-à-dire à l'invisible ...*“<sup>31</sup>

So erklärt sich im Sinne meines Vermutens, daß Merleau-Ponty fast im gleichen Augenblick, in dem er die „Phänomenologie der Wahrnehmung“ abschloß, sich die Frage nach dem „Ursprung der Wahrheit“ stellte, als sei sie offen geblieben ; und erklärt sich der Titel *Le visible et l'invisible* als gleichbedeutend mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Merleau-Pontys „Phänomenologie“ des Sichtbaren und der unsichtbaren „Wahrheit“ der traditionellen europäischen Philosophie und Wissenschaft.

### III. DER FEHLSCHLAG VON MERLEAU-PONTYS KRITIK DER PHILOSOPHIE DER SUBJEKTIVITÄT IN *LE VISIBLE ET L'INVISIBLE*

#### 1. Der Fehlschlag des Versuchs einer kritischen Absetzung von Sartres Position in *L'Être et le néant*.

*Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty letztes nachgelassenes Werk, ist unvollendet geblieben. So, wie er es in Angriff genommen hat, war es vermutlich schlechterdings unvollendbar. Kernstück der ausgearbeiteten Teile einer Einleitung ist die ausführliche Auseinandersetzung mit Sartres Position in *L'Être et le néant*. Es ist kennzeichnend, wie mir scheint, daß sie endet in der vollkommenen Aporie. Im Grunde weiß Merleau-Ponty der Position Sartres, wie er sie selbst in ihrer ganzen

30. Vgl. *Kritik ...*, § 6 und §§ 14-15.

31. *Le visible et l'invisible*, S. 30.

Stärke darstellt, nichts entgegensetzen. So sagt er selbst: „*la philosophie du négatif est insaisissable: ... en effet, tout ce qu'on lui oppose, elle l'accepte.*”<sup>32</sup> Sie ist „*insaisissable*” – d.h. sie ist „unfaßbar”, „ungreifbar”, und das ist auch als Einwand gemeint; aber sie ist im gleichen Sinne auch „unangreifbar” – sie vermag alles, was man ihr entgegensetzt, hinzunehmen und zu akzeptieren, nämlich sofern es nur irgend als Wahrheit gemeint ist und sofern diese Meinung unausweichlich den Gegensatz von Sein und Nichts, von „Objektivität” und „Subjektivität” voraussetzt. „*La pensée du négatif ... ne peut être cernée ou discernée par ce qu'elle affirme – elle affirme tout, – mais seulement par ce qu'elle laisse de côté justement dans sa volonté d'être tout: c'est-à-dire la situation du philosophe qui parle comme distincte de ce dont il parle ...*”<sup>33</sup> Aber wenn sie in der Tat alles, was ist, sozusagen zum voraus „bestätigt”, wie dann nicht auch die Situation des Philosophen, der spricht, im Unterschied zu dem, wovon er spricht? Inwiefern läßt sie etwas zur Seite – etwa all das, wovon die „Phänomenologie der Wahrnehmung” spricht? Die Frage ist doch: *Kann* sie es nicht ruhig hinnehmen und bestätigen (wie sie „alles bestätigt”), ohne ihre Grundposition zu verlassen? Merleau-Ponty erklärt: „*Pour une philosophie consciente d'elle-même comme connaissance, comme fixation seconde d'une expérience préalable, la formule: l'être est, le néant n'est pas est une idéalisation, une approximation de la situation totale, qui comporte, outre ce que nous disons, l'expérience muette où nous le puisons.*”<sup>34</sup> Aber wozu soll diese Reflexion Anlaß geben, es sei dazu, diese „stumme Erfahrung” eben zur Sprache zu bringen und eben damit auf die Ebene zu erheben, auf der die Philosophie der Subjektivität „alles bestätigt, alles akzeptiert”? Was ist es dann noch, was sie „zur Seite läßt”? Vernachlässigt sie, die „stumme Erfahrung” – zur Seite zu lassen und *nicht* zur Sprache zu bringen? Auf der folgenden, der letzten Seite seiner Auseinandersetzung mit Sartre konfrontiert sich Merleau-Ponty mit dem schon mehrfach zitierten fundamentalen Gegen-

32. S. 119.

33. S. 120.

34. S. 120-121.

einwand einer Philosophie der Subjektivität als absoluter Negativität gegen jederlei „Philosophie der Endlichkeit” im Namen der Wahrheit: „*Ne faut-il pas pourtant ... que celui qui est ouvert à l'être ... soit négatif pur? Autrement ...*”<sup>35</sup> Merleau-Ponty erwiedert seinerseits mit Recht: „*L'objection postule ce qui est en question, à savoir que l'on ne peut penser que des êtres (physiques, physiologiques, 'psychiques') ou des 'consciences', absolument étrangères à l'existence comme chose.*”<sup>36</sup> Aber der Einwand postuliert dies – gegen Merleau-Ponty – im Namen der Wahrheit. Und postuliert nicht auch Merleau-Ponty nur das Gegenteil, genau insofern er damit mehr sagen will, als auch die Philosophie der Subjektivität durchaus akzeptieren kann?

## 2. Der Felbschlag von Merleau-Pontys Versuch mit der Dialektik.

These steht gegen These, Postulat gegen Postulat. Die Auseinandersetzung findet im Grunde gar nicht statt. Stattdessen macht Merleau-Ponty auf den noch folgenden Seiten des Kapitels einen Versuch mit der „Dialektik”, d.h. im Grunde einen Versuch der „Synthese” oder der „Versöhnung”. (Er bekennt: „*nous en sommes venus ... à réhabiliter la pensée négative, comme une manière de penser originale ...*”<sup>37</sup>) Gewiß nennt er ausdrücklich, was er sucht, *une „dialectique sans synthèse”*<sup>38</sup>. Doch das heißt: „*Ce que nous rejetons ou nions, ce n'est pas l'idée du dépassement qui rassemble, c'est l'idée qu'il aboutisse à un nouveau positif, à une nouvelle position.*”<sup>39</sup> Aber eben dazu führt sie unvermeidlich, wie Merleau-Ponty deutlich genug einsieht, „*dès qu'elle devient ce qu'on appelle une philosophie.*”<sup>40</sup> Das aber wiederum besagt: „*La mauvaise dialectique commence presque avec la dialectique,*”<sup>41</sup> die schlechte Dialektik, die im

35. S. 122; vgl. oben.

36. S. 122.

37. S. 133.

38. S. 128.

39. S. 129.

40. S. 126.

41. S. 129.

Grunde nur dort endet, wo Sartre beginnt – oder vielmehr eben da auf ihr eigenes Prinzip zurückgeht.<sup>42</sup> Diesem Schluß vermag Merleau-Ponty nur durch die zutiefst zweideutige Formel zu entgehen: „*il n'est de bonne dialectique que l'hyperdialectique.*“<sup>43</sup> Wie aber könnte eine solche „Hyperdialektik“ ihrerseits sich aussprechen, wenn nicht abermals in der Form einer „neuen Position“ und Synthese? Als eine solche, als eine dialektische These oder, wenn man will, hyperdialektische Synthese wäre man dann gezwungen, die Schlußsätze des letzten Kapitels – „*L'entrelacs – le chiasme*“ – der ausgearbeiteten Einleitung zu *Le visible et l'invisible* zu interpretieren: „*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.*“<sup>44</sup> Doch dort fügt Merleau-Ponty als allerletzten Satz hinzu: „*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 rassembler dans une synthèse: elles sont deux aspects de la réversibilité qui est vérité ultime.*“<sup>45</sup> Der Versuch der dialektischen Lösung fordert, wie es Merleau-Ponty aussprach (s.o.), „*l'idée du dépassement qui rassemble*“ nicht preiszugeben. Wenn aber Merleau-Ponty sie letztlich doch – dem Geist einer Philosophie der Endlichkeit getreu – zurückweist, so bleibt ihm nichts, als zurückzufallen auf die bloße Versicherung: „*Le point à noter ...*“ – in der Form einer „Notiz“ soll die Frage der Wahrheit einer phänomenologischen Philosophie zur Entscheidung gebracht werden? –: „*Le point à noter est celui-ci: que la*

42. Vgl. meinen Beitrag „Hegel en de fenomenologie“, in dieser Zeitschrift, 31, (1969), S. 471-489.

43. *Le visible et l'invisible*, S. 129.

44. S. 203-204.

45. S. 204. Für eine nichtdialektische Interpretation dessen, was Merleau-Ponty „Dialektik“ nennt, vgl. meinen Beitrag „XIAΣMA. Merleau-Ponty und Heidegger“ in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt, Klostermann, 1970, S. 369-393.

*dialectique sans synthèse, dont nous parlons, n'est pas pour autant le scepticisme, le relativisme vulgaire, ou le règne de l'ineffable.*“<sup>46</sup>

Es bleibt der starre Gegensatz: Sartre, Hegel und die Wahrheit der überlieferten Philosophie – oder eine Phänomenologie der Wahrnehmung wie die Merleau-Pontys, die alle relative Wahrheit, die man ihr zugestehen kann, einbüßt, „*dès qu'elle devient ce qu'on appelle une philosophie*“, eine „Philosophie der Endlichkeit“; ganz ebenso allerdings, wie jederlei Dialektik ihre Wahrheit enbüßen muß, „*dès qu'elle devient ce qu'on appelle une philosophie*“, eine „Philosophie der Subjektivität“ – sofern man die Wahrheit einer Philosophie der Endlichkeit postuliert; oder – doch zu begründen vermag. Dies aber, so müssen wir hier beschließen, ist Merleau-Ponty nicht gelungen.

#### IV. EINE LÖSUNG DES KONFLIKTS ZWISCHEN PHÄNOMENOLOGIE UND WAHRHEIT

##### 1. Der Grund des Fehlschlags von Merleau-Pontys Versuch der kritischen Begründung einer Philosophie der Endlichkeit: sein ungeschichtliches Denken.

Warum ist Merleau-Pontys Versuch einer kritischen Begründung der Philosophie der Endlichkeit in der Form einer erneuten Auseinandersetzung mit der ersten Philosophie Sartres in *Le visible et l'invisible* fehlgeschlagen, aus welchem Grunde?

Es wurde versucht, nachzuweisen: Im Grunde geht es in jener Auseinandersetzung um eine Konfrontierung der Resultate der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ mit der überlieferten Idee der Wahrheit. Und diese ist in der Tat unvermeidlich, sofern diese Phänomenologie Grundlegung einer neuen Philosophie, einer Philosophie der Endlichkeit sein und als eine solche an die Stelle der Philosophie der Subjektivität der Neuzeit treten will, sofern sie nämlich als eine neue Philosophie sich durchsetzen will im Sinne einer *besseren Theorie*, einer *adäquateren Ontologie*, die von dem, was ist, *richtiger und vollständiger* Rechenschaft abzulegen imstande ist. Und genau das scheint

46. *Le visible et l'invisible*, S. 129, vgl. oben.

Merleau-Ponty in seinem Spätwerk anzustreben – trotz immer wieder auftretender Ausdrücke seines Ungnügens bei dieser Aufgabenstellung. Und der Versuch mißglückt: Die Phänomenologie Merleau-Pontys kann sich der Philosophie der Subjektivität und der ihr zugehörigen Dialektik gegenüber anscheinend immer nur geltend machen als ein bestenfalls gleichberechtigter Gesichtspunkt, „in Wahrheit“ nicht einmal als ein gleichberechtigter, da der ihr entgegengesetzte prinzipiell der Gesichtspunkt der adäquaten Wahrheit ist.

Indessen: Eine Philosophie der Endlichkeit, sofern eine solche in Merleau-Pontys „Phänomenologie der Wahrnehmung“ eine Grundlegung gefunden hat: was ist sie, was kann sie sein, was muß sie sein? Sie wurde im Vorstehenden vielleicht noch nicht hinreichend scharf gekennzeichnet. Sie ist in der Tat nicht nur ein „vulgärer Relativismus“, der sich darauf beschränkt, unsere faktische Endlichkeit zu betonen und die faktische Unüberwindlichkeit unserer „subjektiven“ Abhängigkeiten selbst noch in unseren angestrengtesten Bemühungen um objektive Erkenntnis zu behaupten. Ihr Grundgedanke ist vielmehr der, der zuerst in Kants Bild vom Flug der Taube anschaulichen Ausdruck gefunden hat: „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 enge Schranken setzt, und wagte sich jenseits derselben, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen, und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen.“<sup>47</sup> Der Grundgedanke einer Philosophie der Endlichkeit ist demgemäß: Mögen selbst jene „subjektiven“ Abhängigkeiten im Streben nach vollkommener Objektivität in unserem Erkennen und Verhalten in gewissem Sinne und Maße überwunden werden können –: die Frage ist, ob eine solche Überwindung in unserem Interesse ist, im

47. *Kritik der reinen Vernunft*, A 5, B 8-9 (hier zitiert nach B).

Interesse unseres Weltverhältnisses überhaupt und noch im Interesse der Erkenntnis selbst. *Diese Frage* verneint eine Philosophie der Endlichkeit, wie sie auf Merleau-Pontys „Phänomenologie der Wahrnehmung“ zu gründen ist.

Das besagt nun aber für die Philosophie der Endlichkeit selbst, daß sie eigentlich keinen Augenblick lang „Philosophie“ – „*ce qu'on appelle une philosophie*“ – „*der Endlichkeit*“ bleiben kann, nämlich etwa *Theorie des Wesens* eines endlichen Daseins überhaupt oder selbst *des* faktischen endlichen Daseins. Vielmehr muß auch sie selbst sich *einlassen* auf und in das Endliche der leiblichen Situation und der existentiellen Interessen der Menschen und der *jetzt hier* auf dieser Erde lebenden Menschheit. Statt Philosophie der Endlichkeit, der Leiblichkeit, der Existenz und Theorie der Geschichtlichkeit zu bleiben, muß sie sich entschließen zum endlich-wirklichen und leibhaft-existierenden Philosophieren und allem voran selbst geschichtliches Philosophieren werden. Es gilt für die „Philosophie der Endlichkeit“, was Merleau-Ponty über die „Dialektik“ gesagt hat, wie er sie gutheißen will: „*la dialectique est par principe épithète, elle devient, dès qu'on la prend pour devise, dès qu'on en parle, au lieu de la pratiquer, une puissance d'être, un principe explicatif.*“<sup>48</sup>

Es ist, als habe Merleau-Ponty in seiner letzten Auseinandersetzung mit Sartre vergessen, oder gerade angesichts der von ihm verfolgten Entwicklung des Denkens Sartres dem nicht mehr getraut, was er doch selbst sich selbst schon längst zuvor – schon 1951 – gesagt hatte: „*Si l'histoire nous enveloppe tous, c'est à nous de comprendre que ce que nous pouvons avoir de vérité ne s'obtient pas contre l'inhérence historique, mais par elle. Superficiellement pensée, elle détruit toute vérité; pensée radicalement, elle fonde une nouvelle idée de vérité ... Mon contact avec le social dans la finitude de ma situation se révèle à moi comme le point d'origine de toute vérité...*“<sup>49</sup> Doch auch da schon hat Merleau-Ponty aus dieser seiner Einsicht eine ihr genau entgegengesetzte Kon-

48. *Le visible et l'invisible*, S. 128.

49. „*Le philosophe et la sociologie*“, in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, S. 137.

sequenz gezogen ; er fährt fort : „*il ne me reste donc plus qu'à définir une vérité dans la situation*“<sup>50</sup> ! Aber eben gerade darum handelt es sich *nicht*, nicht um eine neue Theorie der Geschichtlichkeit, beginnend mit einer neuen Definition *der* Wahrheit und ihres Wesens als „Wahrheit-in-der-Situation“, sondern um ein Sich-einlassen auf das, Sich-„engagieren“ in dem, was in *unserer* geschichtlichen Situation dasjenige ist, worum es sich „in Wahrheit“ handelt, für uns, die wir jetzt leben und die wir werden sterben müssen, und die, die nach uns geboren werden.

Erstaunlich bleibt es jedenfalls, daß Merleau-Ponty durchaus überhaupt nicht imstande und bereit scheint, wirklich *geschichtlich* zu denken, nämlich zu denken in der Perspektive unserer „tatsächlichen“ europäischen und Welt-Geschichte und vom Gesichtspunkt ihres gegenwärtigen Resultats her – nicht lediglich zu reflektieren über das Wesen oder auch *das* „Faktum“ der Geschichtlichkeit überhaupt und als solches. Dabei kann eine Philosophie der Endlichkeit ihrem eigensten Sinne nach auch sich selbst letztlich nur begründen in unserem begründeten *historischen Interesse*, den Gesichtspunkt der Wahrheit im überlieferten Sinne demjenigen der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ *unterzuordnen* : nicht etwa nur, weil wir nun einmal „endliche Wesen“ sind – das reicht keineswegs hin, denn es könnte ja durchaus in unserem Interesse liegen, unsere Endlichkeit im Maße des Möglichen zu trachten zu überwinden, wie eben dies die Lehre Platos und Aristoteles' war ; sondern auf Grund der faktischen historischen Situation, in der sich die Menschheit heute auf dieser Erde befindet. Eben auf diesem Wege hat Nietzsche die Notwendigkeit einer „Umwertung der Werte“, hat Husserl die der „transzendentalen Phänomenologie“, hat Heidegger die eines „Andenkens des Seins“ zu begründen versucht. Nichts der Art bei Merleau-Ponty – außer etwa jene zwei Zeilen, mit denen Claude Lefort die „Notes de travail“ zu *Le visible et l'invisible* beginnen läßt : „*Notre état de non-philosophie – La crise n'a jamais été aussi radicale* –“<sup>51</sup>.

50. Ebenda.

51. *Le visible et l'invisible*, S. 219.

## 2. Wahrheit und Interesse.

Es bleibt, so scheint es, noch stets die Frage der Wahrheit, die gewiß noch nicht gelöst ist durch Merleau-Pontys Anspielung auf eine „neue Idee der Wahrheit“ in seinen zuletzt zitierten Sätzen. Vielmehr hat es den Anschein, daß der Verfasser lediglich – von Merleau-Ponty – offen die Unterordnung der Idee der Wahrheit unter den Gesichtspunkt unserer endlichen menschlichen Interessen forderte : und damit am Ende die Preisgabe des einzigen, was uns scheint vereinigen zu können, an die Übermacht von Interessenkonflikten, die uns unvermeidlich voneinander trennen.

Doch Wahrheit und Interesse müssen nicht zwei einander fremden und feindlichen Reichen zugehören, und ein menschliches Interesse bei der Wahrheit finden, muß keineswegs darauf hinauslaufen, Philosophie durch Soziologie zu verdrängen. Nicht nur ist das Interesse an der Wahrheit, das Erkenntnisinteresse, seinerseits eben ein Interesse, wie es jüngst noch Jürgen Habermas eindringlich und umständlich dargelegt hat.<sup>52</sup> Auch seine Darstellung bleibt leider im Grunde – trotz der beständigen Bezugnahme auf die neuzeitliche Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte – ungeschichtlich, und ein wenig äußerlich. Vielmehr hängt doch jedenfalls alles Interesse einer jeden Erkenntnis und Wahrheit ab vom Interesse ihres Gegenstandes, ihres Themas, der Frage, auf die sie antwortet ; und ob und in welchem Maße und in welcher Hinsicht diese – die Sache, das Thema, die Frage – von Interesse sind, kann letztlich nie nur von Erkenntnisgründen abhängen, wenn es auch seinerseits Gegenstand, Thema und Frage der Erkenntnis ist. Selbst das antike klassische Ideal des theoretischen Wissens-um-des-Wissens-willens wurde von Plato und Aristoteles seinerseits in anderen, „ethischen“, „praktischen“ Zusammenhängen begründet.<sup>53</sup> Allerdings, die diesem

52. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

53. Vgl. *Kritik ...*, §§ 5-7, und zum Folgenden : „On Truth. A Fragment“, in *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1972, S. 83-100 und „L'avenir de la philosophie“, *Annales de l'Institut de Philosophie* (de Bruxelles), 1974, S. 7-22.

Ideal entsprechende überlieferte Bestimmung der Wahrheit als Übereinstimmung der Vorstellung oder des Begriffs mit „dem“ Gegenstand scheint den Unterschied der Gegenstände, Themen und Fragen für die Frage der Wahrheit gleichgültig zu machen: Wahr ist demnach eine Vorstellung, ein Begriff, eine Aussage, sofern sie nur mit einem beliebigen Gegenstand, eben dem ihren, genau und vollständig übereinstimmen. Aber diese traditionelle Auffassung von Erkenntnis, Wissen und Wahrheit verstößt gegen das eigenste Interesse von Erkenntnis, Wissen und Wahrheit selbst. Eine Aussage etwa, die lediglich – wie genau auch immer – übereinstimmt mit einer willkürlich selbst gewählten „passenden“ Definition ihres Gegenstandes – von welcher Definition vielleicht obendrein noch eigens erklärt wird, daß sie nur eine persönliche Meinung wiedergebe („Mit ... meine ich ...“, „Unter ... verstehen 'wir' ...“) –, ist nicht nur nicht *interessant*, sie ist auch nicht *wahr*. Dabei entspricht die Bemühung um solche Definitionen durchaus einem Empfinden dafür, daß von der Bestimmung der Sache, der Frage, um die es sich handelt, die Frage der Wahrheit einer Aussage alles andere als unbetroffen bleibt. Nicht nur zum Interesse, sondern zur Wahrheit einer Aussage gehört es, daß sie auf die Sache und die Frage eingeht, „*um die es sich handelt*“. Anderfalls könnte man die Antwort „Zweimal zwei ist vier“ auf die Frage „Wie spät ist es?“ zwar als – „in diesem Zusammenhang“ – uninteressant abtun, müßte sie aber trotz ihrer Unsinnigkeit als Wahrheit anerkennen. Alle Wahrheit adäquater Vorstellungen, Begriffe und Aussagen bleibt untergeordnet einer vorgängigen Wahrheitsfrage, der Frage einer „topischen“ Wahrheit: der Frage, was überhaupt und je und je die Frage ist.

In diesem Sinne resigniert eine endliche Philosophie nicht vor der Frage der Wahrheit, sondern stellt sie im Gegenteil strenger: sie fordert über die Frage nach adäquater Wahrheit im überlieferten Sinne hinaus und, allerdings, ihr zuvor und vorrangig die Verantwortung der Sachen, die Motivierung der Themen, die Begründung der Fragen, bezüglich deren Wahrheit, Wissen und Erkenntnis gesucht wird, da sie allein das Interesse aller Wahrheit, alles Wissens und aller Erkenntnis ausmachen. Im Grunde ist das ja auch immer das Element der Philoso-

phie gewesen: nie fragte und suchte sie in erster Linie nach wahren Aussagen über beliebige oder selbst nur „wichtige“ Gegenstände, sondern immer fragte sie allem voran, *was* eigentlich die wahren Gegenstände, was die „Dinge“ sind, um die es in Wahrheit geht, was eigentlich die Frage ist. Das kann allerdings selbst wohl immer nur eine Frage sein, um die es hier und jetzt, für dich und mich, für uns und andere geht. Denn eben der Vorrang des Interesses, auch im Interesse der Wahrheit selbst, nötigt zu endlichem Philosophieren.