

G. Jean et A. Takács (éds.)

**Traces de l'être
Heidegger en France et en Hongrie**

L'Harmattan

Des mêmes auteurs :

Grégori Jean :

Quotidienneté et ontologie. Recherches sur la différence phénoménologique, Louvain-Paris, Peeters, « Bibliothèque philosophique de Louvain », n°80, 2011.

Le quotidien en situations. Enquête sur les phénomènes sociaux, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, « Empreintes philosophiques », n°1, 2012.

Force et temps. Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry, Paris, Hermann, « Philosophie », 2014.

Ádám Takács :

Le fondement selon Husserl, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2014.

Jean-Luc Marion — Cartésianisme, phénoménologie, théologie (éd.), Paris, Archives Karéline, 2012.

L'actualité de Georg Lukács (éds.), Paris, Archives Karéline, 2013.

© L'HARMATTAN, 2014

5-7, rue de l'École-Polytechnique, 75005 Paris

<http://www.harmattan.fr>

diffusion.harmattan@wanadoo.fr

harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-343-042582-5

EAN : 9782343045825

Ce volume rassemble les textes du colloque international « Traces de l'être. Heidegger en France et en Hongrie », organisé en janvier 2013 à l'Institut Français de Budapest. Son objectif n'était pas seulement d'interroger pour eux-mêmes quelques thèmes centraux de la pensée heideggérienne, mais aussi, par ce biais comme par celui d'études historiques ciblées, de confronter et de croiser les types de réception auxquels, dans les deux pays concernés, elle avait donné lieu.

D'un point de vue historique, le cas français, depuis les travaux de D. Janicaud notamment¹, était mieux circonscrit. Aux figures dominantes que furent cependant Derrida, Lévinas ou Marion, d'autres méritaient d'être évoquées, et c'est ce à quoi s'emploient notamment, dans ce volume, I. M. Fehér avec Sartre, P. Rodrigo avec Merleau-Ponty et G. Jean avec Michel Henry. Le cas de la Hongrie, en revanche, demeurait assez peu connu, notamment des lecteurs français. Longtemps reconduite, du moins officiellement, à un simple moment de l'histoire marxiste de la philosophie, la pensée de Heidegger s'y est vue réinvestie à nouveaux frais, après le tournant politique de 1989, et avec elle, mais de manière désormais critique, les lectures de ceux qui tentèrent très tôt d'en être les passeurs, comme G. Lukács ou W. Szilasi auxquels G. Angyalosi et T. Schwendtner consacrent ici de patientes études.

Mais ce n'est pas seulement sous un angle strictement « historique » que nous avons souhaité organiser cette confrontation. La « réception » de Heidegger ne s'épuise nullement dans le processus historiquement datable des différentes lectures qui, en France comme en Hongrie, ont pu en être proposées : elle s'écrit aussi et peut-être d'abord au présent. Notre conviction était donc que seul un témoignage de ce présent philosophique allait permettre d'en cerner, dans l'un et l'autre pays, les spéci-

¹ D. Janicaud, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001, Vol. 1, Récit ; Vol. 2, Entretiens.

ficités, et c'est la raison pour laquelle ce ne sont pas seulement des historiens des idées, mais aussi des philosophes de chacune des deux nationalités que nous avons conviés à rendre compte de ce qui constitue aujourd'hui pour eux le sens et l'enjeu de leur propre lecture de Heidegger. Aussi ce volume exprime-t-il également l'état actuel de la recherche heideggérienne dans nos deux pays, et c'est dans cette perspective qu'on y lira les contributions de F. Dastur, de S. Jollivet, de C. Romano, et de A. Takács, L. Tengelyi et M. Vetö.

Situé à l'intersection de deux espaces historiques et géographiques différents, ce colloque doit beaucoup de sa réussite à la mobilisation des personnes et à la collaboration des institutions. Toute notre reconnaissance va à M. Miklós Vetö qui en prit l'initiative, en assura l'organisation et en accompagna le déroulement jusqu'à la présente publication. Il nous revient aussi d'adresser nos plus vifs remerciements à l'Institut Français de Budapest pour son soutien et son hospitalité, et tout particulièrement à M. François Laquière, son directeur et conseiller de coopération et d'action culturelle, ainsi qu'à son chargé de mission M. Vincent Liegey. L'Institut de philosophie et l'Atelier du département des sciences sociales européennes et d'historiographie de l'Université Eötvös Loránd de Budapest ont également rendu possible cette rencontre franco-hongroise : que ses autorités en soient remerciées. Enfin, nous adressons toute notre gratitude aux Éditions de L'Harmattan, et tout particulièrement à M. Bruno Pequignot pour avoir accepté d'accueillir ce volume dans la collection « Ouverture Philosophique ».

Le 3 juillet 2014, László Tengelyi nous envoyait la dernière version de son texte. Le 19 juillet, nous apprenions son décès avec tristesse et consternation. Sa disparition ne constitue pas seulement une immense perte pour la communauté philosophique ; elle laisse sans voix tous ceux qui eurent la chance de le connaître, et de l'admirer. Cet ouvrage lui est dédié.

G. Jean et A. Takács

TABLE DES MATIERES

Avant-propos	5
Première section. Réceptions françaises	7
F. Dastur, <i>Heidegger et la question du dépassement de la métaphysique</i>	9
G. Jean, <i>L'être, la vie, l'homme : la réception du jeune Heidegger par le jeune Michel Henry</i>	27
S. Jollivet, <i>La pensée de l'histoire de l'être : nouvelle philosophie de l'histoire ou historicisme radical ?</i>	49
P. Rodrigo, « <i>Wesen</i> » verbal et « être de profondeur »	75
C. Romano, <i>Présence et temporalité : réflexions sur l'inachèvement de Sein und Zeit</i>	91
Deuxième section. Réceptions hongroises	117
G. Angyalosi, « <i>Imprégnation et évitement</i> » : <i>la présence paradoxale de Heidegger en Hongrie dans les années 1950 et 1960</i>	119
I. M. Fehér, <i>Heidegger und Sartre — Seinsphänomen und Sein des Phänomens. Zwei Spielarten phänomenologischer Ontolo- gie</i>	129
A. Takacs, <i>Heidegger, Dilthey, et le problème d'une ontologie historique aujourd'hui</i>	173
L. Tengelyi, <i>Heidegger et le concept métontologique de la liberté</i>	189
T. Schwendtner, <i>Wissenschaft als Philosophie. Bemerkungen zum Wissenschaftsbegriff von Wilhelm Szilasi</i>	211
M. Vetö, <i>Heidegger lecteur des Recherches de Schelling</i>	221
Index nominum	251
Table des matières	253

Heidegger und Sartre — Seinsphänomen und Sein des Phänomens. Zwei Spielarten phänomenologischer Ontologie

István M. FEHÉR
Universität Eötvös Loránd, Budapest
Académie Hongroise des Sciences

I.

Im vorliegenden Beitrag wird der Versuch unternommen, Martin Heideggers Hauptwerk mit dem Hauptwerk aus der ersten Periode von Jean-Paul Sartre, einem anderen bedeutenden Denker des 20. Jahrhunderts, zu vergleichen. Im Mittelpunkt soll die Analyse ihrer Versuche stehen, *eine phänomenologische Ontologie zu entwerfen und zu begründen*, ein Versuch, der ein zentrales Bestreben dieser Werke bildet. Sartre und Heidegger sind nämlich nicht nur bedeutende Vertreter des philosophischen Denkens des 20. Jahrhunderts, sondern zugleich bekanntlich auch der Phänomenologie, einer entscheidenden Strömung ebendieses philosophischen Denkens.

Bevor ich an die kurze Ausführung des umrissenen Themas gehe, möchte ich — einschränkend, umgrenzend — zweierlei bemerken. Zum einen ist der Versuch einer phänomenologischen Ontologie um so beachtenswerter, als Entstehung bzw. Durchbruch der Phänomenologie gerade im Rahmen der Abkehr von den traditionellen philosophischen, so unter anderem — vielleicht vor allem — den metaphysisch-ontologischen Theorien begann und es daher keineswegs selbstverständlich ist, dass diese kritische Einstellung so bald zur Bemühung um neue Seinslehren führte.

Das ist jedoch keine singuläre Erscheinung; Ähnliches ist schon im deutschen Idealismus von Kant bis Hegel zu beobachten: der Kantische Kritizismus, der die dogmatische Metaphysik überprüfte und ablehnte, diente den entscheidenden Denkern der Zeit als Ausgangspunkt für neue metaphysische Bestrebun-

gen. Der Sache nach stellte Karl Popper in diesem Sinne nicht nur stichhaltig, sondern auch sehr treffend — wenn auch begründet durch seinen eigenen Standpunkt nicht ohne jegliche Schärfe bzw. sogar eine gewisse Portion Entrüstung — fest: „Diese Kritik der reinen Vernunft wurde als furchtbarer Schlag gegen die Hoffnungen nahezu aller Philosophen des Kontinents empfunden. Doch die deutschen Philosophen überwand den Schlag. Weit davon entfernt, von der Kantischen Kritik der Metaphysik überzeugt zu sein, beeilten sie sich, neue, auf ›*intellektuelle Anschauung*‹ gegründete metaphysische Systeme aufzubauen. [...] So entwickelte sich eine Schule, die gewöhnlich als die Schule der deutschen Idealisten bezeichnet wird. Sie erreichte ihren Höhepunkt in Hegel“.¹ Es ist natürlich nicht gleichgültig, ob die „Schule der deutschen Idealisten“ mit ihren eigenen metaphysischen Bestrebungen hinter Kant, hinter die von ihm in ihren Grundlagen kritisierte und überwundene dogmatische Metaphysik zurückfiel, oder ob sie über Kant hinausging und auf den Lehren seines Kritizismus aufbauend versuchte, eine neue Metaphysik zu entwickeln.² Popper deutet hier unausgesprochen ersteres an. Dass aber auch letzteres sehr wohl zutrifft, dass die Vertreter des deutschen Idealismus — trotz aller Unterschiede zwischen ihnen — an Kant anknüpften und Kant übertrafen, dass sie ohne Rückfall in die dogmatische Metaphysik darum bemüht waren, die Vernunftkritik konsequenter und radikaler auszuführen und aufbauend auf den Lehren des Kritizismus eine neue Metaphysik zu entwickeln, zeigte

¹ Karl R. Popper: „Was ist Dialektik?“ In: Popper: *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis. Teilband II: Widerlegungen*. Tübingen, Mohr 1997, S. 470.

² „Ob Fichte, Reinhold oder Hegel — die kreative Kant-Kritik und der sich daraus entfaltende Deutsche Idealismus halten die *Kritik* für eine Propädeutik, zu der das System der Philosophie noch zu errichten sei, welche Aufgabe sie selbst übernehmen“ (O. Höffe: „Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft“, in: *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Klassiker Auslegen, Bd. 17/18, hrsg. von G. Mohr, M. Willaschek, Berlin: Akademie Verlag, 1998, S. 625). Zu diesem Problemkreis ausführlicher s. meinen Aufsatz „Metafizika és észkritika: A felvilágosodás kiteljesítése és önmeghaladása Kant gondolkodásában“ [Metaphysik und Vernunftkritik: Entfaltung und Selbstüberschreitung der Aufklärung im Denken Kants], *Világosság* XLV, 2004/10-11-12, S. 37-54.

gerade Heidegger überzeugend, als er in seinen Vorlesungen über Schelling in den dreißiger Jahren — Poppers kritischen Bemerkungen beinahe *ante litteram* vorgreifend³ — zusammenfassend ausgeführt hat: Wenn die traditionelle dogmatische Metaphysik es für selbstverständlich hielt, dass das Absolute erkennbar ist, und so endgültige, wenn auch gerade deswegen vollständig unfundierte Behauptungen über dessen Natur zu machen glaubte, so bedeutet die Erhebung der intellektuellen Betrachtung zu einem Organ, das das Ding an sich erkennt, keinen Rückfall in diese Metaphysik; im Gegenteil, sie bleibt konsequent auf dem Boden des Transzendentalismus und versucht, dessen weitreichendste Konsequenzen zu ziehen. Heidegger zitiert Schellings in diesem Zusammenhang grundlegende Bemerkung: „Wir sind nicht dadurch unterschieden vom Dogmatismus, daß wir im Absoluten, sondern daß wir im Wissen eine absolute Einheit des Denkens und Seyns, und dadurch ein Seyn des Absoluten im Wissen und des Wissens im Absoluten behaupten“.⁴ Heidegger zieht daraus die Schlussfolgerung: „Die Auffassung des eigentlichen Wissens als ›intellektuelle Anschauung‹ ist [...] nicht irgend eine willkürliche und — wie man meint — romantische Übersteigerung der Kantischen Philosophie, sondern ist die Herausstellung der bisher nur verborgenen innersten Voraussetzung, die im Ansatz des Systems [...] gelegen ist“.⁵

Ich denke, bezüglich der Bemühungen Heideggers und Sartres verhält es sich ähnlich. Erwähnt werden sollte freilich, dass Heidegger und Sartre keineswegs allein stehen, was die Orientierung der Phänomenologie in Richtung der Ontologie betrifft. Herbert Spiegelberg stellt in seinem Handbuch beispielsweise das Denken von Adolf Reinach mit der Bezeichnung „phänomenologische Wesensontologie“ vor und betont, „Reinach’s

³ Poppers Aufsatz erschien zuerst 1940 im 49. Jahrgang von *Mind*.

⁴ Schelling: *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802). *Schellings sämtliche Werke*, hrsg. K.F.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg: Cotta’scher Verlag, 1856-61, I. Abt., Bd. 4, S. 365. Vgl. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), hrsg. von H. Feick, Tübingen: M. Niemeyer, 1971, S. 57.

⁵ Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), S. 57 (= Gesamtausgabe, Bd. 42, S. 82).

phenomenological ontology of essences was thoroughly realistic“⁶; das Werk von Roman Ingarden behandelt er unter der Bezeichnung „ontological phenomenology“ und verweist darauf, dass Ingarden die „Bezeichnung Ontologie“ seiner Theorie der aus der Wesensanalyse „apriori“ notwendigen Wahrheiten gegeben habe, dann fährt er fort: „Husserl himself had been talking in a similar vein of the different regional ontologies (i.e., of the apriori theories of different domains or regions of objects) and of a general formal ontology (i.e., of the apriori theory of the the formal structure of any objects whatsoever).“⁷ Spiegelberg zitiert Husserls Bemerkung aus den zwanziger Jahren, „alle Ontologien sind *transzendental-idealistische Ontologien*“⁸, und wir können hier darauf verweisen, dass ein Unterpunkt von Husserls Stichwort Phänomenologie für die *Encyclopaedia Britannica* geradezu den Titel „Transcendental Phenomenology as Ontology“ trägt. Husserl führt hier aus, dass die gesamte Phänomenologie als universale Philosophie in eine erste und zweite Philosophie zerfalle, wobei erstere „die eidetische Phänomenologie (oder universale Ontologie)“ sei.⁹ Diese

⁶ Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague: Nijhoff, 1960, 3. verbesserte und erweiterte Ausgabe 1982, S. 196.

⁷ Ebd., S. 223, 224f. Ingarden jedoch, setzt Spiegelberg hinzu, „admitted that he used the term ‚ontology‘ in a somewhat wider sense, because for him ontology included the study of the essence of pure consciousness (*die Wesensanalyse des reinen Bewusstseins*). Husserl had once defined phenomenology as the study of the essence of pure consciousness, but he had never thought to call this investigation ‚ontological‘. For him phenomenology could not be a proper part of ontology, since on the contrary he conceived of ontology, the study of the objects of consciousness, as a proper part of phenomenology, the study of consciousness“; (ebd., S. 225; vgl. noch ebd. S. 263).

⁸ Spiegelberg, a.a.O., S. 263 bzw. *Husserliana* VIII, S. 482.

⁹ E. Husserl: *Husserliana* [im Weiteren: Hua] IX, S. 296: „III. Transzendente Phänomenologie und Philosophie als universale Wissenschaft in absoluter Begründung. 11. Die transzendente Phänomenologie als Ontologie“, s. Hua IX, S. 298f.: „Die streng systematisch durchgeführte Phänomenologie [...] zerfällt in die eidetische Phänomenologie (oder universale Ontologie) als *Erste Philosophie* und in die *Zweite Philosophie*, die Wissenschaft vom Universum der Fakta oder der sie alle synthetisch beschließenden transzendentalen Intersubjektivität. Die Erste Philosophie / ist das Universum der Methode für die zweite und ist auf sich selbst zurückbezogen in ihrer methodischen Begründung“.

ontologisierende Bestrebung ist zwar in Husserls gesamtem Lebenswerk programmgemäß kontinuierlich präsent, bleibt aber, wenn ich recht sehe, ein untergeordnetes Moment.¹⁰ Ohne Anspruch auf Vollständigkeit kann erwähnt werden, dass der Zusammenhang von Schelers und Hartmanns spezieller Phänomenologie-Auffassung mit den bei ihnen beiden vorhandenen ontologisierenden Tendenzen — beispielsweise mit Schelers materialer Wertethik oder Hartmanns sog. kritischer Ontologie — eine Untersuchung wert und Gegenstand einer eigenen Frage sein könnte. Im weitesten Sinne realistische — ontologisierende oder theologisierende — Tendenzen treten auch in den neueren Entwicklungen der Phänomenologie auf.¹¹

Obwohl Heidegger und Sartre hinsichtlich der Orientierung der Phänomenologie in ontologische Richtung keineswegs allein stehen, dürfte es doch weder abwegig noch übertrieben sein festzustellen, dass es sich in ihrem Fall um Versuche handelt, die die Idee der phänomenologischen Ontologie auf eigene bzw. radikale Weise aufnehmen — in etwa so, wie die Idealisten einst die Idee des Kantischen Kritizismus mit metaphysischer Zielsetzung aufgenommen haben — und versuchen, sie in all ihrer Originalität auszuarbeiten und die Phänomenologie mit aller Konsequenz in ontologische Richtung fruchtbar zu machen. (Hier soll jedoch die Bemerkung hinzugefügt werden, dass es neben den Autoren, die die ontologische Orientierung in den Vordergrund stellen oder ihr vielleicht gleichgültig, neutral gegenüberstehen, auch innerhalb der Phänomenologie nicht an Denkern fehlt, die — wie beispielsweise Lévinas — von ihrem ethischen Ausgangspunkt her prinzipielle Vorbehalte gegenüber der Ontologie geltend machen, wobei man natürlich — ohne diese Frage hier vertiefen zu wollen — auch darauf verweisen kann, dass Husserl selbst der Ansicht war, „daß normative und *a fortiori* jede praktische Disziplin eine oder mehrere theoreti-

¹⁰ Zum Begriff der „regionalen Ontologie“ bzw. „formalen Ontologie“ s. z. B. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (im Weiteren zitiert als: *Ideen*) I, §§ 9-10, 16, 148-149.

¹¹ S. hierzu zusammenfassend Hans-Dieter Gondek - László Tengelyi: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2011, vor allem S. 211ff., 318ff.

sche Disziplinen als Fundamente voraussetzt“.¹²) Nicht zu vernachlässigen ist die oft nicht mit ausreichendem Nachdruck zur Kenntnis gebrachte — und früher sowohl in Ungarn als auch anderswo weitgehend außer Acht gelassene — Tatsache, dass *Sein und Zeit* bzw. *Das Sein und das Nichts* nicht einfach phänomenologische oder — wie sie zeitweise ebenfalls aufgefasst werden — anthropologische Werke sind — Werke, die dergestalt in Richtung einer eventuellen ontologischen Ergänzung offen stünden —, sondern ebenso sehr ontologische Werke: nämlich Werke der phänomenologischen Ontologie. Wenn wir sie als solche behandeln, können wir ihrem spezifischen Charakter, ihrem ureigenen philosophischen Rechtsanspruch besser Rechnung tragen.

Den ontologischen Charakter signalisiert schon der Untertitel von Sartres Werk: „essai d’ontologie phénoménologique“ (Versuch einer phänomenologischen Ontologie) und weiterhin der Titel der Einleitung: „À la recherche de l’être“; im Fall von Heideggers Werk steht die Seinsfrage von Anfang an im Vordergrund, und in § 7 bei der Rekonstruktion des Begriffs Phänomenologie wird die berühmte Definition formuliert, deren erste Worte lauten: „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie [...]“

Die zweite einschränkende Bemerkung bezieht sich darauf, dass Sartres und Heideggers Denken in vielerlei Hinsicht befruchtend miteinander verglichen werden können. Eine derarti-

¹² E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. I, 16. §. Unveränderter Nachdruck der 2., überarbeiteten Ausgabe. Tübingen: Niemeyer, 1980, Bd. I, S. 47. Durch seine an Bolzano erinnernde, platonisierende Optik argumentiert Husserl, dass Sollen-Aussagen des Typs „Ein Soldat soll mutig sein“ einen theoretischen Inhalt oder Zusammenhang voraussetzen; „[s]o schließt z. B. jeder normative Satz der Form ‚Ein A soll B sein‘ den theoretischen Satz ein ‚Nur ein A, welches B ist, hat die Beschaffenheiten C‘“ (ebd., S. 48) „Jede normative Disziplin verlangt die Erkenntnis gewisser nicht normativer Wahrheiten“, formuliert Husserl (ebd., S. 49), und in dieser Hinsicht ist der — identische — Titel von § 16 bzw. dem ganzen zweiten Kapitel kennzeichnend: „Theoretische Disziplinen als Fundamente normativer“. Hinzufügen lässt sich noch, dass bei Kant zwar beispielsweise die Ethik nicht metaphysisch fundiert ist, dennoch aber etwas wie die „Metaphysik der Sitten“ weitgehend Sinn ergibt. Zusammenfassend gesagt: das Reich der Metaphysik wird für ihn nicht von der theoretischen Vernunft geöffnet, sondern von der praktischen — aber geöffnet wird es.

ge Untersuchung müsste natürlicherweise die Reflexionen der beiden Autoren aufeinander und deren kritische Abwägung enthalten. In erster Linie sind freilich bei Sartre Bemerkungen mit Bezug auf Heidegger zu finden, doch auch Heidegger reagierte — wenn auch bei weitem nicht so umfassend — auf Sartres Ansichten (beispielsweise im Humanismusbrief¹³). Ein solcher Vergleich müsste natürlich auch die Entwicklung der beiden Gedankensysteme bzw. der beiden denkerischen Wege berücksichtigen.¹⁴ Doch auch wenn wir den Untersuchungsbe- reich auf die beiden Hauptwerke beschränken, eröffnet sich uns ein weites Spektrum. Einen großen Teil von ihm — beispielsweise die Problematik der Intersubjektivität, des Seins für anderes, des *pour-autrui* bzw. *Mitseins*, der Emotionalität bzw. *Be- findlichkeit*, außerdem der Zeit, der Temporalität und des Todes — müssen wir in unserem Zusammenhang außer Acht lassen. (Während für Heidegger beispielsweise der Tod meine eigenste Möglichkeit darstellt, gelangte Sartre nach langer Prüfung von Heideggers Standpunkt zu der Schlussfolgerung, dass der Tod nicht nur nicht meine eigenste Möglichkeit ist, sondern über- haupt nicht meine Möglichkeit.¹⁵) In der hier folgenden Unter-

¹³ Dem Verhältnis von Heidegger und Sartre zum Humanismus bzw. ihrer Diskussion in der Frage des Humanismus habe ich an anderer Stelle nachzu- gehen versucht, s. István M. Fehér: Hermeneutika és humanizmus“ [Herme- neutik und Humanismus], in: *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi huma- nista* [Hans-Georg Gadamer, ein Humanist des 20. Jahrhunderts], hg. von Miklós Nyíró, Budapest: L’Harmattan, 2009, S. 43-117, hier S. 64-97, bzw. *ders.*: „Humanizmus pro és kontra: egy előadás és egy levél. Sartre versus Heidegger“ [Humanismus pro und kontra: ein Vortrag und ein Brief]. *Irodal- omtörténet*, XCI (Neue Folge: XLI), 2010/2, S. 155-185.

¹⁴ Eine beispielhaft gründliche, vielseitige Untersuchung hierzu bietet das Buch von Joseph P. Fell: *Heidegger and Sartre: An Essay on Being and Place*, New York: Columbia University Press, 1979.

¹⁵ Vgl. Jean-Paul Sartre: *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménolo- gique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris: Gallimard (collection Tel), 1998, S. 585, 590 (1. Ausgabe 1943; s. hier S. 624, 630) — Im Weiteren wird die Ausgabe von 1998 mit der Sigle EN zitiert, wobei in Klammern die Seitenzahlen der Ausgabe von 1943 angegeben werden. Die Zitate sind der Ausgabe Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König. Reinbek: Rowohlt, 1994, entnommen, sie wird mit der Sigle SN zitiert. Diese Ausgabe enthält am Rand die Seitenzahlen der französischen Ausgabe von 1943.

suchung soll ein gänzlich ab- und eingegrenztes Gebiet betrachtet werden — näher besehen das Fundament der beiden phänomenologischen Ontologien, die Weise, wie die beiden Denker nach interpretierender Zusammenfassung der Lehren der Phänomenologie, nach einer auf bestimmte Weise vollzogenen Interpretation der Idee der Phänomenologie Brücken schlagen bzw. Richtung nehmen zur Ontologie, und wie sie — parallel dazu — hoffen, der Aufgabe der Ontologie für sich selbst (von der Phänomenologie her) gerecht zu werden.

II

Es scheint zweckmäßig, von einem Zug auszugehen, der den Ausgangspunkten der beiden Grundlegungen gemeinsam ist. Es handelt sich um ein Merkmal des Phänomenbegriffs der Phänomenologie, dem zufolge die Phänomene ein vollwertiges Sichzeigen bedeuten. Dies lässt sich so zusammenfassen, dass hinter den Phänomenen kein irgendwie geartetes — im Hintergrund verborgenes — Wesen steht.

Sartre indessen kommt schon am Ende des ersten Paragraphen seines Werkes zu einer Fragestellung, die für den Ausbau seiner eigenen phänomenologischen Ontologie entscheidend wird, gleichzeitig jedoch wesentlich von Heideggers Ausgangspunkt abweicht. An dieser Stelle führen die Wege der beiden Autoren auseinander, und jeder von ihnen wird vom anderen her kritisierbar. Wenn wir den Standpunkt des einen akzeptieren, müssen wir den des anderen verwerfen. Zunächst möchte ich Sartres diesbezügliche Argumentation rekonstruieren, was nichts anderes bedeutet als die von ihm gegebene Grundlegung der phänomenologischen Ontologie.

Wenn es zum Wesen der Erscheinung gehört, dass kein Wesen hinter ihr steht, wenn also — argumentiert Sartre — „das Wesen der Erscheinung [apparition] ein ›Erscheinen‹ [paraître] ist, das sich keinem *Sein* mehr entgegensetzt, gibt es ein legitimes Problem des *Seins dieses Erscheinens*. Dieses Problem wird uns hier beschäftigen und der Ausgangspunkt unserer Un-

tersuchungen über das Sein und das Nichts sein¹⁶ — mit dieser vielsagenden Formulierung schließt der erste Paragraph, und Sartres Worte kennzeichnen zugleich angemessen die Schwere des Problems.

Das erste Sein, dem wir in ontologischen Untersuchungen begegnen, ist für Sartre auf diese Weise das Sein der Erscheinung. In § 2 wird gerade diese Zweiheit, das Seinsphänomen und das Sein des Phänomens (*phénomène d'être, être du phénomène*), untersucht. Letzteres ist der Begriff, der für uns hier — und zwar sowohl hinsichtlich der Abweichung von Heidegger als auch hinsichtlich des Ausbaus von Sartres Ontologie — wesentlicher ist.

Das Sein erscheint im Phänomen, das heißt, es bleibt nicht im Hintergrund, bleibt nicht verborgen — darin stimmt Sartre mit Heidegger und mit der Phänomenologie allgemein überein —, und die Ontologie erschöpft sich dann gerade in der Beschreibung des Seinsphänomens; darin also, wie das Sein im Phänomen erscheint.¹⁷ Aber das Phänomen als solches, das Phänomen, in dem das Sein erscheint: *Hat dieses Phänomen selbst etwa kein Sein?* — so können wir Sartres entscheidende Frage rekonstruieren und zugleich versuchen, sie plausibel zu machen. Die Fragestellung deutet eine bejahende Antwort an, und die Antwort ist wirklich bejahend, und im Hinblick auf den Charakter der Fragestellung kann sie auch nicht anders ausfallen. Das Phänomen, in dem das Sein erscheint, muss auch selbst ein Sein haben, sonst wäre es nichts und würde so zu nichts zerfallen, könnten wir auf eine Weise argumentieren, die das Schelling-Heideggersche Verhältnis von *Grund* und *Existenz* in dem Sinn reproduziert, dass auch der *Grund* ein Sein haben muss, sonst wäre er ja nicht-seiend und könnte auch nicht der Grund des Seienden sein.¹⁸ Wenn das Phänomen als das, in dem

¹⁶ *Ibid.*, S. 14 (S. 14): „Si l'essence de l'apparition est un ›paraître‹ qui ne s'oppose plus à aucun être, il y a un problème légitime de *l'être de ce paraître*. C'est ce problème qui nous occupera ici et qui sera le point de départ de nos recherches sur l'être et le néant.“ (Hervorh. I.M.F.) Vgl. *ibid.*, S. 14.

¹⁷ Vgl. *ibid.*, S. 14 (S. 14).

¹⁸ Wenn er jedoch seiend ist, kann er nicht die Funktion erfüllen, die für ihn vorgesehen ist, das Seiende zu begründen. Bei Sartre verhält es sich damit ähnlich: wenn das Phänomen, in dem das Sein erscheint, selbst auch ein Sein

das Sein erscheint, auch selbst ein Sein haben muss, dann kann es nicht zusammenfallen mit dem Sein als dem, das im Phänomen erscheint, weil sich „das Sein des Phänomens nicht auf das Seinsphänomen reduzieren läßt“ („l'être du phénomène ne pouvait se réduire au phénomène d'être“)¹⁹; Seinsphänomen und Sein des Phänomens sind nicht identisch.²⁰

Das Seinsphänomen hat im Sinne des ontologischen Gottesbeweises ontologischen Charakter: es drückt einen Seinsanspruch aus. Als Phänomen fordert es ein Fundament, das transphänomenal ist. „Das Seinsphänomen verlangt die Transphänomenalität des Seins“.²¹ (Am Rande sei hier die Bemerkung gestattet, dass dieser Satz vom späten Heidegger her vollkommen belegbar ist, da Heidegger nach seinem Hauptwerk vom Entzug des Seins sprechen sollte.) Anders ausgedrückt — so beleuchtet eine weitere Erklärung Sartres die Tatsachenlage —: Sein und Erkenntnis können nicht zusammenfallen, wenn wir denn anerkennen, dass auch die Erkenntnis ein Sein besitzt.²² Ein Übereinstimmen dieser beiden würde für Sartre bedeuten, die absurde These „esse est percipi“ von Berkeley zu akzeptieren. Das Sein des Phänomens ist transphänomenal.²³ Es erscheint im Phänomen selbst nicht — es transzendiert es, oder besser: geht ihm voraus —, während dieses Sein die Voraussetzung jeglicher Erscheinung — *im* Phänomen — ist. Das Phänomen ist nicht auf das „percipi“ reduzierbar, während das Bewusstsein das Phänomen ständig transzendiert. Die beiden Pole sind eng aufeinander bezogen, dennoch bewahren sie ihre relative Selbstständigkeit, in Wirklichkeit ist beider Sein „transphänomenal“.

hat, dann kann dieses letztere Sein nicht in ihm erscheinen: wenn das Sein des Phänomens transphänomenal ist, dann muss dies nach sich ziehen, dass auch das Seinsphänomen transphänomenal wird. Siehe hierzu im Text das Folgende.

¹⁹ *ibid.*, S. 16 (S. 16); SN S. 16.

²⁰ Vgl. noch *ibid.*, S. 15: „l'être des phénomènes ne se résout pas en un phénomène d'être“.

²¹ *ibid.*, S. 16 (S. 16); SN S. 16.

²² Vgl. *ibid.*, S. 16 (S. 17).

²³ Vgl. *ibid.*, S. 26 (S. 27).

Von diesen Einsichten ausgehend gelangt Sartre — über verschiedene Exkurse und nicht immer ganz klar überschaubare, letzten Endes jedoch konsequente argumentative Schritte — zu den Begriffen des präreflexiven cogito, dann des Bewusstseins bzw. des An-sich vs. Für-sich. Sofern das Sein des Phänomens transphänomenal ist, ist es *für* das Bewusstsein, dies jedoch bedeutet, es ist (*nur für es*, also): *an sich selbst* — hier reproduziert Sartre treu den Hegelschen Wortgebrauch.²⁴ Die Transphänomenalität des Phänomens verbindet sich mit dem transphänomenalen Charakter des Seins des Bewusstseins.²⁵ Das Bewusstsein kann natürlich „das Existierende immer überschreiten, nicht auf das Sein hin, aber auf den *Sinn* dieses Seins“ („la conscience peut toujours dépasser l'existant, non point vers son être, mais vers le *sens* de cet être“)²⁶, schreibt Sartre an einer Stelle dieser Überlegungen, und an diesem Punkt weicht er charakteristisch von Heidegger ab, denn er führt eine Unterscheidung ein — bzw. verstärkt sie, denn er hatte schon vorher geschrieben: „Aber das Sein ist weder eine erfassbare Qualität des Objekts unter anderen noch ein *Sinn* des Objekts“ („Mais l'être n'est ni une qualité de l'objet saisissable parmi d'autres, ni un *sens* de l'objet“)²⁷ —, die bei Heidegger nicht zu finden ist: ja diese Nichtunterscheidung, die auf den Bezug auf einen im Voraus radikalisierten hermeneutischen Betrachtungspunkt zurückzuführen ist²⁸, bildet für Heidegger

²⁴ Vgl. *ibid.*, S. 29 (S. 29). — Auf diese Eigentümlichkeit von Hegels Perspektive hat bereits Lukács hingewiesen: „Für Hegel sind ›an sich‹ und ›für uns‹ durchaus nicht Gegensätze, sondern im Gegenteil: *notwendige Korrelate*. Daß etwas bloß ›an sich‹ gegeben sei, bedeutet für Hegel, dass es ›für uns‹ gegeben ist. Der Gegensatz des ›für uns‹ oder ›an sich‹ ist vielmehr das ›für sich‹“ (György Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Darmstadt : Luchterhand, 1986. S. 241). Siehe dazu bei Hegel z. B.: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, S. 93: „[...] für uns *oder* an sich [...]“ (Hervorh. I.M.F.).

²⁵ Vgl. EN S. 26 (S. 27).

²⁶ *Ibid.*, S. 29 (S. 30; Hervorh. im Original); SN S. 38.

²⁷ *Ibid.*, S. 15 (S. 15; Hervorh. I.M.F.); SN S. 15.

²⁸ „Der methodische Sinn der phänomenologischen Transkription ist *Auslegung* [...] Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet“. (M. Heidegger: *Sein und Zeit*, § 7c, 15. Ausg. Tübingen: Niemeyer, 1979, S. 37 — Im Weiteren zitiert mit der Sigle SZ, zugleich mit der Angabe des

sogar das Wesentliche seiner phänomenologischen Ontologie. Vom Heideggerschen Gesichtspunkt der phänomenologischen Ontologie aus ist der Sinn des Seins nämlich nicht etwas, das vom Seienden zu trennen ist, beispielsweise eine dahinter oder dazwischen liegende Welt. Wenn wir nach dem Sinn des Seins fragen, schreibt Heidegger, forschen wir nicht nach etwas, was hinter dem Sein steht, sondern nach dem Sein selbst. Der Sinn des Seins kann nie dem Seienden oder dem Sein gegenübergestellt werden, er ist nicht eine Art tragendes „Fundament“, weil das „Fundament“ selbst auch nur als Sinn zugänglich ist, selbst wenn es der „Abgrund der Sinnlosigkeit“ ist, lautet seine Erklärung.²⁹ Sartre hält zwar im Anschluss an die obige Behauptung fest: „Der Sinn des Seins des Existierenden, insofern er sich dem Bewußtsein enthüllt, ist das Seinsphänomen“ („Le sens de l'être de l'existant, en tant qu'il se dévoile à la conscience, c'est le phénomène d'être“), und diese Behauptung scheint mehr oder weniger Heideggers (die Phänomenologie und die Hermeneutik verknüpfenden) Intentionen zu folgen —, fügt jedoch sogleich ergänzend hinzu: „Dieser Sinn hat selbst ein Sein, auf

Paragraphen.) — Ähnlich wie der Phänomenologie verleiht Heidegger auch der Hermeneutik eine ontologische Dimension, über die sie vorher nicht verfügte. Demgemäß betrachtet er das Verstehen und die Interpretation nicht mehr nur als regionalen Begriff, dessen Wirkungsbereich auf bestimmte Gebiete beschränkt ist — d. h. auf den Bereich der Methodologie der geisteswissenschaften. Mit Ricœur ausgedrückt: „But the usage of interpretation in the historico-hermeneutic sciences [bei Heidegger] is only the anchoring point for a universal concept of interpretation“ (P. Ricœur: „Phenomenology and Hermeneutics“, in: *Hermeneutics and the Human Sciences*, hrsg. von John B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, S. 107).

²⁹ SZ § 32, S. 152. („Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragenden »Grund« des Seienden, weil »Grund« nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit.“) Diese Stelle kann — als eine Art Explikation — mit der im weiteren Verlauf der Rekonstruktion noch zu nennenden Überlegung von § 7 verbunden werden, dass das Sein des Seienden sich nicht unmittelbar zeigt, sondern verborgen ist, aber zum sich-Zeigenden gehört, und zwar als dessen „Sinn und Grund“ (SZ S. 35). Ob die spätere Explikation mit dieser Antizipation — ihrem Sinn nach — übereinstimmt, könnte Gegenstand einer weiteren Untersuchung sein.

dessen Grundlage er sich manifestiert“ („Ce sens a lui-même un être, sur le fondement de quoi il se manifeste.“).³⁰

Ohne, dass wir uns tiefer auf die Behandlung dieser Frage einlassen könnten, sollen hier unter dem Aspekt unseres Weiterschreitens die wesentlichen Entwicklungen festgehalten werden: Sartre entfaltet ausgehend von der Explikation des Sinnes des Seins des Phänomens den Begriff des An-Sich-Seins, dem er den Begriff des Bewusstseins als Für-Sich-Seins gegenüberstellt³¹, dann gelangt er am Schluss der Einleitung zu einer Reihe von im Werk detailliert zu behandelnden Fragen. Was ist der tiefere Sinn dieser beiden Arten des Seins? Aus welchem Grund gehören überhaupt beide zum Sein? Worin besteht der Sinn des Seins, wenn es zwei voneinander vollkommen getrennte Seinsregionen umfasst?³² — Die Feststellung, zu der er bei der Ausarbeitung des Werkes unablässig zurückkehrt und die er auf immer neuen Niveaus und in immer anderen Kontexten untersucht, lautet: Der Seinsbegriff verfügt über die Eigenschaft, in zwei nicht miteinander kommunizierende Regionen zu zerfallen.³³ „Wenn es unmöglich ist, vom Begriff des An-sich-seins zu dem des Für-sich-seins überzugehen und sie in einer gemeinsamen Gattung zu vereinigen“, lautet mehrere hundert Seiten später eine der wesentlichen Schlussfolgerungen des Werkes, „so deshalb, weil der *faktische Übergang* vom einen zum andern und ihre Vereinigung nicht vollzogen werden kann.“³⁴ Dass Seinsphänomen und Sein des Phänomens nicht zusammenfallen, schafft also die Grundlage für die Sichtweise der Sartre'schen phänomenologischen Ontologie, führt zum Begriff des An-sich-Seins und des Für-sich-Seins und zu den im Hinblick auf das Verhältnis dieser beiden bestehenden späteren Schwierigkeiten. Heideggers spezifisch hermeneutischer Ausgangspunkt, seine vom neuzeitlichen (cartesianisch-husserlianischen) Bewusstseinsbegriff her geübte Kritik und die Eliminierung der Dimension des Bewusstseins retten ihn unter gleichzeitigem Rekurs auf das Prinzip der Geschichtlichkeit

³⁰ EN S. 29 (S. 30); SN S. 38.

³¹ Vgl. *ibid.*, S. 30 (S. 30f).

³² Vgl. *ibid.*, S. 33 (S. 34).

³³ Vgl. *ibid.*, S. 30 und später z. B. S. 665, 669, 671 (S. 31, 711, 715, 717).

³⁴ *Ibid.*, S. 671 (S. 717); SN S. 1064f.

und der Destruktion aus diesen begrifflichen Schwierigkeiten, verursachen zugleich andere Schwierigkeiten und führen zum Vorwurf der Sartre'schen Kritik bezüglich des latenten Dogmatismus seiner Vorgehensweise. Diesen Vorwurf formuliert Heidegger auf seine Weise ebenfalls, er ist gerichtet gegen die Art von Denken, die in der Neuzeit die Philosophie auf die Untersuchung der Bewusstseinsregionen beschränkt und infolgedessen die Phänomenologie in erster Linie als Bewusstseinsphänomenologie verstanden und ausgearbeitet hat.

Dass Heidegger nicht vom *cogito* ausgeht, ist auch Sartre vollkommen bewusst³⁵, und ebenso, dass ein Ausgehen vom *cogito* gegebenenfalls einige Nachteile mit sich bringt; insbesondere und vor allem, dass es gerade das bietet, was von ihm verlangt wird, mit anderen Worten, dass es seinen Befunden sofort substantiellen Charakter verleiht. Descartes sei vom „ich zweifle, ich denke“ ausgehend „dem Irrtum des Substantialismus [il est tombé dans l'erreur substantialiste]“ verfallen³⁶ — lautet Sartres grundlegender Einwand, und dieser Einwand stützt sich voll und ganz auf die Lehren von Husserls Descartes-Kritik.

Was den Hintergrund von Sartres Einwand des „substantiellen Irrtums“ angeht, kann es nützlich sein, Husserls folgende Erwägungen in Erinnerung zu rufen. „Ich gewinne mich nicht etwa als ein Stück der Welt“, lautet Husserls grundlegende Descartes-Kritik, „da ich doch universal die Welt außer Geltung gesetzt hatte, nicht als den vereinzelt Menschen Ich“; so „darf es auch keineswegs als selbstverständlich gelten“, wie es für Descartes wohl gewesen sein dürfte, „als ob wir in unserem apodiktisch reinen Ego ein kleines Endchen der Welt gerettet hätten, als das für das philosophierende Ich einzig Unfragliche von der Welt, und daß es nun darauf ankomme, durch recht geleitete Schlußfolgerungen nach den dem Ego eingeborenen Prinzipien die übrige Welt hinzuzuerschließen“.³⁷

³⁵ Vgl. beispielsweise *ibid.*, S. 109, 284 (S. 115, 301).

³⁶ *Ibid.*, S. 109 (S. 115); SN S. 163.

³⁷ E. Husserl: „Pariser Vorträge“, in: ders.: *Hua*, Band 1, Nijhoff: den Haag, 1950, S. 8f. „Leider so geht es bei Descartes“, fährt Husserl fort, „mit der unscheinbaren, aber verhängnisvollen Wendung, die das Ego zur *substantia cogitans* [...] macht [...] kurzum der Wendung, durch die er zum Vater des widersin-

Im Vergleich zu Descartes sei Husserl schon vorsichtiger gewesen und habe auf der Ebene der funktionalen Beschreibung innegehalten, fährt Sartre fort; gerade deshalb sei er danach gleichsam ins andere Extrem verfallen: er habe sich sozusagen ins *cogito* eingeschlossen. Heidegger habe diese Art „Phänomenismus“ vermeiden wollen, aber dies habe für ihn — mit umgekehrtem Vorzeichen — zur Folge gehabt, dass er „sich unmittelbar der existentiellen Analyse zu[wandte], ohne den Weg über das Cogito zu gehen“ („aborde directement l’analytique existentielle sans passer par le cogito“).³⁸ „Heidegger ist so sehr davon überzeugt, daß das ›Ich denke‹ Husserls nur eine faszinierende und klebrige Lerchenfalle ist“, wiederholt er wenig später, „daß er in seiner Beschreibung des Daseins den Rekurs auf das Bewußtsein völlig vermieden hat“ („Heidegger est tellement persuadé que le Je pense de Husserl est un piège aux alouettes fascinant et englant, qu’il a totale-

nigen transzendentalen Realismus geworden ist. [...] Darin hat Descartes gefehlt, und so kommt es, daß er vor der größten aller Entdeckungen steht, sie in gewisser Weise schon gemacht hat, und doch ihren eigentlichen Sinn nicht erfaßt, den Sinn der transzendentalen Subjektivität, und so das Eingangstor nicht überschreitet, das in die echte transzendente Philosophie hineinleitet.“ (Ebd., S. 9f) Es lohnt noch anzumerken, dass schon Kant diesen Schritt Descartes’ für seinen Teil revidiert hat, insofern man für ihn durch das Ich der Apperzeption, das „ich denke“ — „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“ (*Kritik der reinen Vernunft*, B131) — noch keinerlei Ich-Substanz oder *res cogitans* erkennt (s. ebd. B159: „Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst“); vgl. noch B404ff bzw. das gesamte Paralogismus-Kapitel.

³⁸ EN S. 109 (S. 115); SN S. 163f. Kritische Bemerkungen ähnlich wie bei Sartre und dergestalt ein Anschluss an ihn ist erkennbar in der Art und Weise, wie sich später Ricoeur vom sozusagen „kurzen“ (Heideggerschen) Weg der Hermeneutik distanziert und einen „langen“ Weg wählt, indem er zur Begründung der Hermeneutik in der menschlichen Existenz (anders als bei Heidegger) eine semantische, d.h. reflexive Dimension einführt, die — ähnlich wie bei Sartre — ein ebenfalls, im Vergleich zu Sartre freilich uninterpretiertes, Durchgehen durch das *cogito* bedeutet. „Erst die Reflexion kann“, so schreibt er, „indem sie sich als Reflexion selbst aufhebt, zu den ontologischen Wurzeln des Verstehens zurückführen“; „Die Zwischenstufe in Richtung auf die Existenz ist die Reflexion, die das Verstehen der Zeichen mit dem Selbstverständnis verknüpft“; dass das [...] *cogito* [...] eine ebenso nichtige wie unüberwindbare Wahrheit ist“ (S. P. Ricoeur: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, Kösel-Verlag, München 1973, S. 14ff; Zitate: S. 21, 27, 28).

ment évité le recours à la conscience dans sa description du Dasein“).³⁹ Wenn wir jedoch dem *Dasein* zu Beginn die Dimension des Bewusstseins nehmen, lautet Sartres als Einwand gemeinte Bemerkung, wird es niemals fähig sein, sie zurückzugewinnen: in der Tat, was wäre das von Heidegger umrissene (Sich-)Verstehen ohne das Bewusstsein dieses Verstehens?⁴⁰ „Das Verstehen hat nur Sinn“, formuliert Sartre, „wenn es Bewusstsein von Verstehen ist“.⁴¹ Oder mit einer späteren Formulierung: „Was ist denn Verstehen, wenn nicht Bewußtsein davon haben, dass man verstanden hat?“⁴² Dergestalt also, lautet seine Schlussfolgerung, müssen wir vom *cogito* ausgehen, das uns überall hinführen kann, vorausgesetzt natürlich, dass wir uns nicht in ihm einschließen, sondern aus ihm herausfinden.⁴³

Für Sartre stellt es also — bei Berücksichtigung der ange deuteten Einschränkungen — einen Vorteil dar, vom *cogito* auszugehen, einen unverzichtbaren methodischen Schritt, eine Errungenschaft, die für die kritische Einstellung der neuzeitlichen Philosophie charakteristisch ist, und er kritisiert Heidegger, weil dieser es versäumt, es unterlässt — oder es nur stillschweigend und heimlich vollzieht.⁴⁴ Für Heidegger ist dieser

³⁹ *Ibid.*, S. 121 (S. 128); SN S. 182.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 109f (S. 116): „Mais que serait une compréhension qui, en soi-même, ne serait pas conscience (d')être compréhension?“. Vgl. SN S. 164. Siehe hierzu M. Frank: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986 (es 1377, NF 377), S. 22. Der Sinn von Sartres Bemerkung bestehe darin, schreibt Frank, dass das Dasein, dem anfänglich die Dimension des Bewusstseins genommen ist, diese Dimension später nur um den Preis eines Zirkels zurückgewinnen kann. Diese Bemerkung leugnet nicht, dass das Ich einen verstehenden Bezug auf sich enthält, sie leugnet nur, dass dieser Bezug der vorausgehenden Bekanntheit des Ich mit sich selbst vorausgeht.

⁴¹ *Ibid.*, S. 121 (S. 127): „La compréhension n'a de sens que si elle est conscience de compréhension.“ Vgl. SN S. 182.

⁴² *Ibid.*, S. 619 (S. 662): „Qu'est-ce que comprendre, en effet, sinon avoir conscience qu'on a compris?“ Vgl. SN S. 984.

⁴³ *Ibid.*, S. 110 (S. 116: „à condition d'en sortir“).

⁴⁴ Vgl. *ibid.*, S. 53 (S. 54). Sartres Einwand zufolge bergen die positiven Termini, mit denen Heidegger das *Dasein* beschreibt, implizite Negationen in sich, gehen aus impliziten Negationen hervor, die seine Beschreibung zugleich systematisch zu verheimlichen versucht. S. hierzu Fell, a.a.O., S. 71. — Sartres Einwand lässt sich so zusammenfassen, dass sich Heideggers hermeneutische Beschreibung von der Dimension des Bewusstseins zu befreien

Ausgangspunkt von Nachteil und spiegelt eine neuzeitliche Befangenheit — zeigt eine eigentümliche Verirrung der Phänomenologie in der Neuzeit⁴⁵ —, und so geht er vom vorontologischen Seinsverstehen aus — dies ist ein charakteristischer Unterschied, der sich am Ausgangspunkt der beiden phänomenologischen Ontologien zeigt. Sartres Einwänden gegen Heidegger können wir jedoch noch einen hinzufügen. Das Phänomen, so bemerkt Sartre gleich am Anfang des Werkes, fordert seinem Wesen nach jemanden, *dem* es erscheint⁴⁶ — eine Dimension, die Heideggers Begriff des „Sichzeigens“ auffällig fehlt und die nur an einem einigermaßen untergeordneten Platz auftaucht, als er die *Vorhandenheit* bzw. die *Ontologie des Vorhandenen* skizziert. Nämlich in dem Sinn, dass die Ontologie der Dinge selbst als Korrelat ein auf irgendeine Weise — in

versucht, dieser Versuch jedoch nicht zu dem gewünschten Ergebnis führt: hinter dem Verstehen wirkt weiterhin stillschweigend das (nicht eingestandene, verdrängte) Wissen—Bewusstheit—Bewusstsein; das Verstehen lebt kurz gesagt von der verschwommen gemachten und verheimlichten Inanspruchnahme des *cogito* — aber es lebt davon und könnte ohne sie nicht auskommen. S. ebenfalls in ähnlichem Sinn Thomas W. Busch: *The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990, S. 38f. Die detailliertere Untersuchung des Einwands würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Dennoch möchte ich darauf hinweisen, dass beim jungen Heidegger etwas rekonstruierbar ist, das man „hermeneutisches *cogito*“ nennen kann, s. hierzu meinen Aufsatz „Heideggers Stellung zum Skeptizismus in ›Sein und Zeit‹ und in den frühen Vorlesungen“, in: *Siebzig Jahre „Sein und Zeit“*. *Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997* (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 3), hrsg. Helmuth Vetter. Frankfurt/Main — Berlin — New York: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1999, S. 45-74.

⁴⁵ Von Heidegger her kann gesagt werden: Sartre verdinglicht das Phänomen, dem er ihm ein eigenes Sein zuordnet — „Aber in dem Moment wende ich die Augen von dem Phänomen-Tisch ab, um sie auf das Phänomen-Sein zu richten“, schreibt Sartre beispielsweise (EN S. 15; SN S. 16), und als Ergebnis dieser Verdinglichung erhält man zugleich den Begriff des Bewusstseins. Auf diese Weise wäre Heideggers Kritik am Bewusstseinsbegriff von Descartes und Husserl (und allgemein der neuzeitlichen Philosophie) der Sache nach mit Bezug auf Sartre wiederholbar. Das Bewusstsein als Region entsteht gerade durch die erwähnte Verdinglichung, und Sartre folgt hier (von Heidegger her gesehen) der Einstellung der neuzeitlichen Philosophie.

⁴⁶ *Ibid.*, S. 12 (S. 12).

unserem Fall: theoretisch — eingestelltes Subjekt voraussetzt.⁴⁷ Bei der Behandlung des — im phänomenologischen Sinne verstandenen — Phänomens jedoch wird dieser Aspekt bei Heidegger charakteristischerweise nicht erwähnt. Sehen wir uns jetzt die Entwicklungen von Heideggers Seite an.

Sartres plausibel erscheinende Frage lautete: hat das Phänomen als solches — das Phänomen, in dem das Sein erscheint —, hat dieses Phänomen selbst etwa kein Sein? Heideggers Antwort auf diese Frage ist neutral, genauer gesagt: Er schafft eine begriffliche Umgebung, in der diese Frage sich als Frage nicht stellt. Heideggers Bestimmung des Phänomens lautet: „das, was sich zeigt, das Sichzeigende“, „das Sich-an-ihm selbst zeigende“, und die Definition der Phänomenologie beginnt ähnlich: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“.⁴⁸ „Das, was sich zeigt“: löst man das *das-was* auf — und es wären natürlich weitere Untersuchungen nötig um zu klären, ob man es wirklich auflösen muss⁴⁹ —, dann kann das eigentlich nichts anderes ergeben als „das Seiende“, vorausgesetzt, auch das Phänomen ist etwas, also etwas *Seiendes*. Heidegger unterscheidet zwar das Phänomen vom „Schein“ bzw. von der „Erscheinung“, die das Krite-

⁴⁷Zur *Ontologie des Vorhandenen* s. z. B. SZ §§ 27, 58, 64 = S. 129, 286, 320. Zur Korrelation der Einstellung z. B. SZ §§ 16, 69b = S. 73ff, 361f. In den Vorlesungen vgl. z. B. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Heidegger: *Gesamtausgabe* (im Weiteren zitiert als GA), Bd. 20, S. 212. In der Kritik von Descartes' Auffassung der *res extensa* taucht dieser kritische Aspekt bei Heidegger mit Nachdruck auf: Es muss ein Seiendes geben, *für das* „Härte“, „Widerstand“ als solche zugänglich sind (SZ §§ 21, 19 = S. 97, 91; im Zusammenhang mit Dilthey SZ § 43b = S. 210).

⁴⁸ SZ §§ 7a, 7c = S. 28, 34.

⁴⁹ Wenn ich sage: „Gib mir das, was auf dem Tisch liegt“, kann man zurückfragen: „Das was? Den Kugelschreiber, den Bleistift, die Brille?“ Es scheint, als verberge sich hinter dem (Demonstrativ-) Pronomen immer irgendein Seiendes, und so ist „das, was“ bei genauerem Besehen nichts anderes als „dasjenige etwas, das“. Weitere Beispiele: „Das, von dem du sprichst“ = „die Sache, von der du sprichst“; „das, wovon du ausgehst, ist falsch“ = „die Annahme, von der du ausgehst ...“; „das, was mein Herz bedrückt“ = „Die Sorge (das Problem, die Last, der Kummer), die ...“; „das, dem du frönst“ = „das Vergnügen, dem ...“; „Ich habe ihm das gegeben, was du eingepackt hast“ = „Ich habe ihm das Buch (Geschenk, Gebäck) gegeben, das du eingepackt hast“ usw.

rium des Sichzeigens nicht erfüllen⁵⁰, er vermeidet es jedoch systematisch, das Phänomen selbst als Seiendes zu bestimmen. Er erläutert, die Phänomenologie klinge aus der Perspektive der Wortbildung genauso wie die *Theologie*, *Biologie*, *Soziologie*, die bedeuten: Wissenschaft von Gott, vom Leben, von der Gesellschaft. In diesem Sinn wäre die Phänomenologie als „Wissenschaft von den Phänomenen“ zu bezeichnen.⁵¹ Doch nichts sei irriger als diese Annahme. Die Phänomenologie ist für Heidegger in erster Linie ein „Methodenbegriff“,⁵² sie bezieht sich nicht auf den Gegenstand der diesbezüglichen Forschungen oder auf einen gegenständlichen Charakter von ihnen, sondern auf das *Wie*⁵³ des Sehenlassens, des Zeigens; das Phänomen als Sichzeigen ist nichts anderes als „ausgezeichnete Begegnisart von etwas“.⁵⁴

Heidegger interpretiert das Phänomen — im Sinn der griechischen Philosophie — als etwas, das „sich selbst zeigt“, und den Logos als eine Rede, die das Ding, von dem die Rede ist, sehen lässt, und zwar ausgehend von dem, worum es in der Rede geht. Phänomen und Logos verweisen in diesem Sinne beinahe aufeinander, und dann bedeutet Phänomenologie: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“.⁵⁵ (Aber wem zeigt sich das Phänomen, und wer ist es, der irgendetwas sehen lässt?, können wir im Sinn Sartres fragen.) Diese Bezeichnung bezieht sich streng genommen nur auf das Wie des Sehenlassens und hat Verbotcharakter. Hat denn aber die Phänomenologie einen eigenen *Gegenstand*? Was ist es, was vorrangig sehen gelassen werden muss? — Offenbar, was sich vorrangig *nicht* selbst zeigt bzw. im Vergleich zu dem, was sich zeigt, verborgen bleibt, und dennoch zugleich etwas ist, das zu dem gehört, das sich zeigt, das geradezu dessen *Sinn* und *Grundlage* bildet. Was aber charakteristischerweise verborgen bleibt, ist nicht dieses oder jenes

⁵⁰ S. SZ § 7a.

⁵¹ *Ibid.*, § 7 = S. 28; vgl. ebd., S. 31, 34f. S. ferner GA 20, S. 110.

⁵² *Ibid.*, § 7 = S. 27.

⁵³ Vgl. *ibid.*, § 7 = S. 27, 34f.; GA 20, S. 117f; *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, S. 74f.

⁵⁴ *Ibid.*, § 7 = S. 31; vgl. GA 20, S. 118.

⁵⁵ *Ibid.*, § 7 = S. 34. Zum Folgenden s. ebd.

Seiende — sagt Heidegger —, sondern geradezu das Sein des Seienden.

In diesem Sinne verweist also die Phänomenologie aus Heideggers Perspektive auf die Ontologie. Für ihn ist die Phänomenologie die Weise, wie man zum Gegenstand der Ontologie kommt: wenn das Sein ans Licht gebracht werden kann, dann nur phänomenologisch. Ontologie ist — wenn überhaupt — nur als Phänomenologie möglich.⁵⁶ Ontologie und Phänomenologie: beide bezeichnen die Philosophie, die eine nach ihrem Gegenstand, die andere nach ihrer Methode. Die Philosophie ist also — wie Heidegger auf der Grundlage der obigen Überlegungen letzten Endes definiert — universale phänomenologische Ontologie, die von der existenziellen Analytik als Hermeneutik des Daseins ausgeht und hierher auch zurückkehrt.⁵⁷

III

Bislang habe ich versucht, die Phänomenologie-Interpretation der beiden Denker, genauer gesagt: ihre in ontologische Richtung weisende, von einem ontologischen Ziel aus in Anspruch genommene Phänomenologie-Interpretation in einigen Zügen zu rekonstruieren, und bin darüber hinweggegangen — indem ich es sozusagen stillschweigend als selbstverständlich angenommen habe —, wie sie Beschaffenheit und Aufgabe der Ontologie vorgängig verstehen. Die Beschaffenheit und Aufgabe dessen also, dem sie gerade phänomenologisch — ausgehend von den so und so verstandenen Lehren der

⁵⁶ Anders ausgedrückt: Ontologie ist, wenn sie nicht „dogmatisch“ bleiben will, nur als Phänomenologie möglich. „Dogmatisch“ bedeutet hier: Wenn die Ontologie nicht von etwas reden will, was „hinter“ den (erscheinenden) Dingen ist, was man nicht sehen lassen kann, was nicht als anschaulich Aufweisbares zugänglich ist — und eine solche Rede würde notwendigerweise „dogmatisch“, also unbegründet, unkontrolliert und unkontrollierbar bleiben —, dann ist die Ontologie mit wissenschaftlicher Gründlichkeit — also kritisch — nur als Phänomenologie möglich. Freilich als eine Phänomenologie, deren Phänomenbegriff (im Voraus) im Sinn des Selbstzeigens umgestellt (bzw. „aktualisiert“ im Sinne des heute gebräuchlichen „to upgrade“) wurde, die wir so verstehen bzw. interpretieren.

⁵⁷ Vgl. SZ § 7.

Phänomenologie durch eine so und so verstandene Phänomenologie — Genüge zu tun hoffen.

Was nun aber die Ontologie sei, ist mindestens ebensowenig selbstverständlich oder von Anbeginn festgelegt und ausgemacht wie das, was die Phänomenologie ist, und daher wäre es nicht recht, wortlos darüber hinwegzugehen. Vor allem, wenn wir zwei Fundierungen der phänomenologischen Ontologie nachspüren wollen, ist es notwendig, wenigstens kurz das (von der Phänomenologie möglichst unabhängige) Ontologie-Verständnis der beiden Denker zu berücksichtigen.⁵⁸

Es bedeutet eine Schwierigkeit, dass keiner der beiden Philosophen seinen Ontologiebegriff selbstständig thematisiert. Sartre scheint auf einen traditionellen Ontologiebegriff zurückzugreifen, den er gelegentlich mit der Metaphysik in Verbindung bringt — hierauf komme ich weiter unten zurück —; bei Heidegger müssen gleich zu Beginn folgende Fragen gestellt werden: Wie verhält sich die Seinsfrage zur Ontologie bzw. zur Fundamentalontologie und wie diese letztere zur existenziellen Analytik? Was versteht er unter der einen und unter der anderen? Weil sich außerdem Heideggers Ontologie nicht nur als phänomenologische, sondern auch als hermeneutische Ontologie versteht, wären in diesem Zusammenhang mindestens drei miteinander verwobene Fragenbereiche zu untersuchen: außer dem — oben bereits in mancher Hinsicht thematisierten — Verhältnis von Phänomenologie und Ontologie auch die Beziehung von Phänomenologie und Hermeneutik sowie die von Hermeneutik und Ontologie. Mehr noch, bei genauerem Hinsehen verdoppelt sich das dreifache Beziehungssystem, denn innerhalb jedes dieser der drei Verhältnispaare sind zweifache Bewegungen zu beobachten: zum einen von A nach B, zum anderen von B nach A. Wenn beispielsweise die Ontologie nur als Phänomenologie möglich ist, dann wird umgekehrt mit etwas Überlegung einsichtig, dass die Phänomenologie von sich aus auf die Ontologie verweist. Nach seinem Phänomenologiebegriff nimmt das Phänomen als sich-Zeigendes ebenso das

⁵⁸ Im Rückgriff auf Heideggers Begriff des „vorontologischen Seinsverstehens“ lässt sich sagen: Was wir jetzt untersuchen, ist das „vorontologische Ontologieverständnis“ bei beiden Denkern.

Sein des Seienden ins Visier, deshalb ist die Phänomenologie „sachlich“ eine auf das Sein des Seienden orientierte Wissenschaft: Ontologie⁵⁹, dadurch wird aber die Frage nach dem Sinn des Seins — wie Heidegger in seinen Vorlesungen betont — eine „phänomenologische Grundfrage“ und nicht einfach eine der Ontologie.⁶⁰ Mit einem Wort, beide Disziplinen bewegen sich in Richtung der jeweils anderen, verweisen auf sie oder enthalten die andere — als logische Verlängerung, Erweiterung ihrer selbst oder geradezu als ihren Endpunkt — in sich. Dieselbe zweifache Bewegung auf die jeweils andere Seite zu lässt sich auch innerhalb der anderen beiden Verhältnisaare zeigen⁶¹.

Die ontologische Orientierung der Phänomenologie ist bei Sartre ebenso präsent, und vielleicht wird es nicht unnütz sein, wenn wir noch ein wenig bei der Auseinandersetzung der Methoden verweilen, mit denen die beiden Denker die Phänomenologie und die Ontologie aufeinander beziehen. — Aus der zusammenfassenden Bestandsaufnahme der Lehren der Phänomenologie zieht Sartre auf den ersten Seiten seines Werkes die wichtige Schlussfolgerung, dass die Unterscheidung zwischen Sein und Erscheinung in der Philosophie keine Existenzberechtigung mehr habe. Wir glauben nicht mehr an irgendein „Sein hinter der Erscheinung“, schreibt er, das Wesen der Erscheinung sei ein Erscheinen, das dem Sein nicht entgegensteht, ganz im Gegenteil: das dessen Maßstab ist.⁶² Das Sein des Sei-

⁵⁹ Vgl. SZ § 7 = S. 35, 37.

⁶⁰ GA 20, S. 124; vgl. ebd., S. 186.

⁶¹ Zum wechselseitigen Verhältnis von Hermeneutik und Ontologie s. meinen Aufsatz „Hermeneutika és problémátörténet — avagy létezik-e »a« hermeneutika?“ [Hermeneutik und Problemgeschichte — oder: Gibt es *die* Hermeneutik?] (István M. Fehér: *Hermeneutikai tanulmányok. I.* [Hermeneutische Aufsätze]. Budapest: L'Harmattan, 2001, S. 49-98, insbesondere S. 60ff und 66ff. Eine leicht gekürzte deutsche Fassung siehe: István M. Fehér: „Gibt es *die* Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerscher Prägung“. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, hrsg. G. Figal, E. Rudolph, Stuttgart: Metzler Verlag, Jg. V, 1996, Heft 2, S. 236-259). S. hierzu außerdem oben Anmerkung 28. S. noch István M. Fehér: „Hermeneutics and Ontology“, in: *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, hrsg. Niall Keane und Chris Lawn, Oxford: Wiley-Blackwell (im Erscheinen).

⁶² EN S. 11f (S. 11f).

enden besteht genau darin, dass es erscheint. Das Phänomen verweist — anders als die Kantische *Erscheinung* — nicht auf etwas anderes hinter ihm selbst: Es zeigt auf absolute Weise sich selbst. Die Erscheinung verbirgt das Wesen nicht, sie offenbart es eher — ja, sie selbst ist das Wesen. Am Leitfaden des phänomenologisch radikal verstandenen Phänomenbegriffs wird die Phänomenologie von selbst zur Ontologie, wendet sich in eine Ontologie.

Dass die Ontologie und die Phänomenologie einander anziehen, sich einander zuwenden, aufeinander verweisen, hat Heidegger in seinen Universitätsvorlesungen der zwanziger Jahre viele Male formuliert. Eine charakteristische Stelle aus dem berühmten Kurs von 1923 klingt so: „Sollte es sich nun herausstellen, daß es zum *Seins*charakter *des Seins*, das Gegenstand der Philosophie ist, gehört: *zu sein* in der Weise des *Sich-verdeckens* und *Sich-verschleierns* — und zwar nicht akzesorisch, sondern seinem *Seins*charakter nach —, dann wird es eigentlich ernst mit der Kategorie Phänomen“.⁶³ In Heideggers Formulierung taucht interessanterweise eine grundlegende Einsicht seiner zweiten Denkperiode auf, der Zusammenhang von Sein und Sich-Verdecken, und doch gelangt er hier nicht dazu, diese Schlussfolgerung zu ziehen, ganz im Gegenteil: eben im Hinblick auf die beschriebene Tatsachenlage (das Sich-Entziehen des Seins) hofft er, das Sein gerade mit Hilfe des phänomenologisch radikalisierten Phänomenbegriffs aufzudecken. Auf diese Weise bleibt vorerst vollkommen unbestimmt und also offen, was das Ergebnis dieser phänomenologischen Aufdeckung sein wird, in welchem Sinn der phänomenologisch radikalisierte Phänomenbegriff das Sein aufdecken wird. 1923 beendet Heidegger seinen Satz also so: „[...] dann wird es eigentlich ernst mit der Kategorie Phänomen“; während der späte Heidegger diese Behauptung ungefähr folgendermaßen hätte fortsetzen, konkretisieren und beenden können: „und dadurch erfährt das Denken das Sein gerade in seinem Entzug und seiner Selbstverweigerung“. Es bedarf der Phänomenologie — gerade das ist das Wesen und der Sinn der Phänomenologie; sozusagen ihre Mission oder Berufung —, um das(jenige) sehen zu lassen,

⁶³ GA 63, S. 76 (Hervorh. im Original).

was nicht unmittelbar sichtbar ist, was sich selbst nicht zeigt, sondern sich verbirgt und im Dunkeln bleibt; und die Phänomenologie sollte sich dafür auf ihre Weise, in einem ganz besonderem Sinne in höchstem Maße tatsächlich als fähig erweisen — als fähig, das Dunkel sehen zu lassen. Aber wie? Wie sich herausstellt: gerade nur als Dunkel; das Sich-Verbergende als etwas, das sich selbst verbirgt, d. h. das sich selbst Verbergende in seinem Selbstverbergen, als etwas, das sich — und wie es sich — dem Zeigen verweigert und sich entzieht. Durch die Phänomenologie glaubte Heidegger das Sein als Sich-Verbergendes erhellen, sichtbar machen, aus dem Dunkel hervorziehen zu können, und in dem oben beschriebenen eigentümlichen Sinn gelang ihm das letztendlich auch: Das Denken, das sich aus dem Seinsvergessen heraushebt und ans Sein erinnert, erfährt das Sein als etwas Ausbleibendes, sich Zurückziehendes, Vergessenes, aber — es *erfährt* es. Es postuliert es also nicht dogmatisch. Daher ist es absolut konsequent, dass der allererste, vorrangige und eigentliche Gegenstand des sich aus dem Vergessen erhebenden Erinnerns nichts anderes als das Vergessen selbst ist — und wenn wir alles Dogmatische vermeiden möchten, kann das auch nicht anders sein.

Wir können hier vom überaus kritischen Anschluss der in ontologische Richtung radikalisierten Phänomenologie an die Betrachtungsweise der neuzeitlichen Philosophie sprechen. Heidegger ist nämlich auf seine Weise mit dem Descartes'schen Prinzip des „clare et distincte“ sehr einverstanden, er weitet es sogar aus und radikalisiert es. „Sauber und unterschieden“ müssen wir nämlich sehen, um angemessen wahrnehmen zu können, was sich selbst *nicht* zeigt, das Dunkel und das Unbegreifliche; und dazu brauchen wir eine Helligkeit, die einen höheren Grad hat als die cartesianische, jedenfalls aber von anderer Art ist. Heideggers diesbezüglichen Standpunkt zeigt recht gut folgende Stelle: „Das Unerklärbare *hat* nur der wirklich, der ganz im Klaren steht; nicht aber der Wirrkopf [...]“.⁶⁴ In diese Rich-

⁶⁴ Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Hg. H. Feick, Tübingen: Niemeyer, 1971, S. 65 (Hervorh. I.M.F.) Siehe noch folgende Bemerkungen: „Aber diese Anrufung des Irrationalen bleibt immer eine feige Flucht, solange nicht das Zurückweichen bedingt und gefordert ist durch das wirkliche Nichtmehrdurchkommen auf dem Wege des

tung weist auch der in dieser Hinsicht charakteristische Begriff der *Überhellung*, den Heidegger in seiner frühen Aristoteles-Einführung, dem sogenannten Natorp-Bericht, verwendet. Heidegger spricht hier davon, die hermeneutische Interpretation müsse „ihren thematischen Gegenstand [...] *überhellen*. Er wird erst angemessen bestimmbar, wenn es gelingt, ihn [...] zu scharf zu sehen und so *durch Zurücknahme der Überhellung* auf eine möglichst gegenstandsangemessene Ausgrenzung zurückzukommen. Ein immer nur im *Halbdunkel* gesehener Gegenstand“, fügt er hinzu, und diese Konkretisierung ist für uns hier sehr wichtig, „wird erst *im Durchgang durch eine Überhellung* gerade in seiner *halbdunkelen* Gegebenheit faßbar“. ⁶⁵ Bezeichnend ist an dieser Stelle auch, dass Heidegger gerade hier nachdrücklich davor warnt, zu glauben: wohin wir durch dieses „Überhellen“ gelangen, wäre schon deswegen zugleich etwas „Objektives“, etwas (in übergeschichtlichem Sinn genommen) „an sich“ — während Descartes, so scheint es, sehr viel eher dazu neigte, aus der Sicherheit, der Einsicht des „*clare et distincte*“ eine Brücke zur Wahrheit, in Richtung einer Substanz oder eines „An-sich“ zu schlagen.

Sartre konnte dieses Heidegger-Manuskript nicht kennen, denn es wurde erst Ende der achtziger Jahre gefunden und herausgegeben. Dass ihm aber das mit dem Begriff des „Überhellens“ skizzierte methodische Verfahren nicht fremd oder unbekannt gewesen sein dürfte, zeigt sehr gut ein Begriff, der ohne

Begriffs; erst auf Grund der höchsten Anstrengung des Begriffes und des Fragens bekommt das Eingeständnis des Nichtwissens sein Recht“ (ebd. S. 70); „Allein es kann sehr wohl etwas unbegreiflich [...] sein, es braucht gleichwohl nicht eine begriffliche Fassung von sich auszuschließen. Im Gegenteil: wenn die Unbegreiflichkeit als solche gerade in der rechten Weise enthüllt sein soll, dann geschieht das nur auf dem Wege der angemessenen und d. h. zugleich an ihre Grenze stoßenden begrifflichen Auslegung. Sonst bleibt die Unbegreiflichkeit gewissermaßen stumm.“ („Phänomenologie und Theologie“, GA 9, S. 62).

⁶⁵ Heidegger: „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“, hrsg. H.-U. Lessing, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6, 1989, S. 252 (neuerdings s. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät [1922]*, hrsg. G. Neumann, Stuttgart: Reclam, 2002, S. 39f = GA 62, S. 372). (Hervorh. I.M.F.)

dieses methodische Verfahren kaum entstanden wäre und der im Hauptwerk seiner zweiten Periode, in der *Kritik der dialektischen Vernunft*, auftaucht: der spannungsvolle, produktiv widersprüchliche Begriff „schimmernde Opazität“ [opacité fulgurante].⁶⁶ Die kurze Bemerkung möge noch gestattet sein, dass im Hauptwerk von Sartres zweiter Periode — wie schon der Titel zeigt — zwar die Dialektik im Mittelpunkt seiner philosophischen Bemühungen steht und es scheinen kann, als hätte Sartre damit die philosophische Sichtweise seiner ersten Periode hinter sich gelassen bzw. wäre über sie hinausgegangen (obwohl die Begriffspaare der Hegelschen Dialektik auch in *Das Sein und das Nichts* maßgeblich präsent sind); aber in welchem Maße sich das nicht so verhält und welche eine grundlegende Rolle die Phänomenologie in seinem Denken auch weiterhin spielt — nämlich jetzt gerade in der Dialektik, in der Begründung der dialektischen Vernunft —, wird vor allem daraus ersichtlich, wie Sartre in Diskussion und betonter Gegenüberstellung mit den herrschenden zeitgenössischen Richtungen von der *individuellen Erfahrung* (der Erfahrung der individuellen Praxis) ausgeht und von hier die Richtung zur historischen Dialektik einschlägt. Wenn es so etwas wie eine historische Dialektik gibt, so lässt sich das Wesentliche seines Unterfangens zusammenfassen, dann lässt sie sich nur aus der mit phänomenologisch-hermeneutisch zugänglich gemachten erlebten individuellen Erfahrung (*le vécu*) entfalten.⁶⁷ — An diesem

⁶⁶ Sartre: *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Questions de méthode*, I. *Théorie des ensembles pratiques*, Paris: Gallimard, 1960 (im Weiteren zitiert als: CRD I), S. 573. Siehe noch den ähnlich — cartesianisch anticartesianischen — Begriff der „Evidenzen ohne Transluzidität“ [évidences sans translucidité] (ebd., S. 432). Über diesen Begriff Sartres lässt sich dasselbe sagen, was Gadamer über Heideggers Begriff der „Hermeneutik der Faktizität“ anmerkt: „die Parole, die der junge Heidegger verkündete, [war] paradox genug [...] wie ein *hölzernes Eisen*. Denn Faktizität meint gerade den unverrückbaren Widerstand, den das Faktische allem Begreifen und Verstehen entgegensetzt, und in der besonderen Wendung, die Heidegger dem Begriff Faktizität gab, meinte Faktizität eine Grundbestimmung des menschlichen Daseins“. (Gadamer: *Gesammelte Werke*, Band 3, S. 218 [Hervorh. I.M.F.]; vgl. noch ebd., S. 422)

⁶⁷ Vgl. Sartre: „Fragen der Methode“, Rowohlt, Reinbek 1999. „Die Dialektische Erkenntnis des Menschen fordert nach Hegel und Marx eine neue Rationalität. Angesichts der Tatsache, daß man es unterlassen hat, diese Rationali-

Punkt können wir sagen: Der Heideggersche Begriff der Sichbarmachung des im Halbdunkel gesehenen Gegenstandes durch Überhellung und der Sartresche Begriff (der Wahrnehmung) der schimmernden Opazität zeigen eine auffallende methodische Ähnlichkeit: Beide bilden einen organischen Teil und ein unterschiedenes Merkmal des Begriffs der Phänomenologie (*und* der phänomenologischen Ontologie) der beiden Denker.

Sartres Begriff der „schimmernden Opazität“ weckt nicht nur Reminiszenzen an Heidegger, er findet bei diesem auch ein beinahe wörtliches Vorbild. In der zweiten, 1949 erschienenen Ausgabe seiner als Vorlesung 1930 mehrfach gehaltenen, im Druck zuerst 1943 erschienenen Schrift über das „Wesen der Wahrheit“ steht zu lesen, der Grundzug des Seins sei ein „lichtendes Bergen“.⁶⁸ Charakteristisch ist außerdem Heideggers Begriff der „hellen Nacht“, der der „schimmernden Opazität“ so ähnelt und in seiner Antrittsvorlesung auftaucht.⁶⁹ Am Ende dieser Gedankenreihe — als eine Art Endpunkt — sollten wir uns nicht zuletzt auch daran erinnern, dass es, um das *Nichts* mit phänomenologischen Mitteln zugänglich zu machen — und dies spielt bei Heidegger wie bei Sartre zwar in unterschiedlicher Form, doch gleichermaßen zentral eine Rolle —, einer schärfst möglich eingestellten (geradezu auf die Ontologie ausgerichteten) phänomenologischen Betrachtungsweise bedarf.

„[D]ie Wissenschaft“, führte Heidegger in seiner Antrittsvorlesung aus, „will vom Nichts nichts wissen. Dies ist am Ende die wissenschaftlich strenge Erfassung des Nichts. Wir wissen es, indem wir von ihm, dem Nichts, nichts wissen wol-

tät in der *Erfahrung* zu etablieren, stelle ich fest, daß heute über uns und uneresgleichen weder im Osten noch im Westen ein Satz oder ein Wort gesagt oder geschrieben wird, der nicht ein grober Irrtum ist“, S. 122. Siehe ebenfalls ebd. S. 173: „Wenn man die ursprüngliche dialektische Bewegung nicht im *Individuum* [...] sehen will, muß man auf die Dialektik verzichten“; und S. 183: „die dialektische Bewegung [...], die von den *erlittenen* Gegebenheiten ausgeht und sich zur bezeichnenden Aktivität erhebt“ (Hervorh. I.M.F.). Siehe außerdem CRD I, S. 130f, 179f, 642f.

⁶⁸ „Vom Wesen der Wahrheit“, GA 9, S. 201 (= *Wegmarken*, Einzelausgabe, S. 96f). S. ebenfalls *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1976, S. 79: „Lichtung des sich verbergenden Bergens“.

⁶⁹ GA 9, S. 114 (= *Wegmarken*, S. 11).

len“.⁷⁰ Nun kann ein wenig Überlegen zeigen: dieses „nichts-wissen-Wollen“ ist keineswegs reine (wie man zu sagen pflegt: glückliche) Unwissenheit und Ignoranz, sondern sehr wohl eine Art (wirklich eigentümlichen) *Wissens*. Denn über das, was wir einfach nicht kennen, wovon wir keine Kenntnis oder Erfahrung besitzen, also über das Unbekannte, über das wir nichts wissen — über das *können* wir gar nichts *wissen wollen*. Mit anderen Worten: Wenn ich über etwas sinnvoll sagen kann „ich will nichts davon wissen“ oder mehr noch: „davon will ich gar nichts wissen“, dann ist das deshalb möglich, weil ich in einem gewissen, streng definierten Sinn sehr wohl davon weiß. Und zwar so, dass ich dieses Wissen (oder damit gleichbedeutend: den Zugang dazu, die Vertiefung dieses Wissens, seine Thematisierung) ablehne, mich von ihm abwende — in diesem Fall mit der Begründung, es sei so „unheimlich“: In diesem Sinne wenden wir uns laut Heidegger von der Angst und vom Nichts ab, weil es nämlich so „unheimlich“ ist. Hinter dem Nichts aber verbirgt sich bei Heidegger — genauso, wie später im Fall des „lichtenden Bergens“ — das Sein. Vom Seienden her betrachtet ist das Sein nämlich tatsächlich nicht etwas (nämlich etwas Seiendes), sondern nichts (no-thing, né-ant), also nichts Seiensartiges, nichts, was in die Ordnung der Seienden gehörte.⁷¹

Sartre stimmt mit Heidegger darin überein, dass wir zum Nichts nicht traditionell Zugang wie zu etwas Seiendem haben, und dass hier beinahe unlösbare Schwierigkeiten auftreten.

⁷⁰ „Was ist Metaphysik?“, GA 9, S. 106 (= *Wegmarken*, S. 4).

⁷¹ Siehe hierzu die Erklärung im später geschriebenen Vorwort zur Antrittsvorlesung: GA 9, S. 306 (= *Wegmarken*, S. 101f). Siehe außerdem Fell, a.a.O., S. 113: „From the standpoint of the tradition, beyond beings there is nothing (an absence of Being). Heidegger’s argument is that it is precisely beyond beings that Being is found. Being is the other to beings. Being ›is‹ where beings are not. But where beings are not, there is nothing. Thus *Being* is where *no-thing* is (where no beings are). Being is to be found just where science and its implicit metaphysics find nothing.“ (Hervorh. im Original.) Siehe auch Heideggers spätere Erklärung: „Das Sein selbst ist nichthaft, hat in sich das Nichts“ (GA 68, S. 29), außerdem Gadammers Kommentare: „›Sein‹ [ist] nicht mehr als ein höchstes oder minderes Gegenwärtiges und sich selbst Gegenwärtiges zu denken. Vielmehr ist Sein überhaupt nichts Seiendes, ›no-thing‹. Und es ist doch nicht ›nothing‹, dies ›Nichts‹, das als das Sein sich zeigt und das jeglichem Seienden, auch dem sich endlich geschichtlich wissenden Dasein, als Zukunft zukommt“ (GW 10, S. 105).

Denn ganz gleich, auf welche Weise wir das Nichts beschreiben, wir müssten zuerst von ihm sagen: *es ist*. Aber damit würden wir die Tatsachen radikal verfälschen, denn das Nichts ist ja gerade dadurch nichts, dass es *nicht ist*. Darüberhinaus würden wir es stillschweigend zum Seienden werden, es als eine zweite Substanz hervortreten lassen — was Sartre stets umgehen wollte und was dergestalt das Eingeständnis eines gedanklichen Fiaskos bedeuten würde. Und tatsächlich wirft er Hegel vor, aus dem Nichts in gewissem Sinn ein Positivum gemacht zu haben. Über das Nichts kann man also nicht sagen: es ist, sondern eher: *es war*, oder „*es wird geseint*“ (*est été*), „es wird genichtet“ (*néantisé*).⁷²

Sartres Überlegungen könnte man mit Hilfe eines einfachen Beispiels folgendermaßen illustrieren. Wenn jemand fragt: „Wie kann ich den blinden Fleck sehen?“, setzen wir ihm eine gewisse Zeichnung vor und bitten hin, das linke Auge zu schließen und den Blick aus einer gewissen Entfernung so lange auf einen bestimmten Punkt der Zeichnung zu richten, bis nach kurzer Zeit ein anderer Teil der Zeichnung verschwindet. Dann würde der Betreffende unbedingt den blinden Fleck erfahren — und zwar auf sehr eigentümliche Weise: er würde eigentlich erfahren, dass ein Teil der Zeichnung verschwindet, sich seinem Gesichtsfeld entzieht — *erfahren*, aber wohl kaum *sehen*, und so würde er die Frage: „Wo siehst du den blinden Fleck?“ nahe- liegenderweise nicht beantworten können, denn der blinde Fleck verschwindet, sobald er den Blick auf ihn richtet. Ebenso, wie wir den blinden Fleck nicht in Augenschein nehmen können, so können wir auch unsere Gedanken und Begriffe nicht unmittelbar auf das Nichts — in Sartres untersuchtem Fall: auf das Bewusstsein — richten, ohne es zum Seienden zu machen. „Man *findet*, man *enthüllt* das Nichts nicht, so wie man ein Sein finden, enthüllen kann. Das Nichts ist stets ein *Woanders*.“⁷³ Auf diese Weise kann man nur es auf Umwegen oder nachträglich erfassen, und das versucht Sartre mit seinen Überlegungen zu veranschaulichen. Das Bewusstsein ist explizit — thetisch — immer ein Bewusstsein vom Gegenstand, von sich selbst

⁷² EN S. 57 (S. 58).

⁷³ *Ibid.*, S. 114 (S. 121); SN S. 171.

weiß es nur nicht-thetisch, und auch nur dann, wenn es den Gegenstand denkt.⁷⁴ Gegen Ende des Werkes verweist Sartre auf den platonischen *Sophistes* und kehrt zu diesem Zusammenhang zurück: das Bewusstsein, schreibt er, ist wirklich das platonische „Andere“; es hat kein anderes Sein als das Anderssein, also nur ein geliehenes Sein, in sich selbst betrachtet zerfließt und verschwindet es; es kann höchstens zu marginalem Sein gelangen, wenn wir unseren Blick — von ihm weg und — auf das Sein richten; sein Sein jedoch erschöpft sich darin, dass es etwas anderes ist als es selbst und etwas anderes als das Sein.⁷⁵

Sowohl Heidegger als auch Sartre gehen davon aus, dass jegliche phänomenologische Ontologie unbedingt vom Nichts wissen muss, weil sich die Frage nach dem Sein bzw. nach dem Seienden, die das innerste Wesen der Ontologie ausmacht, als Frage sinnvoll nur im oder vor dem Hintergrund des Nichts stellen kann. Schon wenn sich die Frage der Ontologie stellt, dann schließt diese Frage etwas aus sich aus (nämlich das Nichts), und von dem Ausgeschlossenen muss sie in irgendeinem Sinn wissen, denn jenes fixiert im Vorhinein den Sinn der Frage, drängt sie zwischen Grenzen und macht die Frage auf diese Weise überhaupt sinnvoll. Die Phänomenologie muss, wenn sie wirklich sehen will, wenn sie die Gesamtheit, die Totalität in ihren Horizont einbeziehen will, nicht nur „vorwärts“, sondern auch „zurück“ sehen. Für die Frage des Seins ist das Nichts — bzw. das spezielle „Wissen“, die „Erfahrung“ von ihm — eine unabdingbare Möglichkeitsbedingung, ohne es kann die Frage nicht sinnvoll formuliert werden.⁷⁶ Wenn jedoch die Frage formulierbar ist, dann bedeutet das, dass das Nichts nicht der Gegenbegriff des Seins ist, sondern ursprünglich zu ihm gehört, und dass das die Frage bezüglich des Seins stellende Seiende das Seiende transzendiert, dass es fähig ist, über es hinauszufragen, hinauszugehen, und auf diese Weise in das Nichts hineingehalten (Heidegger) ist bzw. das Nichts in seiner

⁷⁴ Vgl. beispielsweise *ibid.*, S. 16ff, 208 (S. 16ff, 221).

⁷⁵ *Ibid.*, S. 666 (S. 712).

⁷⁶ Siehe Heidegger GA 3, S. 283: „Nur wenn ich das Nichts verstehe [...], habe ich die Möglichkeit, Sein zu verstehen. Sein ist unverständlich, wenn das Nichts unverständlich ist.“

innersten Struktur enthält (Sartre). Nach Heideggers Feststellung können wir nur durch die vorontologische Bekanntheit mit dem Nichts über das Seiende staunen, und diese Gestimmtheit des Staunens schafft für ihn den Ursprung für das forschende Verhalten, für die Frage, die sich in Form des „Warum“ stellt.⁷⁷ Sartre für seinen Teil stellt fest: Wir haben die Erforschung des Seins in Angriff genommen, haben nach dem Sein gefragt, und ein genauerer Blick auf die Fragestellung zeigt, dass uns das Nichts umgibt. Die ständige Möglichkeit des Nichtseins ist die Bedingung dafür, dass wir nach dem Sein fragen.⁷⁸ Wenn man *nein* sagen kann, ist die notwendige Voraussetzung dafür die ewige Anwesenheit des Nichtseins — dessen, dass das Nichts das Sein durchdringt [hante].⁷⁹ So wie das Sein hat somit auch das Nichtsein seinen eigenen transphänomenalen Charakter.⁸⁰ — Eine Ontologie, die ihre zentrale Frage, die Frage nach dem Sein oder dem Seienden, so stellt, dass sie sich dabei der Frage als Frage, der Struktur des Fragens und seiner Bedingungen, überhaupt des fragestellenden Seienden und der Fragestellung als speziellen Geschehens bewusst ist, die dieses „Wissen“ in die zentrale Frage integriert und mit letzterer zusammen und von ihr untrennbar thematisiert — die also auf diese Weise fähig und willens ist, in alle Richtungen und also auch „zurück“ zu „sehen“ —, muss vom Nichts wissen; sie kann nicht sagen, sie wisse nicht von ihm oder wolle nicht von ihm wissen. Eine Ontologie, die vom Nichts nicht weiß, deren Blick über es hinweggleitet, ist natürlich nicht unmöglich — historisch hat es sie auch in vielen Fällen gegeben —, eine solche Ontologie hat jedoch ein sehr eingeschränktes Blickfeld, sie ist sich ihrer selbst als Ontologie nicht bewusst und ist jedenfalls keine phänomenologische Ontologie im eigentümlichen Sinn.

Zum vorgängigen Verständnis des Terminus Ontologie bei Sartre und Heidegger bieten sich daher folgende Verweise an. Die Ontologie beschränkt sich Sartres Auffassung nach auf die Feststellung dessen: alles geschieht so, als gäbe das Ansich in

⁷⁷ Vgl. Heidegger GA 9, S. 115, 120ff, 382 (= *Wegmarken*, S. 12, 17ff, 210).

⁷⁸ EN S. 39f (S. 39f).

⁷⁹ *Ibid.*, S. 46f (S. 46).

⁸⁰ *Ibid.*, S. 43 (S. 44).

irgendeinem Projekt der Selbstbegründung sich selbst eine es selbst betreffende Modifizierung. In den Bereich der Metaphysik würde es demgegenüber gehören, Hypothesen aufzustellen, die es uns ermöglichen, diesen Prozess als absolutes Ereignis aufzufassen. Die Metaphysik verhält sich zur Ontologie wie die Geschichte zur Soziologie, schreibt er, und das verstehen wir naheliegenderweise so, dass sich die Ontologie auf die Beschreibung der Phänomene bzw. der phänomenologisch zugänglich gemachten Seinsregionen beschränkt; aber wie und — vor allem — warum (zu welchem Zweck, aus welchem Grund) diese Phänomenregionen zustande gekommen sind, darüber muss er schweigen. Diese ereignisartigen Geschehen gehören zur Metaphysik, aber hier können wir höchstens Hypothesen aufstellen. Es versteht sich von selbst, dass diese Hypothesen immer nur Hypothesen bleiben, sie können weder bestätigt noch widerlegt werden.⁸¹ Ihre Gültigkeit rührt daher, dass sie die Möglichkeit zur Vereinheitlichung der Ergebnisse der Ontologie in sich tragen: sie erfüllen beinahe, könnten wir sagen, die regulative Funktion der Ideen im Kantschen Sinn. Konstitutiv aber können sie niemals werden, weil sie jegliche Beschreibung und Erfahrung in phänomenologischem Sinn übersteigen. Sartre ist also in dieser Hinsicht ein treuer Phänomenologe geblieben. Die Art von Metaphysik — in erster Linie der platonisierende Realismus —, der Husserl skeptisch seine eigene Phänomenologie gegenüberstellte⁸², blieb auch für Sartre mit den Mitteln der Phänomenologie unausführbar.

Von ähnlichen phänomenologischen Selbstbeschränkungen zeugt Heideggers Todesanalyse. Daraus, dass der Tod das Ende des In-der-Welt-Seins des Menschen bedeutet, schreibt er, lassen sich keinerlei Schlussfolgerungen — weder positive noch

⁸¹ *Ibid.*, S. 336ff, 667, 669, 671, 672ff (S 358ff, 713, 715, 717, 719). Zum Folgenden s. ebd., S. 669 (S. 715). An den zitierten Stellen kehrt charakteristischerweise mit einer gewissen Häufigkeit der Ausdruck „als ob“/„als wenn“ wieder.

⁸² Vgl. *Logische Untersuchungen*, I, § 33, zit. Ausgabe, S. 113ff; II/1, Einleitung, § 7, II. Unt., Einleitung, § 7, zit. Ausgabe S. 19ff, 108 („Natürlich meint hier die Rede vom Idealismus keine metaphysische Doktrin, sondern die Form der Erkenntnistheorie, welche das Ideale als Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt anerkennt“), 121ff; *Ideen*, I, § 22 usw.

negative — für das Sein nach dem Tod, vielleicht gar die Unsterblichkeit, ziehen; ob dies als sinnvolle *theoretische* (d. h. mit phänomenologischen Mitteln zugänglich machbare theoretische) Frage überhaupt gestellt werden kann, möchte Heidegger unentschieden lassen, und diese Aussage zeigt seine ziemlich skeptische Einstellung zu dieser Frage; jedoch lehnt er es explizit ab, die unter dem Schlagwort „Metaphysik des Todes“ zusammengefasste Problematik — zum Beispiel, „wie und wann der Tod »in die Welt kam«“ — zum Gegenstand einer existenzialen Analyse zu machen.⁸³ Heideggers Metaphysik-Begriff, der in seiner zweiten denkerischen Periode mit größerer Betonung in den Vordergrund gerät, verfügt über grundlegend historische Dimensionen und weicht insofern in bedeutendem Maß von dem Sartres ab — demnach gehört die Metaphysik zum Geschehen des Seins und bildet einen Zeitabschnitt von diesem, in dem sich das Sein auf eigentümliche Weise, geradezu „metaphysisch“ zeigt bzw. sich selbst „schickt“ —, aber im Ausweichen vor der unter dem Stichwort „Metaphysik des Todes“ zusammengefassten Problematik verhält sich Heidegger ähnlich zur „Metaphysik“ wie Sartre. Es wäre auch nicht schwer zu zeigen, dass der von Sartre in den Bereich der Metaphysik verwiesene Problemkreis auch in Heideggers zweiter Periode lokalisierbar ist und — ähnlich wie bei Sartre — einem konsequenten phänomenologischen „Verbot“, einer „Klammer“, einer „Epoché“ untersteht. Hierher gehören Fragen wie: Warum ist es so, dass sich das Sein von Zeit zu Zeit so und so „schickt“ (beispielsweise als Idee, *Energeia* usw.)? Was ist der tiefere Sinn davon, dass das Sein, während es sich im Seienden enthüllt, sich gleichzeitig in ihm verbirgt? Warum wird der Wahrheitsbegriff seit Platon subjektiv, und weshalb kommt in der europäischen Philosophie und Geschichte der Nihilismus an die Macht? Diese „Phänomene“ kann man nicht sinnvoll — auf phänomenologisch glaubhafte Weise — hinterfragen. Wenn Heidegger gelegentlich so formuliert, dass beispielsweise der

⁸³ S. SZ § 49: 247f. Schon im *Natorp*-Bericht von 1922 trennt er auf ähnliche Weise die (phänomenologisch-hermeneutische) Analyse des Todes von der „Metaphysik der Unsterblichkeit“, und weist letztere zurück (s. Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, hrsg. H.-U. Lessing, zit. Ausg. S. 244 bzw. Reclam-Ausgabe, S. 23 = GA 62, S. 359).

Grund für den zu Beginn der Neuzeit im Sein des Menschen eingetretenen Wechsel „bis heute *dunkel* ist“⁸⁴, dann ist seine Formulierungsweise nicht radikal oder scharf genug und insofern irreführend, denn sie suggeriert, dass man einst vielleicht Licht in dieses Dunkel bringen kann, obwohl es sich hier gerade um ein Dunkel handelt, das theoretisch nicht aufgelöst, nicht erklärt werden kann, weil es nichts gibt, *aus dem* man es erklären, auf das man es zurückführen könnte, und darüber ist sich Heidegger an anderer Stelle durchaus im Klaren.⁸⁵ Wir können sagen: Heidegger unternimmt es allgemein nicht einmal, für den von Sartre in den Bereich der Metaphysik verwiesenen Problemkreis, dem in seiner zweiten Periode Fragen nach der „Schickung“ des Seins, seinen eventuellen Phasen und seinem Sinn sowie nach dem „Ereignis“ entsprechen, auf Sartres Weise „Hypothesen“ aufzustellen.⁸⁶

⁸⁴ Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 38.

⁸⁵ Vgl. beispielsweise GA S. 45, 71ff, 85ff, 93ff.

⁸⁶ Vgl. beispielsweise *Zur Sache des Denkens*, S. 21: Bezüglich des „Ereignisses“ ist es ratsam, nicht nur auf die Antwort, sondern überhaupt auf die diesbezügliche Frage zu verzichten. Wenn wir das nicht tun, haben wir eigentlich nicht verstanden, worum es geht. Die Vorgehensweise der späten Vorlesung „Zeit und Sein“ nennt Heidegger übrigens vollkommen phänomenologisch (ebd., S. 48), und er betont, dass die Seinsfrage ohne phänomenologische Einstellung nicht möglich gewesen wäre, was wiederum zeigt, dass Phänomenologie und Ontologie aufeinander angewiesen sind (wenn Heidegger auch zu diesem Zeitpunkt den Ausdruck Phänomenologie nicht mehr verwendet). Heideggers spätem Rückblick zufolge ist die Phänomenologie nicht eine von zahlreichen möglichen philosophischen Richtungen, sondern die innerste Möglichkeit des Denkens selbst (vgl. ebd., S. 90). Diese Ansicht hat Heidegger auf seinem Denkweg wieder und wieder nachdrücklich geäußert; in den zugänglichen Texten trifft man sie mindestens ein Dutzend Mal an. Die Ansicht, schreibt er bereits 1919, dass die Phänomenologie etwas Standpunktartiges sei, wäre ein Vergehen gegen den eigensten Geist der Phänomenologie; wenn man aber glaubt, sie sei selbst ein Standpunkt, dann ist das eine „Tod-sünde“ (GA 56/57, S. 110). Wenn Heidegger in *Sein und Zeit* darauf verweist, dass „ihr [der Phänomenologie] Wesentlichstes nicht darin liegt, als ›philosophische Richtung‹ *wirklich* zu sein“ und dass „höher als die Wirklichkeit [...] die *Möglichkeit*“ stehe (SZ § 7: S. 38), dann will er damit an wesentlichen Punkten sagen, dass die eigentliche phänomenologische Forschung und Philosophie, wie sie bei Husserl und seinen Nachfolgern Gestalt annimmt, die Idee der Phänomenologie bei weitem nicht ausschöpft, sondern sie nur partikulär

Den Begriff der Ontologie verwendet Heidegger in seinem Hauptwerk vollkommen tentativ; eher in sachlichem als in einem überlieferten historischen Sinn. „Mit dem Gebrauch des Terminus Ontologie“, schreibt er, „ist auch keiner bestimmten philosophischen Disziplin das Wort geredet, die im Zusammenhang mit den übrigen stände. Es soll überhaupt nicht der Aufgabe einer vorgegebenen Disziplin genügt werden, sondern umgekehrt: aus den sachlichen Notwendigkeiten bestimmter Fragen und der aus den ›Sachen selbst‹ geforderten Behandlungsart kann sich allenfalls eine Disziplin ausbilden.“⁸⁷ Dieser Standpunkt zeichnet sich in unmittelbar-ungebundenem Tonfall schon in der berühmten Vorlesung von 1923 ab. Als Heidegger in der ersten Stunde den Titel der Vorlesung erklärt, sagt er: „›Ontologie‹ bedeutet Lehre vom Sein. Wird aus dem Terminus lediglich die unbestimmte Anweisung herausgehört, es komme im folgenden in irgendwelcher thematischen Weise das Sein zur Untersuchung und Sprache, dann hat das Wort als Titel seinen möglichen Dienst getan. Gilt aber Ontologie als Bezeichnung einer Disziplin, etwa einer solchen im Aufgabenbezirk der Neuscholastik oder in dem der phänomenologischen Scholastik [!] und der von ihr bestimmten Richtungen akademischer Schulphilosophie, dann ist das Wort Ontologie als Titel dem folgenden Thema und seiner Behandlungsart unangemessen. — Nimmt man die Ontologie obendrein etwa als Losung in dem jetzt beliebt gewordenen Anlaufen gegen Kant, [...] grundsätzlicher gegen jedes offene, durch mögliche Konsequenzen nicht im vorhinein verängstigte Fragen, kurz: Ontologie als Lockwort zum Sklavenaufstand gegen die Philosophie also solche, dann ist der Titel vollends irreführend. — Hier sollen die Termini ›Ontologie‹, ›ontologisch‹ nur in dem besagten leeren Sinne als unverbindliche Anzeige in Gebrauch genommen werden. Sie bedeuten: ein auf Sein als solches gerichtetes Fragen [...]; welches Sein und wie, bleibt ganz unbestimmt.“⁸⁸

verwirklicht, und dass die Phänomenologie auf solche Weise noch unausgeschöpfte Möglichkeiten und Reserven hat.

⁸⁷ SZ § 7: S. 27.

⁸⁸ GA 63, S. 1.

IV

Zum Schluss wollen wir auf ein wesentliches Moment unseres Vergleichs zurückkommen. Etwas wie Sartres Annahme des Seins des Phänomens würde Heideggers phänomenologische Begründung bzw. Grundlegung der Ontologie wahrscheinlich in Schutt und Asche legen. Mit anderen Worten: gerade die Eliminierung (Nichtstellung) der Frage nach dem ontologischen Status des Phänomens schafft die Grundlage der phänomenologischen Ontologie Heideggers. Heidegger verbindet die beiden Disziplinen sichtlich auf andere Weise. Für ihn führt der Weg zur Ontologie nicht *durch* das Sein des Phänomens, sondern gleichsam *innerhalb* des (phänomenologisch radikalisierten und in ontologische Richtung aufnahme- und wahrnehmungsfähig gemachten) Phänomens selbst. Wenn man die Gegenüberstellung zuspitzt und zu einer polarisierten — und ein Missverständnis riskierenden — Ausdrucksweise greift: Für Heidegger ist das Phänomen das, *in* dem das Sein erscheint, *in* dem voranschreitend es (sogar in seinem Rückzug) zugänglich werden kann — so ist seine Aussage zu interpretieren, dass die Ontologie nur als Phänomenologie möglich sei —, für Sartre das, *was* selbst ein Sein hat. Genauer gesagt ist für Sartre das Phänomen beides: das, *in* dem das Sein erscheint, und das *was* selbst ein Sein hat.⁸⁹ Und da es auch selbst ein Sein hat — eines, das in

⁸⁹ Bernhard Waldenfels bemerkt zu Recht, dass das Heideggersche Sein aus Sartres Perspektive in den Kreis des Seinsphänomens fällt (B. Waldenfels: *Die Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1987, S. 132, Fußnote 27). Wie ich oben zu zeigen versucht habe: Die Frage nach dem ontologischen Status des Phänomens kann sich bei Heidegger nicht stellen, weil seine Ontologie im Medium der Phänomenologie auf den Weg gehen will. „Der Sinn des Seins ist das Sein des Sinnes“, schreibt Eugenio Mazzarella in seiner Erklärung Heideggers, die Seinsfrage könne an diesem Punkt nicht weitergehen, weil die auf den Sinn bezogene Reflexion einfach gegen die Wand der Sinnlosigkeit stoße (E. Mazzarella: „La Seinsfrage come Kehre e come Denkweg“, M. Heidegger: *Tempo ed essere*, Napoli: Guida, 1980, S. 7-93, hier S. 76). Wir wollen noch einmal daran erinnern, dass Heidegger die Frage nach dem Sein als Frage nach dem Sinn des Seins gestellt hat, dass also diese beiden für ihn gleichbedeutend sind. Wenn ich demnach nach dem Sein frage, dann frage ich eigentlich nach dem Sinn, nach der Bedeutung des Seins. Wenn ich frage: „Was ist das Sein?“, dann frage ich: „Was bedeutet das Sein?“

ihm nicht erscheint —, so gesellt sich diese Dimension des Seins des Phänomens zum Seinsphänomen, sie bereichert es gleichsam, woraufhin beide — Sein des Phänomens und Seinsphänomen — nunmehr transphänomenal (außerhalb der Erscheinung) werden. Auf komplizierten und ganz anderen Wegen und auf seine Weise gelangt, was das Endergebnis angeht, eigentlich auch Heidegger an diese Stelle. Wenn er in seiner späten Zeit vom Entziehen, vom Entzug des Seins spricht, so referiert er in dynamischen Termini über das (die Tatsachenlage), was bei Sartre — etwas statischer aufgefasst — der transphänomenale Charakter des Seins ist. Im Hinblick auf die phänomenologische Richtungnahme zum Sein und das vorgängige Verständnis der Aufgabe der Ontologie zeigt sich zwischen den beiden Denkern ein charakteristischer Unterschied, der zu verschiedenen begrifflichen Strukturen ihrer Hauptwerke führt; für ihr philosophisches Unterfangen nehmen jedoch beide zu Recht die Bezeichnung phänomenologische Ontologie in Anspruch.

Dieser gemeinsame Zug zeigt sich auch in einer weiteren wichtigen Beziehung. Für beide geht es nämlich keineswegs nur darum, die Entziehung (Heidegger) beziehungsweise Transphänomenalität (Sartre) des Seins einfach nur skeptisch (*das heißt* dogmatisch) zu behaupten, sie kraftlos zu betuern, es geht ihnen vielmehr um das für die phänomenologische Philosophie grundlegend wichtige, sogar unverzichtbare *Erfahren*, um den Ausdruck dieser Erfahrung mit angemessenen begrifflichen Mitteln. Es würde nicht zur Phänomenologie passen, es wäre in ganz eigenem Sinne „unphänomenologisch“ — so wie Heidegger glaubte, diesen Vorwurf gegenüber Husserl in einer wesentlichen Frage vorzubringen⁹⁰ —, wenn wir ohne Aufwei-

⁹⁰ Heidegger warf Husserl vor, in Bezug auf die ganz grundlegende Frage, auf die Aufgabe der Bestimmung des eigensten thematischen Feldes der Phänomenologie, nämlich des intentional Seienden, im Widerspruch zu seinen eigensten Prinzipien geradezu „unphänomenologisch“ vorzugehen. „Die Herausarbeitung des Bewusstseins als thematisches Feld der Phänomenologie ist [bei Husserl] *nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst* gewonnen“, schreibt Heidegger, „sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie“, „Phänomenologie ist daher in der Grundaufgabe der Bestimmung ihres eigensten Feldes *unphänomenologisch!*“ (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, S. 147, 178; Hervorh. im Original; siehe auch ebd. S. 159 und GA 63, S. 72) Die Phänomenologie, hieß es im Haupt-

sung und direkte Ausweisung bzw. sehenlassende Thematisierung ontologisch verpflichtete — oder sonst irgendwelche in anderem Sinn auf Gültigkeit Anspruch erhebende — Aussagen machen würden.⁹¹

werk, ist „eine solche Auffassung ihrer Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß“, „Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens“; SZ § 7c: S. 35). „Wenn Heidegger versucht“, schreibt Otto Pöggeler, „jene Entscheidungen der Metaphysik neu zur Frage zu machen, die auch noch Husserls Denken bestimmen, dann dient er in ganz anderer Weise der *Sache* der Phänomenologie als jene, die einfach weiter ›phänomenologisch‹ forschen, ohne sich mit dem Grundansatz Husserls auseinanderzusetzen, oder aber Husserls Werk historisch nehmen und würdigen als das Werk eines ›Klassikers‹ der Philosophie und so gerade nicht das tun, was Husserl einzig und allein wünschte: daß man aus der Zuwendung zu den Sachen auf dem von ihm gelegten Grunde weiterbaue“ (O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 2. Ausgabe, 1983, S. 80).

⁹¹ Die von Husserl ausgearbeitete Phänomenologie fasste sich als grundlegend deskriptive Wissenschaft auf. Ihr als revolutionär geltendes Motto „Zurück zu den Sachen!“ erhob die Forderung, dass die Sachen ohne jede vorgängige Meinung, Dogma, Hypothese oder Theorie, von jeder Vorannahme frei so „genommen“, so „akzeptiert“ werden sollen, wie sie sich geben, und dass man auf alle Konstruktionen verzichten und sich auf die reine Beschreibung beschränken solle. Das Ziel der Phänomenologie ist deshalb die Beschreibung der Erscheinungen (Phänomene) auf die Weise, wie diese sich unmittelbar zeigen. Wichtig ist die Ablehnung jeglicher theoretischer Konstruktion, die sich nicht in einer anschaulichen Vorweisung, Darstellung beglaubigt hat. „Der Ausdruck ›Phänomenologie‹ enthielt in der Weise, wie Husserl ihn benutzte“, fasst Gadamer zusammen, „eine polemische Spitze gegen alle theoretischen Konstruktionen, die einem undurchschauten Systemzwang entsprangen“ (H.-G. Gadamer: *Heideggers Wege*. Tübingen: Mohr, 1983, S. 104 = *Gesammelte Werke*, Bd. 3, S. 272). Nicht unter Berufung auf die philosophische Tradition, sondern nur durch die anschauliche Darstellung und die ihr entsprechende Niederschrift darf man demnach jeglichen Begriff und jegliche Theorie abhandeln. Das Motto der Phänomenologie, „Zurück zu den Sachen selbst!“, wie es Heidegger in *Sein und Zeit* betont, verkündet gerade die Abkehr von den wurzellosen Spekulationen, von den Scheintheorien, die sich lange Zeit selbst am Leben erhalten hatten, und die Hinwendung zu den „Sachen“. Es handelt sich hier um eine „Auffassung der Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß“; d. h. — negativ — es sind alle Bestimmungen fernzuhalten, die dieser Anforderung nicht genügen (vgl. SZ, § 7: S. 27f, S. 35) — Die Phänomenologie ist nicht *Theorie* in dem Sinne, dass sie nicht deduziert, dass sie nicht unkritisch das Instrumentarium der traditionellen Theoriebildung übernimmt, nicht einmal das der Logik. Mehr noch: Wenn

Für Heidegger ist das Phänomen das, *in* dem das Sein erscheint, aber so, wie etwas, das sich zurückzieht, und *so*, also als sich-Zurückziehendes, sich-Entziehendes erscheint, als etwas, das sich zurückzieht, das sich selbst verweigert, zur Erfahrung kommt; für Sartre ist es das, *in dem* das Sein erscheint, aber das auch selbst zugleich Sein *hat*, welch letzteres außerhalb des Verfügungs- und Erscheinungsbereichs des Phänomens fällt, es transzendiert, mit einem Wort: transphänomenal ist. Heideggers in dieser Hinsicht vertretener Standpunkt wurde oben schon kurz vorgestellt; es wird nicht nutzlos sein, diesen Zusammenhang auch in Bezug auf Sartre etwas ausführlicher zu betrachten.

sich ihre Untersuchung auf die Logik bzw. auf die Wissenschaftstheorie richtet, dann besteht ihre Absicht gerade darin, die *Bedeutung* — und die *Zusammenhänge* dieser Bedeutungen — der traditionellen logisch-wissenschaftstheoretischen Begriffe zu beleuchten (beispielsweise, was „Theorie“, „Gegenstand“, „Ding“, „Wahrheit“, „Raum“, „Zeit“, „Grund“ usw. bedeuten). In einem wesentlichen Gesichtspunkt ist gerade dies die Forschungsaufgabe der von Husserl skizzierten „reinen Logik“, die — aus den erwähnten Gründen — selbst die mathematische Form nicht ohne Weiteres übernehmen kann (vgl. Husserl: *Logische Untersuchungen* I, § 32, 46 und Kapitel XI, insbesondere § 71). Das ureigenste Charakteristikum des phänomenologischen Philosophierens kann vielleicht besser als alles andere die Maxime veranschaulichen, die Husserl „Prinzip aller Prinzipien“ genannt hat und auf deren Interpretation Heidegger mehrfach betont eingegangen ist. „Am *Prinzip aller Prinzipien*“, lautet die berühmte These, „daß jede *originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei*, daß *alles*, was sich uns *in der ›Intuition‹ originär* (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) *darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt*, aber auch *nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.“ (E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 1, § 24, 2. Ausgabe, Niemeyer: Tübingen 1922, S. 43f. Bezüglich Heideggers Interpretation vgl. z. B. GA 56/57, S. 109f; *Zur Sache des Denkens*, S. 70). In dieser Hinsicht lässt sich berechtigt sagen, „Die Phänomenologie ist in gewissem Sinne dem Empirismus näher, als es Kant jemals war“ (E. Pivčević: *Von Husserl zu Sartre*. List: München 1972, S. 20). Tatsächlich hat Husserls Denken einen derartigen Rechtsanspruch angemeldet. „Sagt ›Positivismus‹ soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das ›Positive‹, d. i. originär zu Erfassende, dann sind wir die echten Positivisten“, schreibt Husserl, und Heidegger hält Husserl in seinem Hauptwerk in diesem Sinne zugute, er habe „den Sinn aller echten philosophischen ›Empirie‹“ wieder hergestellt (*Ideen* I, § 20, S. 38; SZ § 10: S. 50).

Was für Sartre jenseits des Phänomens liegt, was nicht in ihm erscheint, das ist vor allem und in erster Linie — unterschieden und ausgezeichnet — das eigene Sein des Phänomens. Nicht etwas, das hinter ihm steht, sich hinter seinem Rücken verbirgt — wäre es so, hörte Sartre sofort auf, Phänomenologie zu sein —, sondern eben sein eigenes Sein; die Tatsache, dass es selbst *ist*. Dies ist ein Sein, das es erfährt, aber — als eines erfährt, — über das es nicht verfügt, das es weder ins Sein rufen noch beenden kann und über das es auf keine Weise fähig ist, Rechenschaft abzulegen. Sein eigenes Sein ist es für es transzendent, oder wie Sartre sagt: transphänomenal. Und dann wäre dies gerade das innerhalb der alles erleuchtenden Helligkeit des *cogito* erfahrene Dunkel. Danach wird diese Struktur auf zahlreiche andere Begriffe vererbt, vor allem auf das Bewusstsein und nicht zuletzt auf einen von Sartres ontologischen Schlüsselbegriffen, auf ein zentrales Problem, das sein gesamtes Lebenswerk durchzieht: auf die Freiheit.

Letztere hat nämlich, während sie auf ihre eigene Weise absolut ist, eine doppelte Grenze, und diese besteht in nichts weniger als in ihrem Sein und Wesen, ihrem Dass- und Was-Sein. Sie verfügt tatsächlich weder über das eine noch über das andere. Die Freiheit kann nicht nicht sein — und sie kann nicht nicht-frei sein. Einerseits kann sie nicht über ihr Sein entscheiden, d. h. es verhält sich nicht so, dass sie sich frei, durch eine Schöpfung aus dem Nichts, erschaffen kann. Diese letztere Annahme wäre auch in sich selbst schwer zu denken, würde aber jedenfalls zu einem *regressus ad infinitum* führen: der Begriff einer prä-existenten Freiheit — egal, wie wir ihn denken — würde die existente Freiheit nicht *erklären*, sondern diese Erklärung nur um eine Ebene hinausschieben, weil man dann ihn selbst erklären müsste (auf einer prä-prä-existenten Ebene) und so weiter *ad infinitum*. Andererseits ist die Freiheit nicht in der Lage, ihr Wesen zu ändern, ihr Freisein in Nicht-freiheit zu wenden, sich von ihrer Freiheit zu befreien. Da sie *ist* — denn sie kann ja nicht nicht sein —, ist sie von vornherein und immer als Freiheit. Diese zweifache Begrenztheit — die ihrer Absolutheit nicht nur nicht widerspricht, sondern geradezu eine notwendige Bedingung für sie darstellt — bewirkt, dass die Freiheit ihre eigene Grenze ist; ich kann nicht nicht-frei sein.

Ich kann wählen, was ich will, aber ich kann nicht wählen, nicht zu wählen. Ich bin eine Freiheit, die wählt, aber ich kann nicht wählen, frei zu sein: Dies drückt Sartres berühmte Formel „zur Freiheit verurteilt“ aus.⁹² Die Freiheit existiert freilich nur durch die Wahl irgendeines Ziels, aber sie ist nicht Herr darüber, dass es Freiheit gibt, die sich von einem möglichen Ziel her äußert. Eine Freiheit, die sich selber erschaffen könnte, würde ihren Sinn als Freiheit selbst verlieren.⁹³

Diesem Satz soll hier folgende erklärende Bemerkung hinzugefügt werden: Ich kann deswegen nicht (sinngemäß: frei) wählen, ob ich frei sein will oder nicht, weil die Möglichkeit einer solchen Wahl bereits die Freiheit impliziert. Die vorgängige Entscheidung, die Verpflichtung für eine der angebotenen Alternativen, macht die Alternative selbst erst möglich. Der Vollzug der vorgängigen Entscheidung für A ist die Vorbedingung für die Existenz der Wahlmöglichkeit zwischen A und B. Auf diese Weise löst sich bei näherer Betrachtung die Wahlmöglichkeit selbst in Nichts auf. Mit Sartres Formulierung: ich bin eine Freiheit, die wählt, aber ich kann nicht wählen, ob ich frei sein soll. Wenn ich also vor der grundlegenden Wahl stehen sollte, müsste ich nur überrascht feststellen, dass die Frage bereits entschieden ist, dass ich also zur Freiheit „verurteilt“ bin. Die Freiheit der Wahl impliziert eben gerade nicht die Wahl der Freiheit.⁹⁴

⁹² Siehe EN S. 164, 484, 530, 554 (S. 173, 515, 565, 591).

⁹³ Siehe *ibid.*, S. 530 (S. 565).

⁹⁴ Sándor Petőfis dichterische Frage — „Wollt ihr frei sein oder Knechte? Wählt! Es geht um Ehr und Rechte“ ist eine typisch „dichterische“, rhetorische Frage, etwa im Sinne Gadamers; siehe H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 369: das Eigentümliche der pädagogischen Frage besteht darin, „daß sie eine Frage ohne einen eigentlich Fragenden ist“. Ähnlich ist die „rhetorische Frage, die nicht nur ohne Fragenden, sondern auch ohne Gefragten ist.“ In unserem Fall besagt das soviel: Wer die Frage akzeptiert, kann nur auf eine Weise entscheiden, deshalb ruft der Dichter weniger zur Entscheidung für die Freiheit als vielmehr zur Akzeptanz der Entscheidungssituation auf. Niemand entscheidet sich natürlich für die Knechtschaft, aber es kann sehr wohl sein, dass jemand die Entscheidungssituation ablehnt — und das wäre dann gerade die „Entscheidung“ für die Knechtschaft. Die Entscheidung für eine der beiden Möglichkeiten bedeutet, die Wahlmöglichkeit anzuerkennen (und umgekehrt: die Wahlmöglichkeit anzuerkennen bedeutet, sich für eine der beiden Seiten zu entscheiden), die Entscheidung für die andere Seite

Dass wir uns selbst übergeben (wie Heidegger sagt: überantwortet⁹⁵) sind, wie die Freiheit — als Freiheit — sich selbst übergeben ist, die Faktualität des Hinausgehens über das Gegebene, das Faktuale, nennt Sartre die Faktizität der Freiheit.⁹⁶ Faktizität und Freiheit scheinen einander gegenüberzustehen und einander auszuschließen. Aber wie wir jetzt einsehen müssen, verhält es sich gerade umgekehrt: sie bedingen einander. Ohne Faktizität ist Freiheit nicht möglich.⁹⁷ Was wir auch so ausdrücken können: Die Freiheit ist entweder faktisch, oder es gibt keine Freiheit.

Da die Freiheit mit dem gesamten Kreis des Bewusstseins zusammenfällt — es geht nicht darum, dass der Mensch zuerst existiert und dann frei wird, es gibt keinen Unterschied zwischen seinem Sein und seinem Freisein —, gilt für die Freiheit nicht weniger als für das Bewusstsein: es ist nicht möglich, bevor es ist.⁹⁸ Seine Möglichkeit geht seiner Wirklichkeit nicht voraus, es verhält sich vielmehr umgekehrt: Sein Sein ist die

der Alternative bedeutet, die Wahlmöglichkeit abzulehnen (der umgekehrte Fall — die Wahlmöglichkeit abzulehnen, bedeutet, sich für die andere Seite der Alternative zu entscheiden — ist nicht eindeutig).

⁹⁵ Vgl. z.B. SZ § 9: S. 41f.; § 29: S. 134, 135; SZ § 31: S. 144, 148, usw.

⁹⁶ Siehe EN S. 530, 531f (S. 565, 567).

⁹⁷ Siehe *ibid.*, S. 541 (S. 576).

⁹⁸ *Ibid.*, S. 21 (S. 21): „la conscience n'est pas possible avant d'être“ (vgl. SN S. 21). Demgegenüber ist gemäß der modalen Logik alles, was ist, möglich, und die aufsteigende Reihenfolge der modalen Kategorien lautet: Möglichkeit (= alles, was in sich selbst keinen Widerspruch trägt; möglich, aber deswegen noch nicht wirklich, „nur“ Möglichkeit) → Wirklichkeit (= verwirklichte Möglichkeit) → Notwendigkeit (= Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit; eine Möglichkeit, die *als Möglichkeit*, also durch ihren Möglichkeitscharakter schon zugleich Wirklichkeit ist). Für Sartre wie für Heidegger ist die grundlegende Ebene die Wirklichkeit, also die menschliche Existenz, die als „Zu-sein“, „Faktizität“, „Daß“ oder „nécessité de fait“ (SZ §§ 9, 29: S. 42, 135; EN S. 21) die Quelle aller weiteren Möglichkeiten und/oder Notwendigkeiten ist. Heidegger formuliert, wie bereits zitiert: „höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*“ (SZ § 7: S. 38), sein Begriff des menschlichen Daseins als „ihm selbst überantwortetes Möglichsein“ (SZ § 31: S. 144) und Sartres „nécessité de fait“ widersprechen einander überhaupt nicht, sie ergänzen einander vielmehr wie zwei Seiten derselben Sache. Heideggers erhellendstes Beispiel für „die Möglichkeit, die höher als die Wirklichkeit steht“, ist wohl das Phänomen des Todes.

Quelle und Bedingung aller Möglichkeit.⁹⁹ Und daraus folgt dann die später berühmt gewordene These: Die Existenz geht der Essenz voraus.¹⁰⁰

Die phänomenologische Ontologie von Sartre und Heidegger bietet in gewissem Sinn absolutes Wissen. Zwar nicht in dem traditionell erwarteten — Hegelschen — Sinn, dass alles erhellt und im Selbstsein des Absoluten alles Andersein ausgelöscht und beendet würde. Beide Ontologien erreichen nämlich die Grenzen des Wissens und stoßen an die Schranken des Unerkennbaren, des Unbegreiflichen. Aber sie können diese Ankunft am Ende, diese Kollision mit den Schranken auf ihre Weise sichtbar machen. Sie wenden ihr nicht verzichtend-skeptisch den Rücken oder weichen vor ihr zurück, sondern sie blicken ihr sehr wohl ins Gesicht. *Sie suchen Zugang zu dem und gewinnen Erfahrung* über das, was sich dem Wissen, dem phänomenologischen Blick entzieht.¹⁰¹

Das Endergebnis besteht also nicht einfach in Resignation und ratlos-leerer Skepsis, sondern in einer sehr besonderen Erfahrung — in der Erfahrung des Entziehens, der Schranken und der Grenzen. Das Denken behauptet nicht einfach (dogmatisch) die Unerkennbarkeit, die Undurchdringlichkeit der Faktizität, sondern es erfährt sie in Form des Rückzugs, des Verbergens, und lässt sie aufgrund dieser Erfahrung — und auf eine dieser Erfahrung entsprechende Weise — zu Wort kommen. Wo das

⁹⁹ EN S. 21 (S. 21f): „son être est la source et la condition de toute possibilité“ (SN S. 25). Vgl. *ibid.*, S. 530: „Une liberté qui se produirait elle-même à l'existence perdrait son sens même de liberté.“

¹⁰⁰ Siehe *ibid.*, S. 21, 59f (S. 22, 61).

¹⁰¹ Siehe die oben in Fußnote 64 zitierten Textstellen bei Heidegger: „[E]rst auf Grund der höchsten Anstrengung des Begriffes und des Fragens bekommt das Eingeständnis des Nichtwissens sein Recht“ (*Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen*, S. 70); „Allein es kann sehr wohl etwas unbegreiflich [...] sein, es braucht gleichwohl nicht eine begriffliche Fassung von sich auszuschließen. Im Gegenteil: wenn die Unbegreiflichkeit als solche gerade in der rechten Weise enthüllt sein soll, dann geschieht das nur auf dem Wege der angemessenen und d. h. zugleich an ihre Grenze stoßenden begrifflichen Auslegung. Sonst bleibt die Unbegreiflichkeit gewissermaßen stumm“ („Phänomenologie und Theologie“, GA 9, S. 62). Auf die Schellingschen Vorläufer für Sartres Wissens- und Freiheitsbegriff verweist Walter Schulz (W. Schulz: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen: Neske, 1975, S. 314).

überprüfende Verhalten beschränkt wird, ihm einzelne Gegenstände entzogen werden, da bleibt die als Ergebnis der Prüfung hervortretende Skepsis als theoretischer Standpunkt auch selbst dogmatisch: das Ergebnis einer Art Resignation, eines Zurückweichens, etwas, vor dem wir aufgrund von Hörensagen oder infolge der Wirkung eines Machtwortes zurückweichen, *ohne, dass wir auch selbst dort gewesen wären, ohne Zugang gesucht oder auch nur einen Versuch unternommen zu haben*. Diese Art Skepsis bleibt in dem Maß dogmatisch, in dem sie die Unerkennbarkeit nur behauptet, aber nicht einsichtig, zugänglich, erfahrbar macht. Die Radikalisierung der phänomenologischen Attitüde in ontologische Richtung macht das Ergebnis einsichtig, dem zufolge die Überprüfung *alles* zum Gegenstand der Untersuchung machen kann, aber sich einzelne „Gegenstände“ in dem Augenblick, in dem die Untersuchung sie thematisiert, vor dem phänomenologischen Blick zurückziehen, sich ihm entziehen, sich vor ihm verbergen. Als sich Zurückziehende werden sie zugänglich — aber zugänglich werden sie. Dieses Zurückziehen, Verbergen, Entziehen (sozusagen: diese Unerkennbarkeit) ist auf diese Weise nur durch die Radikalisierung der phänomenologischen Attitüde und für sie in der Lage, sich zu äußern, zugänglich, erfahrbar zu werden.

Trotz aller — oft nicht unwesentlicher — Unterschiede in Aufbau und Artikulation ist dieser Zug den phänomenologischen Ontologien von Sartre und Heidegger zutiefst gemeinsam. Aber wir können vielleicht auch sagen: Hier handelt es sich um eine der grundlegenden Eigenschaften der — sich selbst richtig verstehenden — phänomenologischen Ontologie im Allgemeinen.