

### 6.3 Der Augenblick

Der *Augenblick* ist ein zentraler Begriff in der Theorie der Zeitlichkeit. Er lässt sich weder deterministisch noch dialektisch erklären. Der Augenblick ist ein *zeitlicher Übergang zwischen zwei Zuständen*, dessen Resultat das neue Individuum ist. Er ist demnach ein Moment der *Konversion*. Sartre schreibt dazu:

Ein Beginn, der sich als Ende eines vorherigen Entwurfs darbietet, das muß der Augenblick sein. Er existiert also nur, wenn wir uns selbst Beginn und Ende in der Einheit ein und derselben Handlung sind. Genau das geschieht nun im Fall einer radikalen Modifikation unseres grundlegenden Entwurfs.<sup>1</sup>

Un commencement qui se donne comme fin d'un projet antérieur, tel doit être l'instant. Il n'existera donc que si nous sommes à nous-même commencement et fin dans l'unité d'un même acte. Or, c'est précisément ce qui se produit dans le cas d'une modification radicale de notre projet fondamental.<sup>2</sup>

Wissenschaftstheoretisch ist der Augenblick bedeutsam, weil er sich der Wissenschaftlichkeit entzieht. Er ist eine *Spontaneität*, ein Spielraum der Freiheit, in dem alle Erklärungsversuche zusammenbrechen. Es ist der Moment, in dem das Individuum für sich und die ganze Welt Verantwortung übernehmen muss; in dieser zeitlichen Lücke des Seins wird der Einzelne zum Souverän über das Universum, weil er nun über den *Sinn des Seins* zu befinden hat. Der Augenblick ist das Auftauchen einer Singularität, die durch *keine* wissenschaftliche Theorie behoben werden kann.

Heidegger hat sich hinsichtlich seiner Theorie des Augenblicks von Kierkegaard inspirieren lassen. Dennoch legt er Wert darauf, nicht mit diesem verwechselt zu werden. Er äußert seine Kritik an Kierkegaard zum Beispiel in dem folgenden Zitat:

*S. Kierkegaard hat das existenzielle Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen, was nicht schon bedeutet, daß ihm auch die existenziale Interpretation entsprechend gelungen ist. Er bleibt am vulgären Zeitbegriff haften und bestimmt den Augenblick mit Hilfe von Jetzt und Ewigkeit. Wenn K. von >>Zeitlichkeit<< spricht, meint er das „In-der-Zeit-sein“ des Menschen. Die Zeit als Innerzeitigkeit kennt nur das Jetzt, aber nie einen Augenblick. Wird dieser aber existenziell erfahren, dann ist eine ursprünglichere Zeitlichkeit, obzwar existenzial unausdrücklich, vorausgesetzt.“<sup>3</sup> (Heidegger, 1986)*

Heidegger sagt, Kierkegaard habe zwar das „existenzielle Phänomen“ eindringlich beschrieben, die „existenziale Interpretation“ sei ihm aber nicht gelungen. Dies liege vor allem daran, dass Kierkegaard mit seinem Begriff der „Zeitlichkeit“ noch der Vorstellung des „In-der-Zeit-seins“ des Menschen verhaftet sei. Bei Kierkegaard sei „Zeitlichkeit“ nicht das Wesen des Menschen, sondern der Mensch sei ein Wesen in der Zeit. Damit habe er den *existenzialen* Sinn des Augenblicks verpasst.

Zwei Zitate sollen hier die unterschiedlichen Begriffe des Augenblicks bei Heidegger und Kierkegaard verdeutlichen:

Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene mithin eigentliche Gegenwart nennen wir den Augenblick.<sup>4</sup> (Heidegger, 1986)

Ein Blick ist darum eine Bezeichnung der Zeit, jedoch wohl zu merken der Zeit in dem schicksalsschwangeren Zusammenstoß, in dem sie berührt wird von der Ewigkeit.<sup>5</sup> (Kierkegaard, Der Begriff Angst, 1991)

Der *Augenblick* ist sowohl bei Kierkegaard als auch bei Heidegger ein besonderer Moment. Er kann alles umgestalten. Aber bei Heidegger handelt es sich immer um eine Konversion zur

---

<sup>1</sup> Sartre, „Das Sein und das Nichts“, S. 808

<sup>2</sup> Sartre, „L'être et le néant“, S. 511

<sup>3</sup> Heidegger, „Sein und Zeit“, S. 338

<sup>4</sup> Ebd. S. 338

<sup>5</sup> Kierkegaard, „Der Begriff Angst“, S. 89

Eigentlichkeit, während Kierkegaard von einem Zusammenstoß zwischen dem Jetzt und der Ewigkeit spricht. Nach Heidegger sind die beiden Konzepte inkompatibel. Kierkegaards Begriff des Augenblicks ist religiös konnotiert, Heideggers ist dagegen atheistisch motiviert.

Ist diese Kritik Heideggers an Kierkegaard nachvollziehbar? Zur Beantwortung dieser Frage ist vielleicht angebracht, den Unterschied zwischen den Wörtern „existenziell“ und „existenzial“ zu erläutern. Mit „existenziell“ meint Heidegger die individuellen menschlichen Erlebnisse. Unter „existenzial“ versteht er die Strukturen der menschlichen Existenz. Heidegger wirft Kierkegaard demnach vor, dieser habe zwar die existenziellen individuellen Erlebnisse eindringlich beschrieben, er sei aber nicht dahin gekommen, die entsprechenden grundlegenden Strukturen angemessen zu analysieren. Kierkegaard habe also versäumt, die strukturellen Voraussetzungen der von ihm geschilderten existenziellen Erlebnisse aufzuklären. Denn Kierkegaard behaupte, dass die Zeitlichkeit das *Resultat* des Zusammenstoßes des Jetzt mit der Ewigkeit sei, während er, Heidegger, richtigerweise die Zeitlichkeit als *Voraussetzung* des vulgären Zeitbegriffes erwiesen habe.

Darauf kann geantwortet werden, dass nach Kierkegaard die Ewigkeit Gottes die ontologische Grundlage der menschlichen Realität ist. Es ist also eher so, dass bei Kierkegaard in *ontologischer Hinsicht* das Verhältnis Gott-Mensch das Primäre ist. Kierkegaard nennt die „vulgäre Zeit“ eine *Parodie auf das Ewige*<sup>6</sup>, womit klar sein dürfte, dass er ihr keine ontologische Priorität zugesteht. Zeit und Raum sind für Kierkegaard Erscheinungen des allgegenwärtigen Gottes, wie das folgende Zitat zeigt:

Der Geübte wird eben hierin leicht den Beweis für die Richtigkeit meiner Darstellung finden, denn Zeit und Raum sind für das abstrakte Denken ganz und gar identisch [ ... ] und solchermaßen bleibt es für die Vorstellung, und ist in Wahrheit in der Bestimmung Gottes als des Allgegenwärtigen.<sup>7</sup>

Man müsste die Kritik an Kierkegaard demnach dahingehend abändern, dass dieser die Zeit von der Ewigkeit her ableitet und die Zeitlichkeit als Resultat des Zusammenstoßes von Zeit und Ewigkeit betrachtet. Demgegenüber sieht Heidegger die Zeitlichkeit als Grundbestimmung der menschlichen Realität. In dieser Differenz liegt für Heidegger der prinzipielle Mangel in Kierkegaards Philosophie.

Kierkegaard beschreibt den *Augenblick* eindringlich. Zum Beispiel den Augenblick, in dem Abraham sich entschließt, seinen Sohn Isaak zu töten. Aber es gelingt Kierkegaard in den Augen Heideggers nicht, dasjenige hervortreten zu lassen, was den *Augenblick* vom *Jetzt* unterscheidet. Während nach Heidegger das *Jetzt* ein bloßer Zeitpunkt ist, in dem der uneigentliche Mensch das umweltlich Zuhandene auf der Basis vergangener Lebensentwürfe besorgt, ist der *Augenblick* ein Moment, in dem der zu sich selbst *entschlossene* Mensch sich die *eigentliche* Bedeutung des Seienden erschließt. Im Falle Abrahams ist die *eigentliche* Bedeutung seine Beziehung zu Gott und die völlige Belanglosigkeit der Welt.

Es ist demnach der Augenblick, der die gesamte Zeitlichkeit dieses einen Menschen neu strukturiert. Der Augenblick erschafft einen neuen Menschen und damit eine neue Zeitlichkeit. Alle drei Dimensionen der Zeitlichkeit erscheinen durch den Augenblick in einem neuen Licht. Hätte Abraham seinen Sohn Isaak getötet, wäre sein gesamtes *In-der-Welt-sein* mit einem Schlag transformiert worden. Die Zeitlichkeit in allen ihren Dimensionen hätte sich im Augenblick verändert.

Kurz: Der existenziale Sinn des Augenblicks ist nach Heidegger die *Konversion* von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit. Heidegger wirft Kierkegaard letzten Endes vor, den Sinn dieser Konversion nicht wirklich erfaßt zu haben. Kierkegaards Definition des Augenblicks als eines *Zusammenstoßes* des Jetzt mit der Ewigkeit werde dem Sachverhalt nicht gerecht.

---

<sup>6</sup> Ebd., S. 87

<sup>7</sup> Ebd., S. 87

Es ist in der Tat so, daß Kierkegaard einen anderen Begriff der Konversion hat als Heidegger. Kierkegaard vertritt einen vielgestaltigen Konversionsbegriff. Bei ihm gibt es zum Beispiel den Übergang von der Unschuld zum Schuldig-sein-Können. Das ist der Sündenfall. Weiterhin existiert der Übergang vom ästhetischen zum ethischen Stadium oder der Übergang vom ethischen Stadium zum religiösen. Der Begriff der Konversion bei Kierkegaard ist demnach eng mit dem Begriff der *Wiederholung* verbunden. Es handelt sich um das Streben nach der *ewigen Glückseligkeit* mittels der *Wiederholung von Übergängen in unterschiedlichen Stadien der menschlichen Existenz*. Was der Mensch in der Zeit sucht, ist die ewige Glückseligkeit. In der ästhetischen Phase sucht er das Glück im Genuß des gegenwärtigen Momentes, der ihm die Ewigkeit bedeutet. Verzweifelt über die Mißerfolge dieser Versuche kommt es zu einem Sprung in die ethische Phase. Hier liegt die ewige Glückseligkeit in der momentübergreifenden Einheit des ethischen Lebensentwurfes. Aber auch diese Phase muss scheitern. Es folgt der Übergang von der ethischen in die religiöse Phase: Der Zusammenstoß zwischen dem Jetzt und der Ewigkeit bringt ihn nun in ein Verhältnis zu Gott, das eine Entscheidung verlangt: Untergang in der Endlichkeit des Daseins oder ewige Glückseligkeit im Glauben.

Kierkegaard und Heidegger stimmen darin überein, dass der Augenblick ein *Übergang* ist. Sie stimmen auch darin überein, dass der Übergang nicht im Sinne einer idealistischen Dialektik zu verstehen ist, also nicht als eine Transformation, die mittels einer dialektischen Logik verstehbar gemacht werden könnte. Es handelt sich um einen *Sprung*, in dem etwas Neues zur Welt kommt: das Individuum. Der Unterschied zwischen Heidegger und Kierkegaard liegt darin, dass Heidegger nur die Konversion von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit kennt, während es bei Kierkegaard viele Arten von Übergängen gibt, wobei die Eigentlichkeit für ihn im Verhältnis des Menschen zu Gott liegt.

Wenn Heidegger mit seinem Vorwurf gegen Kierkegaard diese Differenzen im Konversionsbegriff meint, dann muß man ihm darin zustimmen, daß Kierkegaard weit von seinem Konversionsbegriff entfernt ist. Die große Frage lautet allerdings, welches dieser Konversions-Konzepte der menschlichen Realität besser entspricht.

Der Unterschied zwischen Kierkegaard und Heidegger kann auch gut am Beispiel des *Todes* verdeutlicht werden. Für Heidegger ist der Tod kein Augenblick, weil er als *Möglichkeit des Nicht-mehr-in-der-Welt-seins* das eigentliche Dasein in seiner Ganzheit beherrscht. Für den eigentlichen Menschen ist das Dasein ein *Sein zum Tode*. Bei Kierkegaard hingegen ist der Tod ein Augenblick. Im Moment des Todes entscheidet sich das Verhältnis des Einzelnen zu Gott. Es ist der Moment in dem das Selbst zu sich selbst kommt und die Entscheidung aller Entscheidungen treffen muss: für oder gegen Gott. *Entweder Oder*. Ein solcher Moment wird in Mozarts Don Giovanni geschildert.

Der folgende Satz beweist ebenfalls, daß es fundamentale Differenzen zwischen Kierkegaard und Heidegger geben *muß*:

Erst mit dem Christentum werden Sinnlichkeit, Zeitlichkeit, der Augenblick verständlich, eben weil erst mit dem Christentum die Ewigkeit wesentlich wird.<sup>8</sup> (Kierkegaard, Der Begriff Angst, 1991)

Für Kierkegaard werden der Begriff der Zeitlichkeit und der Begriff des Augenblicks erst durch den christlichen Begriff der *Ewigkeit* verständlich. Das bedeutet offensichtlich, daß für Kierkegaard erst die *Konversion zur Ewigkeit* die *Erfüllung der Zeit* bedeutet. Dieses Konzept ist in der Tat demjenigen Heideggers entgegengesetzt. Für Heidegger ist die *Endlichkeit das Wesentliche des Daseins*. Für Kierkegaard ist es der *Sieg der Ewigkeit über die Endlichkeit*. Erst durch die Rückkehr zu Gott findet das Selbst zu sich selbst. Wie Augustinus geschrieben hat: Mein Herz findet keine Ruhe, bis es Erfüllung findet in dir.

---

<sup>8</sup> Kierkegaard, „Der Begriff Angst“, S. 85

Welche Position nimmt Sartre in diesem Konflikt zwischen Heidegger und Kierkegaard ein? Gibt er Heidegger recht? Gibt er Kierkegaard recht? Diese Frage ist nicht einfach zu beantworten. Die Antwort hängt davon ab, welcher Aspekt der Problematik im Vordergrund steht.

Sartres Verhältnis zu Heidegger ist ambivalent. Was die grobe Richtung betrifft, stimmt er Heidegger zu. Im Detail gibt es jedoch Kritik, Abgrenzung und Ablehnung. Es geht Sartre um den Unterschied zwischen einer konkreten und einer abstrakten Philosophie. Kant und Husserl vertreten eine abstrakte Philosophie, weil sie mit einer Abstraktion beginnen und weil es ihnen nicht gelingt, zur menschlichen Realität zurückzugelangen. Kant beginnt mit einer Philosophie der Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung. Dabei gelangt er zum Konzept eines „Theoretischen Subjekts“, das vor der Aufgabe steht, die Realität der Außenwelt *beweisen* zu müssen. Dieses Konzept des „Theoretischen Subjekts“ zeigt hinreichend die Abstraktheit von Kants Philosophie. Husserl beginnt mit der „Phänomenologischen Reduktion“, ohne später aus seinem selbstgebauten phänomenologischen Gefängnis entkommen zu können. Auch ihm gelingt es nicht, den Kontakt zur menschlichen Realität wieder herzustellen. Heidegger dagegen beginnt mit dem *In-der-Welt-sein* und dringt darauf, dieses während des Philosophierens niemals aus dem Blick zu verlieren. In diesem Sinne kann Sartre Heideggers Existenzphilosophie zustimmen.

Kritik an Heidegger gibt es im Detail. Zwar hat Heidegger mit dem *In-der-Welt-sein* den richtigen Grundbegriff eingeführt, aber die konkrete Beschreibung dieses In-der-Welt-seins ist nach Sartre mangelhaft. Einen Kritikpunkt sieht Sartre in dem Begriff der Uneigentlichkeit des Mit-Seins. Er schreibt dazu:

Zunächst trifft sich hier der ontologische Gesichtspunkt mit dem abstrakten Gesichtspunkt des Kantischen Subjekts. Wer sagt, daß das Dasein [...] qua ontologische Struktur „mit-ist“, der sagt, daß es qua Natur mit-ist, das heißt wesenhaft und allgemein. Auch wenn diese Behauptung bewiesen wäre, würde das nicht zulassen, irgendein konkretes Mitsein zu erklären; anders gesagt, die ontologische Koexistenz, die als Struktur meines „In-der-Welt-seins“ erscheint, kann keineswegs einem ontischen „Mitsein“ als Grundlage dienen, wie zum Beispiel die Koexistenz, die in meiner Freundschaft mit Pierre erscheint oder in dem Paar, das ich mit Annie bilde.<sup>9</sup>

Heidegger behauptet, das Dasein sei zunächst und zumeist im Zustand der Uneigentlichkeit. Diese Art des Mit-Seins als Kopie der Anderen erscheint wie eine Natur des Menschen, wie eine ontologisches Wesen. Für Sartre gibt es diesbezüglich zwei Kritikpunkte. Erstens ist die Behauptung Heideggers phänomenologisch schlecht ausgewiesen und zweitens wäre es selbst für den Fall eines Nachweises für die Richtigkeit dieses Ansatzes unmöglich, irgendein konkretes In-der-Welt-sein von dieser Grundlage ausgehend zu verstehen. Dem Begriff der Uneigentlichkeit fehlt es also an phänomenologischer Belastbarkeit und an einem hinreichenden Verstehenspotential.

Sartre geht es darum, *konkrete* Menschen zu verstehen, Flaubert zum Beispiel. Wie soll er Flaubert verstehen, wenn dieser in seiner Kindheit nur eine Kopie der Anderen war? Ist es wirklich so, daß die Menschen zunächst und zumeist nur Kopien der Anderen sind, um dann später durch die Selbstwahl ein Individuum zu werden? Sartre ist der Ansicht, daß die Erfahrung dem Ansatz Heideggers oft widerspricht. Die Individualität des Menschen kommt oft früher zum Vorschein und hat in vielen Fällen mit dem Unterschied von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit nichts zu tun.

Jeder Biograph wird Sartre darin zustimmen, dass Heideggers „Uneigentlichkeit“ in vielen Fällen kein geeigneter Ansatz ist, den Beginn der individuellen Existenz zu verstehen. Wesentlich für die Entwicklung des Menschen sind vor allem auch die psychoanalytisch relevanten *besonderen* Gegebenheiten. Flaubert zum Beispiel war als Kleinkind einer überfürsorglichen aber kaltherzigen Mutter ausgeliefert. Das Resultat war nach Sartres Ansicht eine passive *Konstitution* des kleinen Flaubert, die dieser als eine Neurose erlebte und zu einem

---

<sup>9</sup> Sartre, „Das Sein und das Nichts“, S. 448

Lebensentwurf der Passivität verdichtete. Flaubert erlebte seine Situation in der Familie von vornherein als eine *Anomalie*. Er war von Anfang an der *Idiot der Familie*. Das bedeutet, dass Flaubert von Beginn an *keine Kopie der Anderen* war. Er war keine Kopie des Vaters und auch keine Kopie des Bruders. Er war von vornherein der Versager, derjenige, der nicht lesen konnte, der Blödmann, verachtet sogar von seiner Mutter. Wie soll man diese Existenz des kleinen Flaubert verstehen, wenn man wie Heidegger nur die „Uneigentlichkeit“ als die entscheidende Kennzeichnung des noch nicht eigentlichen Menschen versteht? Mit Heideggers Ansatz wird jede erfolgreiche Biographie wegen zu großer Allgemeinheit von vornherein vereitelt.

Das soll nicht bedeuten, dass Heideggers Begriffsbildung in jeder Hinsicht unbrauchbar wäre. Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit sind sehr wohl phänomenologisch nachweisbare Erscheinungen. Nur haben sie eben nicht diese fundamentale Bedeutung, die Heidegger ihnen zuschreibt. Man kann sich sehr gut vorstellen, dass es Menschen gibt, die sich selbst als Kopien der Anderen entwerfen. Dann handelt es sich aber um einen konkreten Lebensentwurf und nicht um eine *allgemeine ontologische Gegebenheit*. Ebenso kann man sich einen Menschen vorstellen, der von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit konvertiert. Aber auch in diesem Fall geht es um ein spezielles In-der-Welt-sein und nicht um ein allgemein zutreffendes Ereignis.

Kurz gesagt: Heidegger hat die falschen Grundbegriffe gewählt. Nicht „Uneigentlichkeit“ und „Eigentlichkeit“ sind die Grundbegriffe des In-der-Welt-seins, sondern *Unaufrichtigkeit* und *Authentizität*. Flaubert zum Beispiel hat niemals im Zustand der „Uneigentlichkeit“ existiert. Seine Tragik bestand gerade darin, *nicht* wie die Anderen sein zu können. Er erlebte sich von Anfang an als eine Anomalie des Menschseins, als ein *Idiot*. Er reagierte auf dieses „Idiot-Sein“ mit einer schweren Neurose. Konversionen gab es bei Flaubert, aber niemals eine Konversion im Sinne Heideggers. Er war von Anfang an „eigentlich“, er war von Anfang an ein Einzelner, ein Solitär. Genau das war seine Tragik. Diese Tragik Flauberts kann sich in Heideggers Begriffsbildungen nicht widerspiegeln.

Heideggers existenziale Analysen sind also, was ihre grundsätzliche Bedeutung betrifft, falsch. Damit wird auch klar, dass Sartre Heideggers Kritik an Kierkegaard nicht teilen kann. Heidegger wirft Kierkegaard vor, den existenzialen Sinn seiner Beschreibungen nicht wirklich erfaßt zu haben. Dieser existenziale Sinn ist der Übergang von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit. Dieser Vorwurf ist in den Augen Sartres jedoch ein Gütesiegel für das Denken Kierkegaards. Der entscheidende Punkt ist demnach, dass sich für Sartre die individuelle Subjektivität oft nicht im Kontext der Konversion von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit bildet, sondern im Zusammenhang eines *präreflexiven Initialentwurfes*, der nichts mit der *reflexiven Entschlossenheit* des Menschen zu sich selbst zu tun hat. Man kann nicht ernsthaft behaupten, Jean Genet habe sich mit Entschlossenheit selbst zu einem Dieb gemacht. Vielmehr ist es so, daß Genet präreflexiv die Definition der Anderen als seinen eigenen Lebensentwurf übernommen hat. Die Geburt des Individuums ist im Sinne Sartres also anders zu verorten als Heidegger vorschlägt. In diesem Punkt stimmt Sartre mit Kierkegaard überein.

Nach Kierkegaard gibt es vor allem zwei Existenzweisen, die aus dem Menschen einen absoluten Solitär machen. Die religiöse Existenz und die dämonische Existenz. Während die religiöse Existenz auf das Verhältnis des Selbst zu Gott zielt, handelt es sich bei der dämonischen Existenz um das Verhältnis des Selbst zu sich selbst. In beiden Fällen geht es um die *Absolutheit* dieses Verhältnisses. In der religiösen Existenz setzt das Selbst sein Verhältnis zu Gott absolut. Abraham ist ein Beispiel für die religiöse Existenz. In der dämonischen Existenz setzt das Selbst sein Verhältnis zu sich selbst absolut. Richard III., so wie Shakespeare ihn darstellt, ist dafür ein Beispiel. Seine Hässlichkeit macht Richard zu einem Solitär und auf der Basis dieser Hässlichkeit entschließt sich Richard, seine Macht zu verabsolutieren. Er wird zu einem bösen Menschen und damit zu einem absoluten Solitär. Diese Entschlossenheit Richards ist aber keine Konversion von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit, also vom „Mit-Sein“ zum „Selbst-Sein“, sondern die Konversion eines verzweifelten Solitärs zu einem bösen Solitär. Der verzweifelte

Solitär hat noch nicht alle Hoffnung auf Gemeinschaft mit den Anderen fahren lassen, der böse Solitär ist absolut *verschlossen*.

Die vielfältigen, komplizierten und in sich verschachtelten Begriffsbildungen Kierkegaards sind im Sinne Sartres der menschlichen Realität viel angemessener als die zu allgemeinen und zu einfachen Konstruktionen Heideggers. Kennzeichen dafür ist nicht zuletzt, dass Kierkegaard konkrete historische Figuren benennt, die seine Theorie verdeutlichen sollen. Das verbindet Sartre mit Kierkegaard. Denn auch Sartre versucht immer wieder, seine Theorie am Beispiel konkreter Personen zu schildern. Heidegger bleibt dagegen im Allgemeinen stecken. Sartres Position ist also ein Plädoyer für Kierkegaards Konkretheit und gegen Heideggers Abstraktheit. Heidegger fehlt der konkrete psychoanalytische Scharfblick, der Kierkegaard auszeichnet.

Sartres Kritik an Heideggers kann auch gut am Begriff des Todes verdeutlicht werden. Der Tod ist für Heidegger entscheidend für die Konversion von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit. Erst die Unübertragbarkeit und Unvertretbarkeit des Todes offenbart dem Dasein seine Einzigartigkeit, enthüllt ihm sein „Sein zum Tode“. Der Tod ist nicht das bloße Ende des Lebens, sondern er gibt dem ganzen Leben erst den Sinn der Einzigartigkeit und Endlichkeit. Wie der Schlußakkord einer Melodie von Anfang an in dieser anwesend ist, so ist auch der Tod *im Leben* als sinnbestimmend da.

Sartre bestreitet diese *Eindeutigkeit* des Todes hinsichtlich der Bedeutung des Lebens. Es ist zwar richtig, daß man unvertretbar und unübertragbar stirbt, aber es gibt auch andere Ereignisse, die unvertretbar und unübertragbar sind. Zum Beispiel die individuelle Liebe. Man *liebt* unvertretbar und unübertragbar. Zwar ist nicht jede Art der Liebe individuell, aber man wird kaum bestreiten können, daß es diese einzigartige Liebe gibt. Und ist es wirklich so, daß man erst den eigentlichen Tod verinnerlichen muß, um zur individuellen Liebe fähig zu sein?

Weiterhin vernachlässigt Heidegger die mögliche Absurdität des Todes. Zwar kann ich den Tod im Sinne Heideggers erwarten, die Frage ist aber, ob der *tatsächliche Tod* mein von mir *erwarteter Tod* ist. So kann es sein, daß ein zum Tode Verurteilter an einer Erkältung stirbt, während er auf seine Hinrichtung wartet.

Darüber hinaus muß man nach Sartre zwischen dem Alterstod und dem Tod eines jungen Menschen, der unvorbereitet mitten aus dem Leben gerissen wird, unterscheiden. Diese beiden Ereignisse haben nicht dasselbe ontologische Gewicht. Will man im Ernst behaupten, der Unfalltod eines jungen Menschen auf der Autobahn gleiche dem Schlußakkord einer Melodie? Kurz: Heidegger vereinfacht das Phänomen des Todes zu sehr und er macht die Bedeutung des Todes für das individuelle Leben eindeutiger als sie tatsächlich ist.

Entscheidend für das Auftauchen des Individuums in der Welt ist weniger der Tod als vielmehr der *präreflexive Individualentwurf*. Sartre schreibt dazu:

Kurz, es gibt keine personalisierende Kraft, die *meinem* Tod eigentümlich wäre. Ganz im Gegenteil, es wird *mein* Tod nur dann, wenn ich mich schon in die Perspektive der Subjektivität gebe; meine Subjektivität, definiert durch das präreflexive Cogito, macht aus meinem Tod ein unersetzbares Subjektives, und nicht der Tod ist es, der meinem Für-sich die unersetzbare Selbstheit gibt.<sup>10</sup>

En un mot il n'y a aucune vertu personallisante qui soi particulière à *ma* mort. Bien au contraire elle ne devient *ma* mort que si je me place déjà dans la perspective de la subjectivité, définie par le *cogito* préreflexif, qui fait de *ma* mort un irremplaçable subjectif et non la mort qui donnerait l'ipséité irremplaçable à mon pour-soi.<sup>11</sup>

Im Sinne Sartres ist also der Begriff des *präreflexiven Cogito* entscheidend für das Verständnis der individuellen Subjektivität. Demnach taucht das Individuum nicht durch die Konversion von der

---

<sup>10</sup> Sartre, „Das Sein und das Nichts“, S. 920

<sup>11</sup> Sartre, „L'être et le néant“, S. 579

Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit in der Welt auf, sondern durch den präreflexiven Initialentwurf.

In diesem Kontext wird eine weitere Differenz zwischen Sartre und Heidegger sichtbar. Heidegger identifiziert die Endlichkeit des Daseins mit dem Tod. Sartre macht dagegen darauf aufmerksam, daß es eine Art der Begrenztheit der menschlichen Realität gibt, die mit dem Tod nichts zu tun hat. Denn der Initialentwurf bedeutet eine Begrenzung der eigenen Möglichkeiten. Man macht sich selbst zu einem Individuum, indem man aus der Vielzahl *seiner Möglichkeiten* eine Auswahl trifft und diese Wahl impliziert schon die Begrenztheit des menschlichen Daseins. Denn selbst für den Fall, daß ich unendlich lange lebe, bedeutet die spezielle Wahl meines Initialentwurfes, daß ich nicht mehr alle meine Möglichkeiten realisieren kann. Ich werde für immer derjenige sein, der A als Initialentwurf gewählt hat, obwohl B auch möglich gewesen wäre. Mit der Wahl von A ist das Spiel aus. Selbst wenn ich im Sinne einer Totalveränderung später B wähle, werde ich derjenige sein, der zuerst A und dann B gewählt hat, aber niemals derjenige, der zuerst B und dann A gewesen ist. Die *Irreversibilität* der Reihenfolge der Wahlen und deren Nicht-Kommutierbarkeit gibt diesen ihre Relevanz und keineswegs nur die Endlichkeit im Sinne des Todes.

Die Irreversibilität der Handlung ist ein Beispiel für die Funktion der Zeitlosigkeit innerhalb der Zeitlichkeit bei Sartre. Wenn eine Handlung *irreversibel* ist, dann wird sie zu einem Faktum innerhalb der menschlichen Realität. Diese Irreversibilität wird zum Widerschein der Zeitlosigkeit innerhalb der Zeit. Das ist ein Beispiel dafür, wie Sartre Kierkegaards Konzept des Zusammenstoßes von Zeit und Ewigkeit in seine eigene atheistische Philosophie transformiert. Die Affinität zur Quantenphysik, in der die Begriffe „Nicht-Kommutierbarkeit“ und „Irreversibilität des Faktischen“ ebenfalls eine große Rolle spielen, ist offensichtlich.

Sartre veranschaulicht diese Tatsache der Irreversibilität in seinem Stück *Das Spiel ist aus*. Sartre schreibt dazu:

Von diesem Gesichtspunkt aus werden der Unsterbliche wie der Sterbliche als mehrere geboren und machen sich zu einem einzigen. Obwohl zeitlich unbegrenzt, das heißt ohne Schranken, ist sein <<Leben>> eben in seinem Sein nichtsdestoweniger endlich, weil es sich zu einem einmaligen macht. Der Tod hat damit nichts zu tun; er tritt <<zwischen durch ein>>, und die menschliche Realität entdeckt, indem sie sich ihre eigene Endlichkeit enthüllt, deswegen noch nicht ihre Sterblichkeit.<sup>12</sup>

De ce point de vue, l'immortel comme le mortel naît plusieurs et se fait un seul. Pour être temporellement indéfinie, c'est-à-dire sans bornes, sa << vie >> n'en sera pas moins finie dans son être même parce qu'il se fait unique. La mort n'a rien à y voir. Elle survient << entre-temps >>, et la réalité-humaine, en se révélant sa propre finitude, ne découvre pas, pour autant, sa mortalité.<sup>13</sup>

Sartre faßt seine Kritik am Todesbegriff Heideggers folgendermaßen zusammen:

Also müssen wir gegen Heidegger schließen, daß der Tod keineswegs meine eigene Möglichkeit, sondern ein kontingentes Faktum ist, das mir als solches grundsätzlich entgeht und ursprünglich zu meiner Faktizität gehört...Der Tod ist ein reines Faktum wie die Geburt; er geschieht uns von draußen und verwandelt uns in Draußen. Im Grunde unterscheidet er sich in keiner Weise von der Geburt, und die Identität von Geburt und Tod ist das, was wir Faktizität nennen.<sup>14</sup>

Ainsi, nous devons conclure, contre Heidegger, que loin que la mort soit ma possibilité propre, elle est un fait contingent qui, en tant que tel, m'échappe par principe et ressortit originellement à ma facticité...La mort est un pur fait, comme la naissance; elle vient à nous du dehors et elle nous transforme en dehors. Au fond, elle ne se distingue aucunement de la naissance, et c'est l'identité de la naissance et de la mort que nous nommons facticité.

Heidegger bestimmt die menschliche Realität als ein Sein zum Tode und damit als eine endliche Zeitlichkeit. Die Zeitlichkeit wird damit zum eindeutigen Merkmal der menschlichen Realität.

---

<sup>12</sup> Ebd., S. 939

<sup>13</sup> Sartre, „L'être et le néant“, S. 591

<sup>14</sup> Ebd., S. 939

Demgegenüber entsteht für Kierkegaard die Zeitlichkeit aus einem *Zusammenstoß* der Zeit mit der Ewigkeit. Den Moment des Zusammenstoßes nennt Kierkegaard den Augenblick, in dem in einem Sprung das Neue entsteht. Die menschliche Realität ist so gesehen eine *zweideutige Realität*, deren Komponenten die Zeit und die Ewigkeit sind.

Dabei ist wichtig, dass Zeit und Ewigkeit bei Kierkegaard nicht Momente einer Synthese im Sinne der idealistischen Dialektik sind. Es gibt keine Synthese von Zeit und Ewigkeit, sondern nur einen *Zusammenstoß* von Zeit und Ewigkeit. Der Augenblick, in dem Zeit und Ewigkeit zusammenstoßen, führt nicht zu einer dialektischen Versöhnung dieser Komponenten, sondern nur zu einem Zustand der Unbestimmtheit, in dem Zeit und Ewigkeit sich gegenseitig begrenzen. Dieser Moment der Unbestimmtheit ist der Moment der Entscheidung. Die entsprechende Wahl ist Ausdruck einer freien Spontaneität. Insofern ist sie unerklärbar. Es ist ein Akt der unbegründbaren Selbstbestimmung. Es ist der Augenblick, der den Menschen dem Zugriff wissenschaftlicher Erklärungen entzieht.