

Existentialismus und Marxismus

Zu Merleau-Pontys Philosophie der Zweideutigkeit¹

Von HELMUT KUHN

Neben J.-P. Sartre, die beherrschende Figur des heutigen philosophischen Lebens in Frankreich, hat sich eine zweite Persönlichkeit gestellt, die zum Vergleich herausfordert. Wäre ein Philosoph durch die Einflüsse, die ihn geformt haben, hinreichend bestimmt, dann dürfte man Maurice Merleau-Ponty als einen zweiten Sartre bezeichnen. Auch er ist Phänomenologe und Existentialist, und in dieser Doppelseigenschaft Husserl und Heidegger in ungefähr gleichem Maße verpflichtet. Auch er entwickelt diese ihm aus Deutschland zugekommenen Denkpulse innerhalb der noch immer lebendigen und als verpflichtend anerkannten cartesischen Tradition, und wie bei Sartre so dient auch bei ihm die Dialektik Hegels als verbindendes Mittelglied zwischen jenen beiden heterogenen Bestandteilen und zugleich als konstruktives Prinzip. Beide schließlich nehmen, wenn auch mit Einschränkungen, die Folgerungen an, die Marx aus hegelschen Prämissen gezogen hat. Dennoch ist die Philosophie Merleau-Pontys, so sehr sie auch durch das Beispiel Sartres bestimmt ist, keineswegs eine Rekapitulation. Sein Denken wird in allen seinen Phasen durch ein bestimmtes philosophisches Problem, oder, wenn man will, durch einen bestimmten Aspekt des philosophischen Problems, der Frage nach dem Sein, in Atem gehalten. Die Unermüdlichkeit und die denkerische Kraft, mit der er seiner Fährte nachgeht, gibt Merleau-Ponty einen Rang und eine Bedeutung eigener Art.

Das in Frage stehende Problem ist durch das Schlagwort der „Zweideutigkeit“ (*ambiguïté*) bezeichnet, ein modernes Gegenstück zu der Antinomienlehre Kants. Die Zweideutigkeit kündigt sich in einer ganzen Reihe von Antithesen auf den verschiedensten Gebieten an: als die Idealismus-Realismus-Problematik in der Metaphysik, als Dualität von Mechanismus und Finalismus in der Biologie, in der Psychologie als die Alternative zwischen einer Lehre von Bewußtseinsmomenten und einem das Bewußtsein ausschaltenden Behaviorismus, in der Politik als Antithese von persönlichem Gewissen und Parteitreu. Diese und andere Antithesen können als hinfällig aufgewiesen werden. Aber ihre Auflösung erfolgt nicht dadurch, daß eine harmonische Interpretation These und Antithese umfaßt, sondern durch den Nachweis, daß sie sämtlich von einer grundlegenden Zweideutigkeit abgeleitet sind. Diese Zweideutigkeit liegt in der Situation des Menschen als eines erkennend-existie-

¹ Maurice Merleau-Ponty: (I) *La Structure du Comportement*. Nouvelle édition précédée de *Une Philosophie de l'Ambiguïté* par Alphonse de Waelhens. Paris, Presses Universitaires de France 1949. XV, 241 pp. (II) *Phénoménologie de la Perception*. 5e éd. (Bibliothèque des Idées) Paris, Gallimard 1945. XVI, 531 pp. (III) *Humanisme et Terreur. Essai sur le Problème Communiste*. 2e éd. Paris, Gallimard 1947. XLIII, 206 pp.

rend-lebenden Wesens. Als Erkennender ist er „Für-sich“, und alles Seiende ist ein „Für-ihn“, ein ihm Gegenübergestelltes (*objectum*), und er selbst, der Erkennende als Subjekt, kann danach nicht unter das Seiende gerechnet werden. Auf der anderen Seite aber ist der Erkennende nicht bloß reines Bewußtsein sondern erkennender Mensch, lebendes Wesen, Mitglied einer Gesellschaft, Beamter, Landwirt oder Ingenieur. Er ist Seiender unter anderem Seienden, hineingestellt in die Wechselwirkungsgemeinschaft alles Seienden, Teilhaber an dem alle Wirklichkeit prägenden Charakter des „An-sich“. Der Mensch steht in der Zweideutigkeit zwischen dem „Für-sich“ und dem „An-sich“, und für ein „objektives Denken“ (*pensée objective*), das nur diese zwei Seinsmodi kennt — hier Bewußtsein, da die im Raum ausgebreiteten Gegenstände (II, 401) — bleibt sowohl das Mensch-sein wie das Miteinandersein von Ich und Du unbegreiflich. Bei Sartre finden wir einerseits die Dialektik zwischen dem Für-sich und dem An-sich: dem Ich als „nichtigem Nichts“ wird im dialektischen Feld das kompakt-unterscheidungslose An-sich gegenübergestellt; andererseits arbeitet er in den wohl aufschlußreichsten Kapiteln von „L'Être et le Néant“ die Seinsart des Leibs und des Mitseins heraus. Aber es bleibt, wie Waelhaens in seinem einleitenden Essay (I, ix, xi) zeigt, unklar, wie der phänomenologische Aufweis der Eigentümlichkeit des Meinseins, besonders deutlich in den Empfindungen des Schmerzes und des Ekels, mit der Dichotomie von Für-sich und An-sich zusammengeht. Demgegenüber gilt Merleau-Pontys ganzes philosophisches Interesse der konkreten Seinsart des Menschen, der nicht nur Bewußtsein ist und dazu einen Leib hat, sondern der als inkarniertes Bewußtsein existiert. Diese Seinsart soll nicht durch ein abstraktes „Weder-noch“ gewonnen werden, sondern durch konkrete psychologisch-phänomenologische Analysen. Freilich bleiben diese Analysen ihrer Anlage nach dialektisch, das heißt sie werden durchgeführt in ständigem Hinblick auf die Frage, wie die Alternative des Für-sich und An-sich überwunden werden kann. Gelingt es Merleau-Ponty, dies Leitproblem seines Denkens aufzulösen?

Die Antwort, im Geiste der philosophie de l'ambiguïté erteilt, muß zweideutig lauten. Das Problem bleibt ungelöst. Es kann überhaupt nicht gelöst werden. Die Einsicht aber in die Gründe seiner Unlösbarkeit ist einer Lösung gleichzuachten.

Das Problem kann nicht gelöst werden. Beginnen wir mit dem Für-sich, dem reinen Ich oder dem „absoluten Bewußtsein“ (I, 217, 220—222), das zugleich Bewußtsein seiner selbst und alles Bewußtseins ist. Wir gewinnen dieses Ego als *res cogitans* oder besser als *cogito*, als den Vollzug, darin es sein Wesen hat, indem wir, der phänomenologischen Methode Husserls folgend, uns des Kunstgriffs der Reduktion bedienen. Das sich so ergebende transzendente Ego ist gereinigt von allen Eigenschaften, die mich als diese bestimmte Person, als Deutschen, Beamten, Phlegmatiker usw. charakterisieren. Das bedeutet nicht, daß diese Eigenschaften unbeachtet zu bleiben hätten. Aber sie sind losgelöst von dem transzendentalen Ego, hineingenommen in das totale Feld gegenständlicher Bedeutungen, placiert als Züge der

empirischen Person, die ihrerseits lokalisiert ist innerhalb der alle Bedeutungen umfassenden Bedeutung „Welt“, und innerhalb der Welt schließlich gehören sie in den engeren Bezirk „Lebewelt“, „Menschenwelt“, oder wie man sonst ihren Ort bestimmen will. Das empirische Ich wird konstituiert im Zuge der Gesamtleistung konstituierender, sinngebender Aktualität, durch die das transzendente Ego sich als der schöpferische Grund aller Erfahrung erweist. Die in der *ἐποχή* enthüllte Welt ist zeitlich. Aber auch ihre Zeitlichkeit ist konstituiert, mehr noch, sie ist, wie Kant mit seiner Bestimmung der Zeit als der „Form des inneren Sinnes“ richtig erkannte, fundamental für die Bedeutung „Welt“. Daraus ergibt sich zugleich, daß das Ego als „absolute Subjektivität“ seinerseits nicht zeitlich sein kann. Es ist „ewiges Bewußtsein“, nicht Teil des Universums sondern „milieu de l'univers“, und der Tod hat keine Bedeutung für es (I, 220).

Damit wären wir bei dem Versuch einer idealistischen Überwindung der Dualität von Für-sich und An-sich, der Überwindung auf dem Boden des absolut gesetzten Für-sich, angelangt. Aber dieser Überwindungsversuch bricht zusammen. Es ist zwar richtig, daß jederzeit ein „Entkommen“ (*échappement*) in die Überzeitlichkeit des reinen Bewußtseins möglich ist. Aber es gibt keinen legitimen, das ist denkend zu vollziehenden Rückweg aus der transzendentalen Zitadelle zu dem natürlichen Bewußtsein und zur wirklichen Erfahrung von Welt und Mitmensch, zu dem Leben, für das der Tod eine Bedeutung hat. Die Sphäre der echten Intersubjektivität läßt sich, trotz Husserls heroischen Anstrengungen, von denen die „Cartesianische Meditationen“ und die späteren Aufzeichnungen zeugen, nicht als Resultat transzendental-schöpferischer Konstitution gewinnen. Vielmehr gilt es zu begreifen, daß die echte reflexive Selbstbesinnung das Sein des Ich immer schon als ein In-der-Welt-sein erfaßt, und die wichtigste Lehre, die wir aus Husserls unermüdlchen, nie zum Abschluß gelangten Bemühungen um die Reduktion zu ziehen haben, besteht in der Einsicht in die Unmöglichkeit einer vollständigen Reduktion (I, viii): „Il n'y pas de pensée qui embrasse toute notre pensée“ (I, ix).

Genau so wie der idealistische Versuch, den Abgrund zwischen dem Für-sich und dem An-sich vom Für-sich aus zu überbrücken, versagt, so auch der umgekehrte Versuch des Realismus, das An-sich zum Boden einer umfassenden Interpretation zu machen. Das Versagen liegt hier so auf der Hand, daß der Verfasser mit Recht kurzen Prozeß macht mit dem, was er Realismus nennt. Er wird schlechthin als Irrtum abgetan, wenn auch zugleich als motivierter Irrtum anerkannt. Die Rezeptivität des erfahrenden Subjekts und die Intersubjektivität geben ihm stets neue Nahrung. Seine vernichtende Schwäche aber besteht darin, daß er stillschweigend mit dem erkennenden Subjekt rechnet, ohne es doch in sein Wirklichkeitsverständnis einbeziehen zu können. Angesichts des Versagens der idealistischen wie der realistischen Philosophie — in beiden kann der Mensch als personales Ich, als inkarnierter Geist nicht vorkommen — bleibt es bei der Unauflösbarkeit des Problems der Dualität von Für-sich und An-sich — es sei denn, man macht sich anheischig, die Unauflöslichkeit als sachlich begründet, verständlich, kurz als eine Lösung

eigener Art aufzuweisen. Eben darin besteht das Unternehmen der „philosophie de l'ambiguité“. Das erkennend-existierend-lebende Ich, so sagt uns diese Philosophie, sollte nicht von seinen beiden Polen her sondern aus seiner Mitte, dem Existieren, begriffen werden, aus der Eigenart seines Seins, die im Ineinander und Gegeneinander der beiden polaren und sich, in abstracto genommen, gegenseitig ausschließenden Seinsmodi besteht. Mit dieser Hin- nahme der im Wesen des Mensch-seins gegründeten Zweideutigkeit stellt sich Merleau-Ponty auf den Boden des modernen Existentialismus. Doch will er nicht die wissenschaftliche Rationalität seines Denkens aufgeben und das heißt: er will weder auf die Versöhnung des Gegensatzes von Für-sich und An-sich noch auf die Übereinstimmung des Für-sich mit dem Für-dich (oder Für-ihn), des Ego mit dem Alter Ego verzichten. Aber er will in einer „offenen Situation“, die das Feld für weitere theoretische und praktische Lösun- gen freigibt, denken. Zugleich verwirft er den „schlechten Existentialismus“, der sich darin erschöpft, den Schock zu beschreiben, den die mit den Wider- sprüchen der Erfahrung zusammenstoßende Vernunft erleidet und der sich im Bewußtsein des Scheiterns vollendet (III, 205).

Sobald wir Merleau-Pontys Philosophie unter den von ihm selbst aner- kannten Titel „Existentialismus“ stellen, tritt ihre Andersartigkeit im Ver- gleich zu der Philosophie Sartres schärfer hervor. Der Existentialismus in seinem Bemühen um einen Begriff von der Seinsweise des Menschen, der „Exi- stenz“, bewegt sich auf zwei Linien, die beide von Hegel auslaufen, die erste vermittelt durch Kierkegaard, die zweite durch Feuerbach und Marx, ferner durch den englischen und amerikanischen Hegelianismus, durch F. H. Brad- ley und W. E. Hocking, oder auch durch die deutsche Geisteswissenschaft und Wissenssoziologie. Das sich auf der ersten Linie bewegende Denken will sein Ziel, die Erfassung des Menschen in seiner Konkretheit, durch eine drama- tisch zugespitzte Erfahrung, eine katastrophische Dialektik der Innerlichkeit erreichen. Existenz, menschliches Sein in seiner Eigentlichkeit, soll sich ver- wirklichen und zugleich erschließen in einem inneren Drama, in dem die Un- endlichkeit der Erwartung (der Wahrheitserwartung, der Sinnerwartung und der Heilserwartung) mit der Endlichkeit möglicher Erfüllung verzweifelt zu- sammenstößt. Das um diese Erfahrung kreisende Denken geht weniger auf die Vielfalt der Bezüge und Äußerungsweisen der Existenz als auf den einen Punkt, in dem allein sie sich verwirklichen kann, weil ihr im Grunde nur Eines nottut, eben ihre Selbstverwirklichung. Dies Denken ist seinem Charakter nach theologisch auch dort noch, wo es die Denkbarkeit oder selbst die Exi- stenz Gottes leugnet. Es ist transzendent seiner Ausrichtung nach auch und gerade dort, wo es sich nicht nur um den Weltbegriff bemüht, sondern jede transmundane Existenz verzweifelt leugnet. Demgegenüber will der sich auf der zweiten Denklinie bewegende Existentialismus die menschliche Existenz in der ihr eigenen Vieldimensionalität und Weltverwobenheit erfassen. So geht es ihm besonders um die Leiblichkeit des Menschen, um seine Geschicht- lichkeit und Gesellschaftlichkeit, um das in der Ich-Du-Beziehung verwirk- lichte Miteinandersein — kurz, um alle jene Erscheinungsweisen der Mensch-

lichkeit, die das In-der-Welt-sein des Menschen zur Artikulation bringen und deren sachgemäße Beachtung durch den mens-res-Dualismus der cartesianischen und nach-cartesischen Philosophie hintangehalten werde.

Die hier vorgeschlagene Zweiteilung soll nicht als Grundlage für eine Klassifizierung in dem Sinn verstanden werden, als wäre jeder der existentialistischen Denker ausschließlich der ersten oder der zweiten Linie zuzuweisen. Die beiden unterscheidbaren Denkmotive verweben sich miteinander, und gerade die bedeutendsten Vertreter wie Jaspers und Heidegger, Gabriel Marcel und Martin Buber verbinden das Motiv der Krise und das anthropologische Motiv in einer umfassenden Konzeption. Aber für die Bestimmung des Standortes von Merleau-Ponty und seines Verhältnisses zu Sartre ist die Unterscheidung von Nutzen. Sartre, bei allem Interesse für die konkrete Phänomenologie der menschlichen Situationen, ist doch vor allem bewegt von der Erfahrung der Krise, die er in seinem Frühwerk „La Nausée“ dichterisch gestaltet hat und die aus der Dialektik von „L'Être et le Néant“ nicht wegzudenken ist. Noch in „Le Diable et le Bon Dieu“ und „Saint Genet“ ist er Theologe, wenn nämlich der Akt der Losreißung von der Theologie noch als theologisch bezeichnet werden darf. Merleau-Ponty hingegen hat diese Losreißung nicht nötig. Er bewegt sich fast ganz auf der zweiten, anthropologischen Denklinie. Das Drama der Innerlichkeit schert ihn wenig, und entsprechend erscheint ihm der von Arthur Koestler in „Sonnenfinsternis“ dargestellte Gewissenskonflikt des Angeklagten Rubaschoff als das Mißverständnis eines rückfälligen Bourgeois. Nach ihm gehört die Sphäre der Innerlichkeit, in der das Denken Kierkegaards kreist und aus der noch Sartre seine denkerischen Impulse empfängt, der vor-marxistischen Ära an. Durch Marx, den Denker des in der Geschichte und den konkreten gesellschaftlichen Beziehungen lebenden Menschen, ist, so meint er, die „Mystifikation des Innenlebens“ (*la mystification de la vie intérieure*) ein für allemal durchschaut worden (III, 23, 182). Merleau-Pontys Marxismus ist, auf die Person des Vertreters hin angesehen, überzeugender als der Sartres. Niemand gelangt in das innere Heiligtum der marxistischen Religion, der sich nicht zuvor des einen Grundbegriffs griechisch-metaphysischer und christlicher Herkunft entledigt hat — des Begriffs der Person, der es in ihrem zeitlichen Erkennen und Tun um einen ewigen Gewinn, ihr „Heil“ geht und die dadurch an Seinsrang die zeitliche Wirklichkeit der Gesellschaft überragt. Um Marxist zu sein, muß sich Sartre von diesem Grundbegriff, oder wenigstens von seinen Rudimenten, losreißen. Merleau-Ponty besitzt ihn nur in so dürftiger Weise, daß er ihm unvermerkt entgleitet.

In der Reihenfolge der beiden Hauptschriften, deren Erscheinen um drei Jahre auseinanderliegt (1942 und 1945) zeigt sich das Vordringen des Verfassers zu seinem eigentlichen Problem². Die Analyse der „Struktur des Verhaltens“ wird mit den Mitteln der Psychologie und in Auseinandersetzung

² Dem Rezensenten liegt nicht die Erstausgabe von *La Structure du Comportement* von 1942, sondern nur die revidierte und erweiterte Fassung von 1949 vor. Er kann also nicht beurteilen, in welchem Maße die Ergebnisse der *Phénoménologie de la Perception*

mit Autoren wie Goldstein, Koehler, Buytendijk, Pleßner, Kafka, Pavlov, Viktor v. Weizsäcker, Sherrington, also mit Psychologen und Physiologen durchgeführt. Aber schon die Wahl des Themas ist charakteristisch und weist über die empirisch-psychologische Fragestellung hinaus. Der Verfasser zielt auf die Gewinnung eines konkret-menschlichen Begriffs vom Bewußtsein, eines dem Körper nicht aufgepfropften sondern verleblichten Bewußtseins, einer conscience engagée im Gegensatz zum Zuschauerbewußtsein. Eine Vorzeichnung und Grundlage hierfür soll sich aus dem Studium des Organismus im Verhältnis zu seiner Umwelt ergeben, und da erweist sich der Begriff des Verhaltens (*comportement*) wegen seiner Neutralität gegenüber der Trennung von Physiologie und Psychologie als hilfreich. Setzt doch das Verhalten als Schauplatz eine „Situation“ voraus, die polarisiert ist zwischen „aptitude“ einerseits und „milieu“ andererseits, und die ihrer Struktur nach sich nicht als Kausalzusammenhang — ein Organismus-Ding reagierend auf Einwirkung eines Gegenstand-Dinges — interpretieren läßt (I, 114). Mit anderen Worten: die Untersuchung soll sich der „Existenz“, das ist dem In-der-Weltsein des Ich, von „unten“ her, von seinem Lebend-sein statt seinem Bewußtsein aus, nähern. Was aber heißt „Lebend-sein“ und worin besteht das Wesen des Lebens? „Das Phänomen des Lebens“, so schreibt der Verfasser, „trat in Erscheinung im Augenblick, da ein Stück Ausdehnung, durch die Anordnung seiner Bewegungen und durch den Hinweis jeder einzelnen dieser Bewegungen auf alle anderen, sich auf sich selbst zurückwandte (*se repliait sur lui-même*), sich daran machte, etwas auszudrücken und nach außen ein inneres Wesen zu manifestieren“ (I, 175). Auf diese Weise wird eine Brücke geschlagen von der *res extensa* zu *res cogitans* hin, wobei, ohne Rekurs auf Introspektion, der Standpunkt des von außen an den lebendigen Organismus herantretenden Fremdbeobachters (*spectateur étranger*), also der „wissenschaftlich“-psycho-somatische Gesichtspunkt, festgehalten wird. Damit ist keine Rehabilitation des Vitalismus oder Animismus beabsichtigt. Vielmehr bewegen wir uns auf dem Gebiete einer Formanalyse, die durch Entschränkung des Beobachtungsfeldes von einer Struktur zu einer umfassenderen Struktur, von da wiederum zu einer noch reicheren, stufenweise voranschreitet. Jede dieser teleskopisch einander übergreifenden Strukturen stellt eine dynamische Ganzheit, eine „Gestalt“, oder, wie der Verfasser gern sagt, eine Dialektik dar, ohne den Anspruch auf Anerkennung als Substanz zu erheben. Den Ausgangspunkt bildet eine Untersuchung des *comportement* unter der Form der Reflexbewegung (1. Kap.), und im Fortgang zu „höheren Verhaltensweisen“ (*comportements supérieurs*) ergibt sich eine Stufenordnung: über dem Physischen baut sich das Vitale und über dem Vitalen das Psychisch-Geistige auf (I, 195). Weder soll das Höhere durch das Niedere noch umgekehrt das Niedere durch das Höhere erklärt werden, sondern, ähnlich wie bei Nicolai Hartmann, wird ein Ineinander von Tragen und Überformtwerden, von Fundiertsein und struktureller Bestimmung angenommen. Das Niedere

tion die Überarbeitung des früheren Buches beeinflusst haben. Das oben Gesagte dürfte unabhängig von dieser nebensächlichen Frage bestehen.

verhält sich zu dem Höheren wie der Teil zum Ganzen. Durch das Auftreten der je höheren Struktur verliert die fundierende Struktur ihre Autonomie; es wird ihr eine neue, in ihr selbst nicht angelegte Bedeutung aufgeprägt. Weder das Somatisch-Vitale noch das Psychische existiert im Menschen als solches in der diesen Strukturen eigenen Natur, sondern nur in Umformung durch das Spezifisch-Menschliche, Geistige. Mehr noch (und hier geht Merleau-Ponty über Hartmann hinaus), das Biologische ist konkret gar nicht zu denken ohne Bezugnahme auf die „Bedeutungseinheiten“ (*unités de signification*), die sich auf der Stufe des Bewußtseins ergeben. Im Begriff des Lebens soll schon der des Bewußtseins von Leben verborgen liegen und Hegel wird als Zeuge angeführt: „Der Begriff ist weiter nichts als das Innere der Natur“ (I, 175).

Bei aller Energie, mit der die Untersuchung voranstrebt, zeigt sich eine von dem Analytiker wohl nicht beabsichtigte Zweideutigkeit. Die Ausrichtung schwankt beunruhigend zwischen zwei verschiedenen Zielen. Einmal ist sie bestimmt durch die Tendenz zu immer umfassenderen Strukturen und schließlich zu einer allumfassenden Ganzheit hin. Soweit diese Tendenz vorherrscht, geht die Kritik des Behaviorismus, der Gestaltpsychologie, der mechanistischen und finalistischen Interpretationen physiologischer und psychologischer Vorgänge darauf aus zu zeigen, daß die kritisierten Theorien sich in einem zu engen Horizont bewegen und dadurch den physischen und vitalen Vorgängen eine ihnen nicht zukommende Autonomie zusprechen. Das bewegende Motiv der Gestaltpsychologie wird durch diese Untersuchungsart mit radikalster Entschiedenheit durchgeführt. Philosophisch führt diese Tendenz zu einer idealistischen Interpretation. Die dialektische Struktureinheit, wie sie sich der Formanalyse enthüllt, kann nur als eine Einheit von Bedeutungen, also innerhalb des Bereiches der Erkenntnis, der „*co-naissance*“ zur Verwirklichung kommen. So ergibt sich der Eindruck, als wolle uns der Verfasser zu der transzendentalen Phänomenologie Husserls oder jedenfalls zu einer „*philosophie d'inspiration criticiste*“, zum kritischen Idealismus etwa im Stil von Léon Brunschvicg hinführen (I, 217—222).

Diese erste überkreuzt sich mit einer zweiten, sich zuerst nur unsicher durchsetzenden aber schließlich siegreichen Tendenz. Wo sie vorherrscht, zeigt sich, daß die kritische Absicht sich nicht im Aufweis der Partialität der in zu engen Horizonten befangenen Theorien erschöpft. Vielmehr soll gezeigt werden, daß die Verzeichnungen, die der empirischen Forschung unterlaufen, auf eine durch ein ontologisches Vorurteil bestimmte Perspektive zurückzuführen sind — auf die unversöhnte Dualität des Für-sich und des An-sich. Daraus ergibt sich ein Spiritualismus des reinen Bewußtseins einerseits, und auf der anderen Seite jene Verdinglichung des Psychischen wie sie vor allem im Behaviorismus zu finden ist. Das Verhalten (*comportement*), so wird gezeigt, hat seiner Struktur nach keinen Platz in den beiden derart voneinander geschiedenen Ordnungen. Es löst sich aus der Sphäre des An-sich heraus und stellt sich dar als die über den Organismus hinausreichende Projektion einer ihm innerlichen Möglichkeit. „*Le monde, en tant qu'il porte des êtres vivants,*

cesse d'être une matière de parties juxtaposées, il se creuse à l'endroit où apparaissent des comportements" (I, 136). Diese und verwandte Erwägungen, vor allem die Beachtung des Phänomens der auch in den Erkenntnisleistungen fortbestehenden Rezeptivität, führt dazu, die sich zunächst anbietende idealistische oder kritizistische Lösung zu verwerfen. So erhebt sich schließlich die Untersuchung, nicht ohne einige verwirrende Um- und Abwege, zu dem Niveau des Problems der ontologischen Zweideutigkeit. Das zweite Hauptwerk, die „Phänomenologie der Wahrnehmung“ setzt dann von vornherein auf diesem Niveau an.

Auch in dem zweiten, reiferen Buch geht es darum, das Verhältnis von Bewußtsein und Natur zu bestimmen. Auch hier werden wir, wenn auch weniger intensiv, in Fühlung mit der psychologisch-physiologischen Literatur gehalten. Wenn nur, meint der Verfasser, die psychologische Beschreibung von allen Psychologismen gereinigt ist, wird sie zu einer philosophischen Methode. „Die Erfahrung antizipiert eine Philosophie wie die Philosophie nichts weiter ist als eine geklärte Erfahrung“ (II, 77). Schon bei der Untersuchung der Verhaltensstrukturen hatte sich gezeigt, daß der „structure perceptive“ eine Vorrangstellung zukommt, weil wir uns als Wahrnehmende in einer Zwischenposition befinden: wir sind sinngebendes Bewußtsein und zugleich affizierter Organismus (I, 156, 227). So verspricht das Thema nicht eine Spezialuntersuchung über das Wahrnehmungsleben sondern eine anthropologisch-philosophische Interpretation, die das als prototypisch angesehene Wahrnehmungserlebnis zum Leitfaden nimmt. „Die Wahrnehmung“, so heißt es im Vorwort, „ist keine Wissenschaft von der Welt, sie ist nicht einmal ein Akt, eine bewußte Stellungnahme — sie ist der Grund, von dem sich alle Akte ablösen und ihre Voraussetzung“ (II, v). In der Empfindung sind uns nicht „tote“ Qualitäten sondern lebendige Eigenschaften gegeben. „Ein hölzernes, auf den Boden gestelltes Rad ist für das Sehen nicht dasselbe wie ein belastetes Rad. Ein Körper, der sich in Ruhe befindet, weil keine Kraft auf ihn einwirkt, ist für das Sehen nicht dasselbe wie ein Körper, in dem sich entgegengesetzte Kräfte das Gleichgewicht halten . . . Das Sehen ist schon belebt von einem Sinn, der ihm eine Funktion im Schauspiel der Welt wie unserer Existenz gibt“ (II, 64). So enthüllt sich im Wahrnehmungsleben das Leben des ganzen Menschen, der konkreten Person in ihrer historischen Wirklichkeit, und als solches ist es untrennbar von der Gesamtstruktur ihrer Verhaltensweisen. Was wir eine historische Idee nennen, ist „die Formel für eine einzigartige Verhaltensweise (comportement) in Bezug auf den Anderen, die Natur, die Zeit und den Tod, sie ist eine besondere Weise der In-Formsetzung der Welt, die der Historiker zu beleben und wiederaufzunehmen fähig sein muß“ (II, xiii). Philosophieren heißt, sich in die Dimension der konkreten Verhaltung hineindenken oder zurückdenken. Der erste philosophische Akt bestände demnach darin, „zurückzukehren in die gelebte Welt diesseits der Gegenstandswelt (monde objectif), denn erst dort werden wir imstande sein, das Recht wie die Grenzen der Gegenstandswelt zu begreifen, dem Ding seine konkrete Physiognomie, den Organismen die ihnen eigene

Art, mit der Welt umzugehen, der Subjektivität ihre historische Inhärenz zurückzugeben. Dort werden wir die Phänomene wiederfinden, die Schicht lebendiger Erfahrung, in deren Medium uns der Andere und die Dinge zuerst gegeben sind, das System ‚Ich-Andere-Dinge‘ in statu nascendi. Wir werden die Wahrnehmung wiedererwecken und die List vereiteln können, durch die sie sich als Tatsache und als Wahrnehmung in Vergessenheit bringt zugunsten des Gegenstandes, den sie uns darbietet und der rationalistischen Tradition, die sie begründete“ (II, 69).

Die Struktur des Wahrnehmungsleben gründet in der konkreten Subjektivität. Die Grundstruktur der Subjektivität aber, ihr Wesen, ist Zeitlichkeit unter der Form der Gegenwart. Nicht nur, daß wir als Menschen zeitlich existieren wird behauptet, sondern: „nous sommes le surgissement du temps“ (II, 489). Das Subjekt als „ek-statische“ Zeitlichkeit entwirft, so hören wir, kraft der Bewegung der Transzendenz die Welt, und mit dieser Behauptung werden wir zum Ausgangs- und Zielpunkt der Untersuchung zurückgeführt. „Wir haben also mit der Welt als der Wiege aller Bedeutungen, dem Sinn aller Sinnhaftigkeit und dem Boden aller Gedanken, das Mittel entdeckt, hinauszugehen über die Alternative von Realismus und Idealismus, von Zufall und absoluter Vernunft, von Nicht-Sinn und Sinn. Die Welt, so wie wir sie zu zeigen versucht haben, als ursprüngliche Einheit aller unserer Erfahrungen im Horizont unseres Lebens und als einzigartiges Telos aller unserer Entwürfe — diese Welt ist nicht mehr die sichtbare Entfaltung eines konstituierenden Denkens, noch eine zufällige Ansammlung von Teilen, noch auch, wohlverstanden, die Wirksamkeit, die ein anordnendes Denken auf einen indifferenten Stoff ausübt sondern der Ursprungsort aller Rationalität (la patrie de toute rationalité)“ (II, 492). Damit stehen wir ziemlich genau auf dem Punkt, auf den uns ein Vierteljahrhundert zuvor Heidegger geführt hat und der mit besonderer Genauigkeit in der Schrift „Vom Wesen des Grundes“ bezeichnet ist. Mit dem Unterschied, daß der Primat der Zukunft in der heideggerschen Zeitanalyse hier ersetzt ist durch den Primat der Gegenwart, finden wir im großen und ganzen die Weltanalyse von „Sein und Zeit“ wieder, mit geringerer plastischer Kraft aber mit größerer Ausführlichkeit (zu großer Ausführlichkeit) und mit sorgfältigerer Rücksicht auf die psychischen Elementarphänomene durchgeführt. Bei Heidegger bleibt ein Zweifel zurück, ob die auch von ihm beanspruchte Überwindung der Alternative „Realismus-Idealismus“ tatsächlich gelungen ist. Mit dem Begriffe des „weltenden“, das ist in einer Urhandlung der Freiheit die Welt entwerfenden Daseins scheint die Entscheidung zugunsten des Idealismus getroffen zu sein, und nur die dunkle Andeutung eines gleichsam im Rücken des Subjekts auftauchenden Seins, das, wie das Dasein die Welt entwirft, seinerseits das Dasein in die Welt wirft, warnt uns davor, diese Folgerung mit Heideggers Absicht zu verwechseln. Ähnlich steht es bei Merleau-Ponty. Es ist nicht einzusehen, wieso wir hier auf den gegen die Alternative des Für-sich und des An-sich gesicherten Boden, in die „patrie de toute rationalité“ — ein schönes Wort aber ein verworrener Begriff — gebracht sind. Auch hier steht ein verleugneter Idea-

lismus im Hintergrund, um so drängender, weil der französische Philosoph in Loyalität gegenüber der cartesischen Tradition das in der Gegenwart lebende cogito — das universale Medium aller Selbst- und Fremdverständigung — nicht einfach unter den Tisch fallen läßt wie der prophetisch beschwingte und die Verständigung gering achtende deutsche Dichter-Denker.

Trotz seiner liaison dangéreuse mit der Zweideutigkeit ist Merleau-Ponty zu sehr Philosoph und zu sehr Phänomenologe aus der Schule Husserls, um je das cogito vergessen zu können. Sehr treffend sagt er: „Auf die Gefahr hin, die Grundlage aller meiner Gewißeheiten zu verlieren, kann ich das nicht in Zweifel setzen, was mich meine Selbstgegenwärtigkeit (*ma présence à moi-même*) lehrt. Nun, im Augenblick da ich mich mir selbst zuwende, um mich zu beschreiben, gewahre ich einen anonymen Strom (in dem Sinn, den wir mit Husserl diesem Wort gegeben haben), einen umfassenden Entwurf, in dem es noch keine ‚Bewußtseinszustände‘ und noch viel weniger irgendwelche eigenschaftlichen Bestimmungen gibt.“ Dann aber fährt der Verfasser fort: „Ins Herz seines Bewußtseins zurückgekehrt weiß sich jeder jenseits seiner eigenschaftlichen Bestimmungen — und findet sich sogleich mit ihnen ab (*et du coup s’y résigne*). Sie sind der Preis, den wir, auch ohne daran zu denken, dafür zahlen, daß wir in der Welt sind, eine selbstverständliche Formalität“ (II, 496). So erscheint das konkrete Bewußtsein als ein Oszillieren zwischen zwei Polen, dem absoluten Bewußtsein, in dem alle theoretische Gewißeheit gründet, und der Annahme der eigenschaftlich bestimmten Person, kraft deren wir uns in der Welt orientieren und mit ihr umgehen können. Als Theoretiker aber, scheint es, kann sich Merleau-Ponty nicht bei dieser Schaukelbewegung beruhigen. Um nicht den Boden theoretischer Gewißeheit unter den Füßen zu verlieren und aus der Philosophie in die Selbstexplikation seiner eigenen Person abzusinken, um sich, mit anderen Worten, in dem durch das cogito abgesteckten Bereich universal-theoretischer Verständigung zu halten, muß er, oder vielmehr müßte er, in Loyalität seinen eigenen Prämissen gegenüber, Husserl auf dem Wege zu einem transzendentalen Idealismus folgen. Er müßte, in Verfolg dieses Weges, mit Husserl zu zeigen versuchen, daß auch die Sphäre des Mitseins und der Intersubjektivität als konstituiert zu verstehen ist, und er könnte sich dann immer noch von Husserl dadurch unterscheiden, daß für ihn, Merleau-Ponty, die Reduktion unvollendbar, die Konstituierungslehre eine bloße theoretische Approximation wäre, keine über die Wissenschaft erhobene, deren Wissenschaftlichkeit erst verbürgende ἐπιστήμη sondern eine aus den Wissenschaften hervorstachsende élucidation. Aber in Wirklichkeit geschieht nichts dergleichen, sondern Merleau-Ponty bleibt bei seiner dialektischen Schaukel, auch dann noch, wenn deutlich wird, daß er mit seinem „Sowohl-als-auch“ nicht nur eine in der Existenz gelegene Zweideutigkeit ins Licht rückt sondern den Sinn seiner eigenen Theorie und ihre Gültigkeit zweideutig macht. Wenn Heidegger trotz seiner Lehre vom Dasein, das sich selbst als in-der-Welt-seiend entwirft, dem Zug zum transzendentalen Idealismus widersteht, so ist das verständlich genug. Hinter dem Dasein steht für ihn das von numinosen Schauern unwitterte Mysterium

des Seins. Bei Merleau-Ponty versagt diese Erklärung, und wenn man nicht bei dem verwirrenden Eindruck stehen bleiben will, daß die Methode, ihrer wesentlichen Tendenz nach die Methode Husserls, in eine andere Richtung will als der Philosoph, der sie gebraucht, muß man sich nach einem Grund für die Anomalie umsehen. Er bietet sich uns dar, wenn wir, am Leitfaden der Frage, was die „Zweideutigkeit“ für den handelnden Menschen besagt, dem Autor in seinen politischen Gedankengängen folgen.

Es ist das Mißliche an der dialektischen Verfahrensweise, daß es dem Eingeweihten ähnlich ergeht wie dem versierten Leser von Kriminalromanen. Wo die Überraschung Prinzip wird, hören alle Überraschungen auf. Der Unverdächtigste stellt sich vermutlich als der Schuldige heraus. Die Lösung liegt vermutlich dort, wo sie, eines klaren Entweder-Oder wegen, gar nicht gesucht werden kann. Wenn also in dem Schlußkapitel über „Die Freiheit“ (II, 496—520) gehandelt wird, wissen wir schon, was kommen muß. Die absolute Freiheit der Selbstwahl, die Freiheit, die sich angesichts des Nichts entscheidet, wird der Determiniertheit des in seiner natürlichen Beschaffenheit und historischen Situation eingeschlossenen Individuums gegenübergestellt und es ergibt sich das erwartete *tertium quid*. „Unsere Freiheit zerstört nicht unsere Situation sondern stützt sich auf sie: unsere Situation, solange wir leben, ist offen, und das bedeutet einerseits, daß sie zu gewissen bevorzugten Arten von Entscheidung einlädt, daß sie andererseits aber unfähig ist, irgendeine Art von Entscheidung selbst hervorzurufen“ (II, 505). Ich lebe und handle in einer bestimmten historischen Situation. Das bedeutet weder, daß mir mein Weg durch die mir zugefallene Stellung innerhalb einer Gesellschaft vorgeschrieben ist noch auch, daß ich meine Position und meinen Kurs durch einen Akt der Entscheidung frei wählen kann. Indem ich als Bourgeois oder als Proletarier „existiere“, bin ich bereits über die Alternative von Determiniertheit und Wahl hinaus. Ich stehe auf dem Boden, den die echte Existenzphilosophie, die Philosophie der Zweideutigkeit, für mich bereithält.

Diese formal-dialektischen Feststellungen sagen uns an sich noch nichts über die praktischen Implikationen der philosophie de l'ambiguïté. Aber sie werden bedeutungsvoll durch die Identifikation der formalen Sätze mit entsprechenden Sätzen, die einer konkreten philosophisch-politischen Sinndeutung entnommen sind. Die formale Charakteristik der Existenz wird identifiziert mit dem marxistischen Begriff von Proletariat. Wir haben bereits gesehen, so schreibt Merleau-Ponty, „daß das objektive Denken und die reflexive Analyse zwei Aspekte desselben Irrtums sind . . . Das objektive Denken leitet das Klassenbewußtsein von der objektiven Lage des Proletariats ab. Die idealistische Reflexion reduziert die proletarische Lage auf das Bewußtsein, das sich der Proletarier von seiner Lage bildet . . . In beiden Fällen bleibt man in der Abstraktion, weil man innerhalb der Alternative des Ansich und Für-sich bleibt“ (II, 506). Der Formalbegriff der historischen Situation wird identifiziert mit einer ihres einseitigen Ökonomismus entkleideten marxistischen Geschichtsinterpretation. „La pensée est la vie interhumaine telle qu'elle se comprend et s'interprète elle-même“, heißt es in einer gewichi-

tigen Anmerkung (II, 202). Schließlich wird die Offenheit der Situation überhaupt identifiziert mit der Chance einer kommunistischen Revolution. Diese Identifikationen, in der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ nur angedeutet, werden in der politisch-philosophischen Abhandlung über „Humanismus und Terror“ ihrem Gehalt nach entwickelt und plausibel gemacht. Unzweideutig vollzogen werden sie nirgends.

„Humanisme et Terreur“, eine Abhandlung über den Kommunismus mit besonderer Rücksicht auf die Probleme des heutigen russischen Bolschewismus und zugleich ein erbitterter Angriff auf Arthur Koestler und dessen unmarxistischen Gewissensbegriff, bedient sich nicht wie die anderen Schriften einer aus Phänomenologie und Dialektik kombinierten Methode, sondern hier beherrscht die Dialektik das Feld. So sagt bereits der Titel, was uns bevorsteht. Die dialektische Alchemie wird das Entweder-Oder in ein Sowohl-als-auch verwandeln: wir werden den Humanismus bejahen müssen, ohne den Terror ablehnen zu dürfen. Es versteht sich, daß der Terror, die politisch organisierte Gewalt, für sich genommen, überhaupt nicht zu rechtfertigen ist, und Merleau-Ponty ist durchaus zugänglich für die Frage, ob nicht das stalinistische Sowjet-Rußland Züge aufweist, die sich nur noch als Ausdruck des nackten Überwältigungswillens verstehen lassen. Aber auch mit dem Humanismus, für sich genommen, ist es nichts. Seinem Gehalte nach besteht er in jener von dem Marxismus als Mystifikation entlarvten Innerlichkeit. Seiner geschichtlichen Darstellungsform nach zeigt er sich im liberalen Staat, in dem „die Gewalt (violence) vom Gesetz in Acht getan und im Austausch der Ideen unterschlagen, im wirklichen Leben aber aufrecht erhalten wird unter der Form der Kolonisation, der Arbeitslosigkeit und des Lohns“ (III, 111). Wie man sieht, ist Merleau-Ponty, dessen Sprache auf Apologie gestimmt ist, so oft er auf Sowjet-Rußland zu sprechen kommt, ein unbarmherziger Richter über die Verbrechen seiner eigenen, der westlichen Welt. In die rechte historische Perspektive gesetzt, sind, so meint er, die Peinlichkeiten der Affaire Dreyfus vielleicht schmachvoller als Hinrichtungen und Deportationen in U. d. S. S. R. (III, 197). Befolgt er mit Übereifer die evangelische Lehre vom Splitter und vom Balken oder hat er sich bereits von den heimischen Loyalitätspflichten losgesagt? Wie dem auch sei, der Liberalismus gilt ihm als eine Scheinlösung, und er sieht im Marxismus den Versuch, das Problem des menschlichen Zusammenlebens radikal zu lösen, jenseits der Alternative von absoluter, sich im Gewissen zeigender Subjektivität, und entfremdeter, als geschichtliche Notwendigkeit erfahrener Objektivität. Der im Geiste von Marx konzipierten Gesellschaft wird damit die Stellung zugewiesen, die in der Dialektik Hegels vom Staat als der „konkreten Sittlichkeit“ eingenommen wird. So kann Merleau-Ponty gut hegelsch von der „Versuchung des Gewissens“ sprechen, und wie Hegel den Liberalismus eines Fries als Rebellion des eigensinnigen Privatgewissens denunzierte, so beschuldigt Merleau-Ponty den verbannten Trotzky eines zwar bewunderungswürdigen aber unmarxistischen, kantischen Moralismus: er habe aufgehört, in und aus der Situation zu denken (III, 84).

Mit der marxistischen Lösung soll die Affirmation sowohl des Terrors wie auch des Humanismus gesetzt sein. Der zweckvolle Terror ergibt sich als unvermeidliche Station auf dem Wege zur Verwirklichung der von dem Fluch des Privateigentums und des Klassenkampfes befreiten, die konkrete Menschlichkeit des Menschen verbürgenden Gesellschaft. Die Geheime Staatspolizei, die Liquidation der von der Parteilinie Abweichenden, die Manipulation der öffentlichen Meinung, die Suspendierung der privaten Moral in Täuschung und Verrat, die Benutzung der Menschen als Mittel zu dem großen gesellschaftlichen Zweck — alle diese Äußerungen des totalitären Terrors lassen sich, meint Merleau-Ponty, grundsätzlich rechtfertigen. Im Bekenntnis zum Terror haben wir aber nicht eine umstürzende Neuerung zu sehen und noch weniger, wie der liberale Sentimentalismus behauptet, einen Rückfall in die Barbarei, sondern die Hinnahme der Geschichte und der Politik als handelnde Transformation der Geschichte. Wir haben nicht die Wahl zwischen Reinheit und Gewaltanwendung sondern nur zwischen verschiedenen Arten von Gewalt: „La violence est notre sort en tant que nous sommes incarnés“ (III, 118). Die Geschichte selbst ist Terror, und die Revolution ist seine Kulmination. Man entscheidet sich für den Terror der Revolution um des von ihr versprochenen künftigen Humanismus willen. Das kann aber nicht bedeuten, daß die Praxis des Terrors zu dem erstrebten Humanismus im Verhältnis des bloßen Mittels zum Zweck steht. Mit dieser Ansicht hätten wir uns wiederum aus der konkreten Situation und der Gegenwart hinausgedacht und wären der Abstraktion verfallen (III, 135). Der Humanismus ist bereits gegenwärtig im Proletariat, und „die proletarische Existenz ist der Beginn eines wahren menschlichen Zusammenseins“ (III, 121).

Nach all dem scheint einem entschlossenen Vollzug der Identifizierung von „wahrem Existentialismus“ (im Sinne der Philosophie der Zweideutigkeit) und marxistischem Kommunismus nichts im Wege zu stehen. Und dennoch findet er nicht statt. Am Ende seiner Untersuchung nimmt der Verfasser Abstand. „Der Kommunismus muß als ein Versuch der Lösung des menschlichen Problems betrachtet und diskutiert, nicht aber im Ton der Beschimpfung behandelt werden“, schreibt er (III, 191). Kein Wohldenker wird dagegen etwas einzuwenden haben. Aber auf den enthusiastischen Leser, der durch die advokatische Kunst des Verfassers bereits für den Kommunismus gewonnen ist, muß dieser Satz wie eine eisige Dusche wirken. Es muß ihm plötzlich klar werden, daß die Sache der conscience engagée von einem Theoretiker vortragen wird, der für seine Person dem engagement aus dem Weg geht, der zwar mit Beredsamkeit von Situationen zu sprechen weiß, in denen Unparteilichkeit schmachvoll ist, der aber angesichts der Frage, die nach seinem eigenen Urteil über das Schicksal der Menschheit entscheidet, eine solche Situation nicht für gegeben erachtet. Warum verweigert der Verfasser seinen eigenen Argumenten das Zeugnis verpflichtender Zustimmung?

Die Antwort ergibt sich vielleicht aus einer Besinnung auf das Verhältnis zwischen marxistischer Zielsetzung und Geschichte. Der Zukunftsentwurf will nicht ein der Geschichte aufgezwungener Plan, eine Utopie sein, sondern

Vorwegnahme einer in der Geschichte angelegten Möglichkeit. Daher kann die Entscheidung zum Kommunismus nicht als Ausdruck abstrakter Anerkennung erfolgen (unsere ungeduldige Frage verrät den moralistischen Gesichtspunkt des Bourgeois) sondern nur auf Grund einer Einschätzung der gegebenen historischen Situation. Angesichts der fragwürdigen und zum Teil rückläufigen Entwicklung des russischen Kommunismus unter Stalin muß man sich die Frage vorlegen, ob die bolschewistische Revolution wirklich schon den Weg zu der echten menschlichen Gesellschaft freigelegt hat oder ob es ratsam für uns ist, uns unsere Freiheit zu bewahren und auf einen „neuen Pulsschlag der Geschichte zu warten“: vielleicht ergibt sich dann Gelegenheit, diese provisorische Freiheit einer „Volksbewegung ohne Zweideutigkeit“ zu opfern (III, xix). Ob diese Erklärung befriedigend ist, bleibe dahingestellt. Für uns ist sie von Wichtigkeit, weil sie das Problem der mit dem „engagement“ gesetzten Verantwortlichkeit akut werden läßt.

Der Handelnde kann, wenn er sich falsch entschieden hat, zur Verantwortung gezogen werden, entweder vor dem Gerichtshof der Innerlichkeit, dem Gewissen, oder vor einem menschlichen Tribunal. Nach Merleau-Ponty ist die Innerlichkeit, das Gewissen und die Moral mit ihrer Alternative von gut und böse durch den Marxismus als Mystifikation entlarvt worden (III, 135). Die Idee einer „objektiven Gerechtigkeit“ erweist sich angesichts der wirklichen Konflikte und Entscheidungen als sinnlos (III, 45) und das Gebot des Evangeliums, es bei Ja, Ja und Nein, Nein bewenden zu lassen, wird hinfällig vor den Schranken der Ja-Nein und Nein-Ja sagenden Philosophie der Zweideutigkeit (III, 22). Wo aber liegt nach Fortfall des Gewissens die Entscheidung über Recht und Unrecht, Verdienst und Schuld? Nicht bei den Gerichtshöfen der kommunistischen Partei, denn auch ein revolutionäres Tribunal kann irren, sondern bei der Geschichte. Der geschichtliche Erfolg entscheidet. Der Erfolg, die Entscheidung der Geschichte, läßt sich aber niemals mit Sicherheit voraussehen. Folglich ist jede Entscheidung ein Wagnis, das die Möglichkeit des Scheiterns, und das will sagen, der Schuld, in sich trägt. So wird auch der von bestem Willen Beseelte unschuldig-schuldig — eine wahrhaft tragische Fatalität, die sich aus der historischen Kontingenz ergibt. Bukharin wollte das Gute, das ist die Förderung der Revolution, aber er wurde dadurch schuldig, daß die Parteileitung, der er sich widersetzte, am Ruder blieb. So hatte der Ankläger Wyschinski recht oder er irrte nur insofern als er nicht bemerkte, daß Bukharin sich trotz seiner objektiven Schuld seine „revolutionäre Ehre“ bewahrt hatte (III, 68). In derselben Weise setzt auch der Ruhm des Widerstands und die Schmach der Kollaboration die Kontingenz der Geschichte voraus. „Die Widerstandsleute sind weder Narren noch Weise, sie sind Helden, und das will sagen, Menschen, in denen Leidenschaft und Vernunft identisch gewesen sind, die in der Dunkelheit ihres Begehrens das getan haben, was die Geschichte erwartete und was dann als die Wahrheit der Zeit in Erscheinung treten sollte“³ (III, 44).

³ Hervorhebung nicht im Text.

Entsprechend wurde der Kollaborateur objektiv und historisch ein Verräter an dem Tage, und erst an dem Tag, da der Widerstand obsiegte (III, 46).

Die Geschichte entscheidet, die Geschichte „erwartet“, die Geschichte ist das Tribunal, das keine Berufung an eine höhere Instanz zuläßt. So sehr überschattet bei Merleau-Ponty die post-hegelische Historiolatrie das genuine marxistische Denken mit dem ihm eigentümlichen Vorrang des Praktisch-Revolutionären, daß man sich fragt, ob nicht seine Apologie des Bolschewismus Stück für Stück auf den Fascismus anzuwenden ist. Der Autor, der sich die bekannte offiziell-marxistische Interpretation des Fascismus zu eigen macht (III, 134), wehrt diesen Versuch als „unredlich“ ab. Aber sein Einwand, der Nationalsozialismus habe zwar den Bolschewismus Zug um Zug nachgeäfft aber den wesentlichen Bestandteil, die Lehre vom Proletariat, ausgelassen (III, 133), ist nicht stichhaltig. Der Humanismus, den Merleau-Ponty in der proletarischen Gemeinschaft sieht, glaubt der Nationalsozialist in der Volksgemeinschaft zu entdecken. Jedenfalls dürfte in den Konsequenzen der Beweisführung des Autors eine Rechtfertigung der Nürnberger Prozesse liegen, die ihre Veranstalter wie auch ihre Kritiker in Erstaunen setzen muß. Die nationalsozialistischen Beherrscher Deutschlands haben Taten begangen, die in der Sprache des bürgerlichen Moralismus Verbrechen heißen. Der Mord Unschuldiger wurde zu einer Großindustrie entwickelt. Durch diese ihre Untaten haben sie sich schuldig gemacht und dafür, meinte Justice Robert Jackson, müssen sie zur Verantwortung gezogen werden. Falsch, korrigiert ihn der gläubige Leser Merleau-Pontys. Himmler, Göring und ihresgleichen wurden schuldig, „objektiv und historisch“, nicht als sie ihre Taten begingen sondern als das Dritte Reich im Frühjahr 1945 zusammenbrach, und die Sprüche des Nürnberger Gerichtshofes sind gerecht, nicht weil sie mit den ungeschriebenen Normen einer natürlichen Gerechtigkeit übereinstimmen (es gibt keine objektive Gerechtigkeit), sondern weil dieser Gerichtshof zugleich das „Tribunal der Geschichte“ darstellt, unverblümter gesagt, weil nicht Hitler sondern die Alliierten gesiegt hatten. Der Richtstuhl Gottes oder des Gewissens ist ersetzt durch das Weltgericht der Geschichte. Vor diesem Gericht zittern nicht die Schurken sondern die Besiegten und das heißt, da wir alle die Besiegten von Morgen sein können, alle. Das Sowohl-als-auch, das in der Philosophie der Zweideutigkeit das Entweder-Oder verdrängt, beginnt furchtbar zu werden.

Im Lichte dieser beunruhigenden Folgerungen, die wir dem Autor kaum im Ernst zuzuschreiben vermögen und die er uns doch aufdrängt, erscheint unsere Antwort auf die Frage seiner politischen Unentschiedenheit unzureichend. Seine taktischen Bedenken, erregt durch die Zweideutigkeit der stalinistischen Politik, sind zwar verständlich, aber sie sollten ihn nicht davon dispensieren, den erhofften neuen Pulsschlag der Weltrevolution durch ein mutiges Bekenntnis zu dem von ihm mit soviel klugen Argumenten verteidigten Kommunismus vorzubereiten. Die Gründe der vorsichtigen Unparteilichkeit und des Ausweichens vor dem engagement liegen tiefer, und die Histo-

riolatric des Verfassers, dieser Schatten auf seiner marxistischen Orthodoxie, deutet auf sie hin.

Der Marxismus ist nicht eine Theorie für den unbeteiligten Betrachter, sondern seine Annahme verlangt unausweichlich das von Merleau-Ponty verweigertere engagement. Dieser Satz gilt nicht nur von dem Marxismus sondern von jeder Theorie, die metaphysisch in dem Sinne ist, daß sie den Sinn der Wirklichkeit als eines Ganzen zu enträtseln unternimmt. Ein Marxist sein heißt: sich mit seiner ganzen Existenz, also auch mit seinem Denken, in den Dienst der als geschichtliche Wahrheit anerkannten Revolution stellen. Das tut Merleau-Ponty, der Forscher und Philosoph, nicht — er kann es nicht tun, weil er damit die Freiheit des Philosophierens (die ihm von dem liberalen Staat gewährte Freiheit) preisgeben müßte, weil er sich dann nur noch, um Überzeugung werbend, an potentielle Mitkämpfer wenden dürfte, statt seine Gedanken den Mitforschenden zur Prüfung vorzulegen. Kurz, er müßte mit seinem Reden innerhalb der weltlichen Kirche des Proletariats bleiben, die, ungleich der christlichen Kirche, nichts von Gewissens- und Forschensfreiheit wissen will. Wenn wir zunächst ratlos sind vor der Gewalt, die der Philosoph seinem Gewissen antun muß, um an der planvollen Kriminalität der totalitären Regierungen mit dem Wort: „Alle Regierungen sind kriminell“ (III,3) vorbeigehen zu können, so begreifen wir nun, daß hier die Gewissensvergewaltigung tief liegt — sie ist zum Prinzip erhoben. Der auf die Freiheit des Gewissens in Verpflichtung gegenüber der Wahrheit und auf die liberale Duldsamkeit des Staates angewiesene Denker gelangt zu einer Theorie, die das Gewissen, die Grundlage seines Denkens, aufhebt, und da er weder aufhören kann noch will, Denker, eine Figur der liberalen Welt, zu sein, muß er das Resultat seines Denkens annehmen und darf es doch nicht. Er muß sein wollen, was er nur um den Preis der Selbstvernichtung sein könnte. Die Aufopferung des Gewissens wird zum unerfüllbaren Gewissensgebot. Derart in die Zange seiner eigenen Dialektik genommen, verrät uns der Dialektiker ungewollt und indirekt, wodurch sich die Kriminalität der modernen totalitären Regierungen von der in der Geschichte geläufigen Grausamkeit unterscheidet und warum es unstatthaft ist, das Vernichtungslager, die Massenliquidierungspolitik und den Schauprozeß auf eine Ebene zu stellen mit den Untaten, an denen sonst die Geschichte überreich ist: der bewußte, programmatisch-philosophisch begründete Amoralismus des totalen Staates feiert in seinen bürokratisch organisierten Grausamkeitsorgien den gewaltsamen Triumph über das Gewissen, über den fortwirkenden Spuk der Innerlichkeit. Aber es ist nicht gut, sich als Denkender in diese Tiefen zu begeben und die Dialektik aus der Selbstzerrissenheit entspringen zu lassen. Merleau-Ponty gerät dabei in eine verzweifelte Lage. Der Kommunist wird in ihm den Bourgeois-Intellektuellen sehen, der mit dem Marxismus sein gelehrtes jeu d'esprit treibt — und der für Liquidierung bei passender Gelegenheit vorzumerken ist. Der Vertreter der westlich-demokratischen Welt kann ihm kaum günstiger gesinnt sein: sieht er sich doch durch ihn des Sinns seines Daseins und der Hoffnung zu überleben beraubt. Zugleich versagt ihm der vernichtende Kri-

tiker seiner Existenzform die einzige Ermutigung, die noch übrig bleibt: das Beispiel des Absprungs von dem sinkenden Schiff. Das aber soll nicht besagen, daß nun aller Hand in feindseliger Entrüstung erhoben sein müßte gegen diesen all-weisen Neutralen, den Schlachtenbummler der Revolution, der ein von den Blauen geliehenes Vermögen auf den Sieg der Roten wettet. Ungleich den Neutralen in den Bürgerkriegen der antiken Polis braucht Merleau-Ponty kein Märtyrerschicksal zu befürchten.

Es ist der große Vorteil der alten liberalen gegenüber der neuen kommunistischen Welt, daß sie ihren Kritikern und Renegaten, statt ihre Namen in Schwarze Listen eintragen zu müssen, ungeheuchelten Dank schulden darf. Ist doch Offenheit für Kritik und Bereitschaft zur Selbstkorrektur das A und O ihrer Weisheit. Die Dankbarkeit vertieft sich, wenn die Kritik von einem Dialektiker vom Range Merleau-Pontys geübt wird. Doch sind es im allgemeinen gerade die von ihm nicht gezogenen Folgerungen, die er, seiner eigenen Absicht zuwider, in ein helles Licht rückt. Der Gedanke, daß die Existenzphilosophie, verstanden als Reflexion auf die Entscheidung als dem Urakt der Existenz, notwendigerweise zu einer Philosophie der Unentschiedenheit führen muß (denn Entscheidung kann nie Entscheidung zur Unentschiedenheit sondern immer nur Entscheidung für eine Sache sein) — dieser einfache Sachverhalt mag zwar hie und da schon eingeleuchtet haben. Durch den „wahren Existentialismus“, den Merleau-Ponty uns vorführt, wird er erst, *via negationis*, in unübertrefflicher Weise evident gemacht. Die Existenzphilosophie, darin liegt die Ironie ihrer Namengebung, kann nicht umhin, sich aus der Existenz herauszudenken, und das Hangen zwischen Ja und Nein, die unmögliche Neutralität, in der wir zurückgelassen werden, ist hierfür das nachdrückliche Symbol.

Die Frage nach den Grenzen der im Sinne Hegels konzipierten Dialektik ist bisweilen zur Erwägung gestellt worden. Es mag *ἐναντία* geben, die eine dialektische Vermittelung nicht zulassen — und das einzigartige große Beispiel hierfür dürfte, trotz Hegels Logik, im Gegensatz von Sein (im Sinn von *existentia*) und Nicht-Sein vorliegen. So mag Gilson für manche von uns überzeugend dargetan haben, daß die Verkennung dieser Tatsache im pandialektischen Denken zu einer De-existentialisierung des Seins führt. Aber die glänzende Analyse in „L'Être et l'Essence“ ist nicht so überzeugend wie das negative Ergebnis des von Merleau-Ponty angestellten Gedankenexperimentes. Wie kein anderer statuiert er das Beispiel für die Überlastung einer Dialektik, die ihrer systematischen Tendenz nach in eine Dialektik des reinen Bewußtseins auslaufen sollte, jedoch durch ein aus der Sphäre des Praktischen stammendes Interesse gewaltsam in die marxistische Dialektik über gelenkt wird.

Eine Sache ist (existiert) oder ist nicht. Zwischen Sein und Nicht-sein im existentiell-präsentischen Sinn gibt es weder stufenweisen Übergang noch Vermittelung. Dieser streng alternativische Charakter des Daseins ist von grundlegender Bedeutung für die Struktur der Entscheidung und des Handelns in seiner Polarität zwischen Gut und Böse. In der Entscheidung ent-

scheiden wir darüber, ob eine Handlung und darüber hinaus eine menschliche Daseinsweise sein oder nicht sein wird. Wenn aber die Entscheidung überhaupt einen Sinn hat, dann hat dies „sein oder nicht sein“ den Sinn von „sein oder nicht sein sollen“ — dann gibt es eine Unterscheidung von Gut und Böse als ein strenges Entweder-Oder, das den alternativischen Charakter von Sein und Nichtsein widerspiegelt. Zweifellos ist die aristotelische Interpretation der προαίρεσις als Vorzugswahl deswegen unzulänglich, weil sie das Ergriffenhaben der Norm, des Telos, das den Maßstab der Wahl hergibt, als schon geschehen voraussetzt. Aber ebenso unbefriedigend wie diese „rationalistische“ Deutung ist ihr „irrationalistisches“ Gegenstück, die „Selbstwahl“ im Sinne Kierkegaards, die Einsetzung des diskontinuierlichen Sprunges für die kontinuierliche Realisierung des nur durch falsche Mittelschritte zu verfehlenden Telos. Für Kierkegaard ist die Selbstwahl Wahl des ewigen Selbst, die im Grund Gewählt-werden des Selbst durch Gott bedeutet. Merleau-Ponty macht daraus die Wahl des „Selbst-in-der-Situation“. Dadurch glaubt er zu einer conscience engagée zu gelangen — und verfehlt doch unweigerlich die Möglichkeit des echten engagement. Das echte Darin-sein, Beteiligt-sein, Verpflichtet-sein findet statt nur auf Grund des Guten, das dem Bösen alternativisch gegenübersteht, und es ist unvereinbar mit der Kontingenz des Verpflichtenden. Es erfordert ein ἀγαθόν, das der Struktur der Erfahrungswirklichkeit weder fremd ist noch von ihr abgelesen werden kann, sondern das, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας lokalisiert, als oberstes strukturverleihendes und sinngebendes Prinzip durch eine vorlaufende Affirmation ergriffen werden muß. Alle unter dem Niveau dieser Forderung bleibende Verpflichtung, jede Selbstrekrutierung im Dienste eines Zukunftsentwurfes, bleibt wegen der von Merleau-Ponty mit Recht so betonten historischen Kontingenz in den Netzen des höheren Opportunismus verfangen. Das „Ja, Ja, Nein, Nein“, das er beseitigen möchte, ist nicht nur eine Mahnung des Evangeliums — es bezeichnet den Boden, auf dem sich common-sense und Metaphysik treffen und von dem sie nur unter Gefahr ihrer Selbstzerstörung weichen können. Aber, so mag hier eingewandt werden, werfen wir uns damit nicht dem Irrtum des Moralismus in die Arme, der den Handelnden unter das Gebot einer abstrakten Norm stellt und damit die konkrete Situation entweder überrennt oder überhaupt nicht zu Gesicht bringt? Umgekehrt scheint sich uns der Situationsverlust auf dem von Merleau-Ponty eingeschlagenen Weg zu ergeben. Was er „offene Situation“ nennt, verdient diesen Namen nicht. Für sie gilt vielmehr, daß, solange sie aktuell ist, sie noch nicht Situation ist und daß sie, wenn sie Situation geworden ist, aufgehört hat, aktuell zu sein. Die Situation des Kollaborateurs ist wahrhaft Situation nur als das Entscheidungsfeld, worin Verrat oder Loyalität zur Wahl steht. Aber bei Merleau-Ponty entscheidet nicht die Person sondern die Geschichte: erst mit dem Sieg des Widerstands wird der Kollaborateur zum Verräter. In Wahrheit kristallisiert sich eine Lage erst zur Situation, wenn die Kontingenz der Umstände mit der Unbedingtheit der Verpflichtung zusammenstößt, und ohne diese Polarität kann weder die Kontingenz als Kontingenz, noch die Entschei-

dingung als Entscheidung, noch die Schuld als Schuld erfahren werden. In der Tat verfallen alle diese für das Verständnis menschlichen Handelns grundlegenden Begriffe bei Merleau-Ponty der Zweideutigkeit. Existieren heißt: immer schon Partei genommen haben. Philosophieren heißt: diese Parteinahme einer Revision durch Erkenntnis unterwerfen und sie wissend wiederholen. Aber der philosophische Prozeß ist, darin stimmen wir Merleau-Ponty zu, zweideutig. Er enthält die Versuchung zum „Entkommen“ (échappement) — zur Flucht in das Weder-Noch, das kein dialektischer Zauberstab in ein Sowohl-als-auch verwandeln kann.

Ein ungelöstes Rätsel bleibt: Warum sollte sich Merleau-Pontys Dialektik, wenn sie wirklich ihrer Anlage nach zu einer idealistischen Konzeption, das ist einer konstitutiven Dialektik des reinen Bewußtseins hintendiert, durch den Marxismus ablenken lassen, der dann doch nur als unausweichliche Hypothese, nicht als verpflichtende Sache dargeboten wird? Philosophie will hier nichts sein als interpretierte Wissenschaft, und aus der so gewonnenen Philosophie soll sich, nach des Philosophen Absicht zwanglos, die marxistische Interpretation der Geschichte ergeben. Wie kann es überhaupt zu dem wenn auch trügerischen Eindruck eines existentialistisch unterbauten Marxismus kommen? Das Bindeglied zwischen den beiden heterogenen Bestandteilen, so antworten wir, bildet die Verwerfung der Metaphysik und der „Finitismus“, die radikale Bejahung der autonomen „Welt“, nicht mehr das Diesseits zu einem es überhöhenden Jenseits sondern einzig denkbarer Rahmen sinnvoller Existenz. Merleau-Ponty proklamiert nicht den Atheismus — Gott kommt unter den philosophisch relevanten Gegenständen seiner Betrachtung nicht vor. Er lehnt auch, genau gesprochen, die Metaphysik nicht ab. Die Möglichkeit von etwas wie Metaphysik tritt nicht in seinen Gesichtskreis. Wenn er von „Sinn“ spricht, fällt es ihm nicht ein, in Erwägung zu ziehen, ob nicht Sinn der Wirklichkeit als solcher innewohnen könnte. In dem idealistisch interpretierten cogito und dem post-cartesischen Vernunftbegriff befangen, kann er Sinn nur als aus der Subjektivität stammende Sinngebung denken. Deswegen ist der Realismus, den er seinem Idealismus als ungleichen Partner dialektisch zugesellt, nichts weiter als eine philosophische Attrappe, Ausdruck einer vor-philosophischen, positivistischen Wirklichkeitsvorstellung, nicht einer denkbaren Position. Der Zugang zum Verständnis der Metaphysik ist schon verbaut durch den Ausgangspunkt, die als absolut gedachte dialektische Gegenüberstellung von Für-sich und An-sich. Philosophie ist für Merleau-Ponty der Weg der Reflexion, der aus Existenz und Situation heraus zu dem einen Pol des dialektischen Spannungsfeldes, dem ursprünglichen Für-sich, dem reinen Bewußtsein führt. Formal betrachtet ist dieser Vorgang das Durchführen des Kunstgriffes der (als unvollendbar gedachten) phänomenologischen Reduktion, existentiell betrachtet ist er ein échappement, ein Ausweichen. Da die transzendente Konstituierungsanalyse Husserls, die die vollendete Reduktion voraussetzt, abgelehnt wird, bleibt als Rückweg in die existentielle Situation nur der Rückfall, anders gesagt, der Sprung aus der formal-idealistischen Reflexion in die konkret-historische Interpretation.

Wiederum wird der Alternative, dem metaphysischen Begriff der Schau, kein prüfender Blick gegönnt. Die metaphysisch angelegte Besinnung führt nicht aus der Existenz hinaus sondern sie ist „Aufstieg“ (ἀνοδος) in dem platonischen Sinn des Wortes, Steigerung der Existenz zu ihrer äußersten Möglichkeit, nicht Flucht aus der Situation sondern Gewinnung einer alle anderen Situationen überhöhenden Situation, nicht Einbahnstraße wie die unvollendbare Reduktion, sondern von ihr gilt das heraklitesche ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή (Fr. 60).

Von entscheidender Bedeutung ist die Zeitanalyse. Merleau-Ponty bewegt sich auf der Linie der Metaphysik, wenn er, in Abweichung von dem Futurismus Heideggers, die Gegenwart als die fundamentale Modalität der Zeit versteht. Auch der metaphysische „Aufstieg“ vollzieht sich in der Zeit als Gegenwart. Transzendenz, im metaphysischen Sinn des Wortes, ist ein Hirngespinnst ohne ihre existentielle Basis: die Verwandlung des fließenden Jetzt zum nunc stans. Das ist die in Heideggers Lehre vom Sein als Anwesen angerührte Wahrheit. Aber für Merleau-Ponty zerfällt die Gegenwart in zwei „Jetzt“, das Jetzt, in dem wissenschaftliche Aussagen gelten und das seinen Ort in dem reinen oder „ewigen“ Bewußtsein hat, und das Jetzt der erlebten konkreten Situation. Sofern Sein für ihn Zeit, und Zeit Gegenwart ist, ist das Sein Zerrissenheit, Unentschiedenheit — Zweideutigkeit in einem radikaleren Sinn, als er es wahr haben möchte.

Die Verneinung der Transzendenz und die Absolutsetzung der Zeitlichkeit sind vermittelt durch Hegel. Das bedeutet nicht, daß in Hegels System als solchem die Transzendenz aufgehoben wäre. Von den beiden großen Diadochen, die sich in sein Reich teilen, läßt der eine, Kierkegaard, eine fragwürdige Transzendenz fortbestehen — fragwürdig, weil punkthaft in den Glaubensakt zusammengedrängt — während der andere, Marx, eine fragwürdige Immanenz begründet — fragwürdig, weil ihr eine Pseudotranszendenz, die revolutionäre Ausrichtung auf ein gesellschaftliches Eschaton, eingepflanzt ist. Merleau-Ponty gelangt zum Marxismus nicht über Marx, über die entschlossene Verdisseitigung und Vergesellschaftung des Menschen, sondern auf dem Umweg über Kierkegaard. Er „erspringt sich“ als Existentialist seinen fragwürdigen Marxismus. Damit rückt er in die Nachbarschaft Heideggers und mit ihm zusammen in die Erbfolge Nietzsches. Beider, des französischen und des deutschen Philosophen Loyalität gehört der Zeit, das ist der Geschichte als der mit Leidenschaft ergriffenen Verneinung der Ewigkeit. Beide aber finden die Geschichte nur als Zukunft erträglich. Die rettende Zukunft kann in Anlehnung an Marx als die der Weltrevolution folgende Ankunft der kommunistischen Gesellschaft gedacht werden, oder in Anlehnung an Hölderlin als die dem Zusammenbruch der westlichen Kultur folgende Wiederkunft des Seins und seiner Götter — die Differenz ist von sekundärer Bedeutung. In jedem Fall endet die Philosophie im Adventismus. Das von Hegel begonnene Spiel scheint ausgespielt. Das Gastmahl hat ein wenig zu lange gedauert, die Lampen schwelen und die Gesprächspartner verlieren den Faden. Es ist Zeit, daß Sokrates sich ins Bad begibt und einen neuen Tag beginnen läßt.