

Alfred Dandyk

## 5. Heidegger

### 1. Sartres Ausgangsposition

Sartres Position in dem Philosophen-Dreieck Descartes-Husserl-Heidegger ist kompliziert und nicht mit einem Satz zu beschreiben. Er unterstützt wie Husserl den funktionalen Aspekt des Cogito und kritisiert wie dieser die Art der existentiellen Analyse bei Descartes. Er bemängelt aber auch den Phänomenismus Husserls, weil dieser einer „klebrigen Lerchenfalle“ gleicht und es Husserl trotz aller Versprechungen niemals gelungen ist, die phänomenologische Reduktion rückgängig zu machen.

Der Widerruf der phänomenologischen Reduktion ist notwendig, wenn man der menschlichen Existenz gerecht werden will. Denn für Sartre ist der Mensch wie für Heidegger ein Wesen, dem es *in seinem Sein um dieses Sein* geht. Es ist also nicht akzeptabel, aus dem Menschen ein erkenntnistheoretisches Subjekt machen zu wollen.

Für Sartre ist klar, daß die phänomenologische Reduktion durch eine existentielle Analyse überschritten werden muß, und mit diesem Ansatz rückt er von Husserl ab, um sich erneut Descartes zuzuwenden. Allerdings kann er die religiös inspirierte Art der existentiellen Analyse bei Descartes nicht billigen. Er strebt eine Analyse an, die seinem Atheismus entspricht.

Es stellt sich demnach folgendes Problem: Wie kommt man ohne die Hilfe Gottes aus der „klebrigen Lerchenfalle“ Husserls heraus? Er findet bei Heidegger die richtige Antwort. Der entscheidende Begriff ist Heideggers „In-der-Welt-sein“. Allerdings geht dieser zu weit, wenn er den gesamten neuzeitlichen Bewußtseinsbegriff ad acta legen will. Sartre weigert sich, diesen Weg bis zum bitteren Ende, das heißt bis zur Verbannung des Bewußtseinsbegriffs, mitzugehen. Er möchte vielmehr die Vorteile von Heideggers Angebot annehmen, ohne den Ertrag des modernen Bewußtseinsbegriffs zu verlieren.

Für Sartre schüttet Heidegger das Kind mit dem Bade aus. Zwar ist Heidegger recht zu geben, daß moderne Bewußtseinsbegriffe, repräsentiert durch Konzepte wie „transzendente Einheit der Apperzeption“, das „Absolute Ich“

oder das „Transzendente Ego“, unbefriedigend sind, aber daraus folgt für Sartre nicht, daß man das gesamte Programm absagen sollte. Es kommt vielmehr darauf an, die Fehler aufzuspüren, zu beseitigen und einen angemessenen Bewußtseinsbegriff zu entwickeln. Kurz: Sein Ziel ist, Heideggers „In-der-Welt-sein“ und Descartes „Cogito“ ins richtige Verhältnis zu setzen. Sartre sieht in seinem Begriff des „Präreflexiven Cogito“ einen Schritt auf dem richtigen Weg.

In diesem Kapitel soll Sartres Haltung zur Philosophie Heideggers genauer untersucht werden. Diese Haltung ist ambivalent, läßt sich also nicht kurz auf den Punkt bringen. Ablehnung und Unterstützung halten sich die Waage. Letzten Endes geht Sartre eigene Wege und sollte nicht mit Heidegger verwechselt werden.

## 2. Heideggers Kritik an Descartes

Im Gegensatz zu Husserl behauptet Heidegger nicht, Descartes habe sich selbst mißverstanden. Stattdessen bemüht er sich um eine historisch korrekte Deutung und er versucht, Descartes so zu verstehen, wie dieser verstanden werden wollte. Das unterscheidet Heidegger wohltuend von der überheblichen, unhistorischen Art Husserls.

Heideggers Kritik richtet sich vor allem gegen die Substanzlehre Descartes. Bei Descartes gibt es nur eine Substanz: Gott. Vom Standpunkt des Menschen aus gesehen können aber zwei Substanzen unterschieden werden, die in relativer Unabhängigkeit zueinander stehen: das ausgedehnte Ding und das denkende Ding, *res extensa* und *res cogitans*. Heidegger schreibt dazu Folgendes:

„Jedes Seiende, das nicht Gott ist, ist *ens creatum*. Zwischen beiden Seienden besteht ein >>unendlicher<< Unterschied ihres Seins, und doch sprechen wir das Geschaffene ebenso wie den Schöpfer als *Seiende* an. Wir gebrauchen demnach Sein in einer Weite, daß sein Sinn einen >>unendlichen Unterschied<< umgreift. So können wir mit gewissem Recht auch geschaffenes Seiendes Substanz nennen. Dieses Seiende ist zwar relativ zu Gott herstellungs- und erhaltungsbedürftig, aber innerhalb der Region des Geschaffenen Seienden, der >>Welt<< im Sinne des *ens creatum*, gibt es solches, das relativ auf geschöpfliches Herstellen und Erhalten, das des Menschen zum Beispiel,

>>unbedürftig ist eines anderen Seienden<<. Dergleichen Substanzen sind zwei: die res cogitans und die res extensa.“<sup>1</sup>

Bei Descartes gibt es demnach hinsichtlich der Seinsfrage in den Augen Heideggers zwei unterschiedliche Standpunkte. Der eine umgreift den Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen. Von diesem Standpunkt aus gesehen ist der Schöpfer die Substanz und alles Geschaffene ist keine Substanz, weil es der Unterstützung des Schöpfers bedürftig ist. Demnach mangelt es dem ens creatum, und zwar in jeder der beiden Formen, an der Substanzhaftigkeit.

Der andere Standpunkt befindet sich ganz in der Welt des Geschaffenen; er ignoriert also den Unterschied zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen. So gesehen kann man nach Descartes zwei Substanzen unterscheiden, nämlich das ausgedehnte Ding und das denkende Ding. Es handelt sich dabei um „relative Substanzen“, weil sowohl das ausgedehnte Ding als auch das denkende Ding nicht der Unterstützung irgendeines anderen *Geschaffenen* bedürfen, um sich im Sein zu halten.

Man erkennt an diesen Ausführungen, wie sich Heidegger darum bemüht, Descartes gerecht zu werden. Man sieht auch, wie abwegig es ist, Descartes außerhalb seines Gottesbegriffes begreifen zu wollen oder sogar - wie Husserl - zu behaupten, erst die Beseitigung dieses Gottesbegriffes lasse den „wahren Sinn des Kartesianismus“ erscheinen. Darüber hinaus ist anzuerkennen, daß man es sich mit Descartes sogenanntem „Dualismus“ nicht zu einfach machen sollte, da es sich dabei nur um einen „Standpunkt-Dualismus“ handelt. Nach Ansicht Descartes gibt es diesen Dualismus aus der Sicht Gottes nicht. Die Einsicht in den wahren Sachverhalt, nämlich die Art der Verbindung zwischen der res extensa und der res cogitans, übersteigt jedoch die Fähigkeiten der menschlichen Vernunft, die Descartes im übrigen für ziemlich begrenzt hält.

---

<sup>1</sup> Heidegger, „Sein und Zeit“, Niemeyer, Tübingen, 1986 S. 92

### 3. Heideggers Kritik an dem Welt-Begriff bei Descartes

Nach Descartes hat das ausgedehnte Ding nur eine einzige wesentliche Eigenschaft: die Ausdehnung. Insofern gibt es auch nur eine einzige Wissenschaft, welche in der Lage ist, das Wesen der ausgedehnten Dinge zu erfassen: die Geometrie. Alle anderen Eigenschaften der Dinge, wie Farbe und Härte, sind entweder unwesentlich oder lassen sich auf die Ausdehnung reduzieren.

Nach Heidegger ist diese Sichtweise Descartes durch ein wissenschaftstheoretisches Vorurteil bedingt. Descartes privilegiert eindeutig die mathematischen Naturwissenschaften und ist sogar der Meinung, daß *alle* wissenschaftlichen Aspekte mittels der Methode der Mathematik erforscht werden sollten. Somit ist der gesamte Bereich der sinnlichen Welt, insoweit er der geometrischen Reduktion nicht zugänglich ist, zur Unwesentlichkeit verurteilt. In diesem Sinne kann man Descartes Wissenschaftstheorie als einen „Geometrischen Reduktionismus“ beschreiben.

Heidegger sieht allerdings hinter diesem *wissenschaftstheoretischen* Vorurteil noch ein anderes, tieferliegendes *ontologisches* Vorurteil. Dieses beruht auf einem aus der Antike stammenden Seinsverständnis, das Heidegger mit „Vorhandenheit“ bezeichnet. Es ist dieses ontologische Vorurteil der Vorhandenheit, das letzten Endes das wissenschaftstheoretische Vorurteil des „Geometrischen Reduktionismus“ bei Descartes hervorruft.

Heidegger will keineswegs behaupten, daß „Vorhandenheit“ und „ordine geometrico“ Irrtümer sind. Es ist eine legitime Art des Seinsverständnisses. Heidegger besteht allerdings darauf, daß die *Einseitigkeit*, mit der Descartes diese Sichtweise vertritt, gefährlich und der Menschheit abträglich ist. Die *Dominanz* der mathematisch-naturwissenschaftlichen Sichtweise gefährde die *Offenheit* des Menschen für den erneuten Anspruch des Seins und führe zu einer dem Menschen nicht angemessenen Verengung des Seinsverstehens. Diese Verkürzung des menschlichen Horizontes hat eine Verarmung der menschlichen Existenz insgesamt zur Folge. Heidegger wendet sich also nicht gegen die Geometrie, sondern nur gegen den „Geometrischen Reduktionismus“. Die Geometrie ist in seinen Augen eine nützliche Wissenschaft, der „Geometrische Reduktionismus“ ist eine gefährliche Verirrung des abendländischen Geistes.

#### 4. Vorhandenheit und Zuhandenheit

Das Seinsverständnis „Vorhandenheit“ läßt sich gut an der Differenz der „Vorhandenheit“ der Dinge und der „Zuhandenheit“ des Zeugs verdeutlichen. Die Vorhandenheit der Dinge bezieht sich auf den wissenschaftlichen Begriff des physikalischen Körpers. Der physikalische Körper existiert an sich, daß heißt, er ist nicht von vornherein Teil der menschlichen Realität. Die Beziehung des physikalischen Körpers zur Menschenwelt muß erst noch hergestellt werden, sie entsteht *nachträglich*.

Demgegenüber ist die Zuhandenheit des Zeugs *von vornherein* auf die menschliche Realität bezogen. Ein Hammer ist nicht primär ein physikalischer Körper, dem nachträglich eine menschliche Bedeutung angedichtet wird, sondern er ist von vornherein ein Aspekt der menschlichen Realität. So ist die Form des Hammers der menschlichen Hand angepaßt. Seine Parameter, wie das Gewicht, entsprechen der menschlichen Leistungsfähigkeit. Das Material, Eisen, paßt zu der Aufgabe, einen Nagel in die Holzwand zu schlagen.

Heidegger stellt nun die Frage, welche Sichtweise die primäre ist: Die Vorhandenheit des Dinges oder die Zuhandenheit des Zeugs. Anders formuliert: Soll man die Zuhandenheit des Zeugs aus der Vorhandenheit der Dinge erklären oder ist es besser, die Vorhandenheit der Dinge aus der Zuhandenheit des Zeugs zu verstehen? Als Mathematiker und Physiker präferiert Descartes in den Augen Heideggers die Vorhandenheit der Dinge, während Heidegger für die Zuhandenheit des Zeugs plädiert. Kurz: Für Heidegger muß die Wissenschaft als eine spezielle Verhaltung des Menschen im Rahmen seines „In-der-Welt-seins“ *verstanden* werden, während es für Descartes darum geht, das Wesen der materiellen Welt aus der gesetzmäßigen Erfassung der Vorhandenheit der Dinge mittels der Methode „ordine geometrico“ zu *erklären*. Heidegger plädiert für eine Hermeneutik des Daseins, während Descartes eine nomologische Wissenschaft „ordine geometrico“ präferiert.

Der große Mangel der Sichtweise Descartes liegt nach Heidegger darin, daß er die Stellung des Menschen in der Welt mißversteht. Der Mensch ist niemals mit einer bloß vorhandenen Ding-Welt konfrontiert, sondern er *ist* in einer Welt, deren Seinsverständnis immer schon in irgendeiner Weise von vornherein dem Menschen mitgegeben ist. Die Vorhandenheit der Dinge ergibt sich aus diesem präreflexiven Seinsverständnis mittels der Methode der Privation und

Abstraktion. Aus der Nicht-Zuhandenheit des Hammers und aus der Nicht-Funktionalität der Klingel entsteht die Vorstellung von der bloßen Vorhandenheit der Dinge.

Descartes ignoriert oder marginalisiert demnach einen Begriff, der für Heidegger wesentlich ist für das Verstehen des Menschen in der Welt ist: das Seinsverstehen. Es ist eine gewisse Art, in der Welt zu sein. Dieses Seinsverstehen kann Emotionalität präferieren, es kann aber auch Logik und Wissenschaft bevorzugen. Das Seinsverstehen kann mythologisch, religiös oder philosophisch imprägniert sein. Heideggers Anklage gegen Descartes lautet, daß dieser bis zur Ausschließlichkeit einseitig das Seinsverstehen der modernen Wissenschaften bevorzugt, nämlich die Welt unter dem Aspekt der Idealisierung und Mathematisierung zu sehen; Descartes will aus der bunten Menschenwelt das eintönige Grau-in-grau der mathematischen Naturwissenschaften machen.

### *5. Das Verdienst der Phänomenologie*

Sartre unterstützt diese Kritik Heideggers an Descartes bis zu einem gewissen Grade. Auch für Sartre gehört zu den besonderen Verdiensten der Phänomenologie, der *Marginalisierung* der Phänomene zu widersprechen. Die Phänomene haben ihr *eigenes Recht*. Das „In-der-Welt-sein“ des Menschen offenbart Phänomene verschiedener Art: Märchen, Mythen, Emotionen, Logik, Mathematik, Physik, Rationalität, Irrationalität, widerspruchsfreie Systeme und widersprüchliche Entitäten, die Unaufrichtigkeit der Menschen und deren Authentizität und so weiter. Vom Standpunkt der Phänomenologie gibt es keinen Grund, irgendwelche Phänomene von vornherein abzuwerten und zu disqualifizieren.

Man wird der menschlichen Realität nicht dadurch gerecht, daß man logischen Unsinn und psychologische Unaufrichtigkeit ignoriert oder marginalisiert, sondern dadurch, daß man versucht, die *Gesamtheit der Phänomene möglichst umfassend zu beschreiben*. Der „Geometrische Reduktionismus“ Descartes eliminiert jedoch von vornherein einen großen Teil wichtiger Phänomene der menschlichen Realität. Darin stimmen Heidegger und Sartre überein.

Husserl, Heidegger und Sartre kritisieren gemeinsam den Welt-Begriff bei Descartes. Die konkrete Durchführung dieser Kritik ist jedoch unterschiedlich. Auf der einen Seite ist Husserl, der den „Geometrischen Reduktionismus“ Descartes durch seinen „Phänomenologischen Reduktionismus“ ersetzen will. Mit anderen Worten: Husserl setzt an die Stelle der „mathesis universalis“ Descartes seinen eigenen „Transzendentalen Idealismus“. Auf der anderen Seite stehen Heidegger und Sartre. Sie widersprechen sowohl dem „Geometrischen Reduktionismus“ als auch dem „Phänomenologischen Reduktionismus“. Zwar bejahen sie die Methode der „Phänomenologischen Reduktion“ bei Husserl, sie bestehen aber darauf, daß die „Phänomenologische Reduktion“ mittels einer „existentiellen Analyse“ überschritten werden muß.

#### *6. Sartre als Vermittler zwischen Descartes und Heidegger*

Es gibt aber auch Differenzen zwischen Heidegger und Sartre, die zeigen, daß es Sartre eher um eine Vermittlung Descartes mit Heidegger geht als um eine Parteinahme zugunsten von einem der beiden Opponenten. So prägt er den Begriff des „Utensil-Ding“, der eine eindeutige Positionierung in der Entgegensetzung von der „Vorhandenheit des Dinges“ und der „Zuhandenheit des Zeugs“ vermeidet. Sartre schreibt dazu:

„Das Ding ist keineswegs zunächst Ding und danach erst Utensil; es ist keineswegs zunächst Utensil und enthüllt sich danach erst als Ding: es ist *Utensil-Ding*. Zwar wird es sich der späteren Forschung des Wissenschaftlers als lediglich *Ding* enthüllen, das heißt als aller Utensilität beraubt. Doch nur deshalb, weil der Wissenschaftler sich nur darum bemüht, die reinen Exterioritätsbeziehungen festzustellen; das Ergebnis dieser wissenschaftlichen Forschung ist übrigens, daß das Ding selbst, jeder Instrumentalität beraubt, sich verflüchtigt und in absoluter Exteriorität endet. Man sieht, inwiefern die Formel Heideggers zu berichtigen ist: gewiß, die Welt erscheint im Selbstheitszirkel, da aber der Zirkel nicht-thetisch ist, kann die Anzeige dessen, was ich bin, nicht selbst thetisch sein. In der Welt sein heißt nicht, der Welt auf

sich selbst hin entgehen, sondern der Welt auf ein Jenseits der Welt hin entgehen, das die zukünftige Welt ist.“<sup>2</sup>

„La chose n'est point d'abord chose pour être ensuite ustensile; elle n'est point d'abord ustensile pour se dévoiler ensuite comme chose: elle est chose-ustensile. Il est vrai, toutefois, qu'elle se découvrira à la quête ultérieure du savant comme purement chose, c'est-à-dire dépouillée de toute ustensilité. Mais c'est que le savant ne se soucie que d'établir les pures relations d'extériorité; le résultat, d'ailleurs, de cette quête scientifique, c'est que la chose elle-même, dépouillée de toute instrumentalité, s'évapore pour finir en extériorité absolue. On voit dans quelle mesure il faut corriger la formule de Heidegger: certes, le monde apparaît dans le circuit d'ipseité, mais le circuit étant non-thétique, l'annonce de ce que je suis ne peut être elle-même thétique. Être dans le monde, ce n'est pas s'échapper du monde vers soi-même, mais c'est s'échapper du monde vers un au-delà du monde qui est le monde futur.“<sup>3</sup>

Dieser Text beweist, daß Sartre bei der Entgegensetzung Descartes-Heidegger nicht einseitig Partei nimmt. Sein zweideutiger Begriff „Utensil-Ding“ läßt den Streit „Vorhandenheit-versus-Zuhandenheit“ ins Leere laufen. Seine Kritik an Heideggers „Selbstheitszirkel“ verhilft dem kartesischen Cogito zu seinem relativen Recht.

Descartes bevorzugt einseitig die Vorhandenheit der Dinge, Heidegger geht von der Zuhandenheit des Zeugs aus. Sartres Position ist *zweideutig*. Die Beziehung des Menschen zur Körperwelt wird für ihn am besten durch den ambivalenten Begriff „Utensil-Ding“ beschrieben. Daraus ergibt sich, daß für Sartre die Begriffe „Vorhandenheit“ und „Zuhandenheit“ nicht in Stein gemeißelt sind, sondern eher einem beständigen Phasenwandel unterliegen. Zum Beispiel führt der Versuch, den Ding-Begriff wissenschaftlich zu klären, zu einer Auflösung genau dieses Dingbegriffes.

Descartes hat recht, insofern die Aktionen der Wissenschaftler tatsächlich darauf zielen, die menschliche Realität aus der Beziehung der Dinge untereinander zu verbannen. Es entsteht so ein reiner Exterioritätsbezug der Dinge, der mittels der Geometrie beschrieben werden kann. Das Ergebnis ist

---

<sup>2</sup> Sartre, „Das Sein und das Nichts“, Hamburg, 2009, S. 370

<sup>3</sup> Sartre, „Être et le néant“, Paris, 1943, S. 236/237



allerdings, so Sartre, daß sich auf der Basis dieses bloßen Exterioritätsbezuges sogar die Vorhandenheit des Dinges verflüchtigt und einer bloßen geometrischen Relationalität Platz macht. Kurz: Sartre widerspricht der Diagnose Heideggers, daß der ontologische Begriff der Vorhandenheit des Dinges die Grundlage der wissenschaftlichen Denkweise ist. In den Händen des Wissenschaftlers verflüchtigt sich sogar der Dingbegriff zugunsten einer reinen Theorie mathematischer Relationen.

Im Gegensatz zu den Vorstellungen Heideggers muß man heute feststellen, daß gerade die Festigkeit eines materiellen Dingbegriffes durch die mathematischen Naturwissenschaften sich im Nirwana einer unbegrenzten Relationalität mathematischer Beziehungen aufgelöst hat. Paradoxerweise führte der Versuch, den Menschen aus den Ding-Beziehungen herauszuhalten, unter Umständen zur Wiederauferstehung des Menschlichen in den wissenschaftlichen Relationen, und zwar im Begriff des Beobachters in der Quantenphysik. Die genannten Tatsachen sprechen dafür, daß „Vorhandenheit“ und „Zuhandenheit“ *komplementäre* Begriffe sind. Sie sind beide notwendig zur Beschreibung der menschlichen Realität, obwohl sie sich widersprechen.

Offensichtlich ist Sartres zweideutige Position wirklichkeitsgetreuer als Heideggers einseitige Kritik an Descartes. Ein Experimentalphysiker zum Beispiel hat mit beiden Konzepten, sowohl mit der Zuhandenheit des Zeugs als auch mit der Vorhandenheit der Dinge, zu tun. Als Praktiker benutzt er Geräte und Werkzeuge aller Art, als Theoretiker führt er Berechnungen auf der Basis der Vorhandenheit der Dinge durch. Ein Utensil, zum Beispiel ein Computer, wird auf der Grundlage naturwissenschaftlicher Theorien konstruiert, setzt demnach die Vorhandenheit der Dinge voraus. Kurz: Heidegger übertreibt, wenn er eine klare Grenze zwischen diesen Konzepten oder eine eindeutige Priorität der Zuhandenheit der Zeugs postuliert. Vielmehr ist es angebracht, von einem situationsbedingten Phasenübergang dieser Konzepte auszugehen. Ein eindeutiges Ableitungsverhältnis ist hier nicht gegeben. Weder läßt sich die Zuhandenheit des Zeugs aus der Vorhandenheit der Dinge komplett deduzieren, noch ist es möglich, die Vorhandenheit der Dinge vollständig aus der Zuhandenheit des Zeugs abzuleiten. Das menschliche „In-der-Welt-sein“ ist diesbezüglich *zweideutig*.

## 7. „Zweideutigkeit“ als Schlüsselbegriff bei Sartre

In diesem Zusammenhang ist es angebracht, darauf hinzuweisen, daß der Begriff der „Zweideutigkeit“ ein Schlüsselbegriff für das Verständnis von Sartres Philosophie ist. Zweideutige Konzepte sind in seinem Werk omnipräsent: „Für-sich-An-sich“, „Für-sich-Für-Andere“, „Faktizität-Transzendenz“ und eben auch „Utensil-Ding“ sind Beispiele dafür. Diese *Relevanz* der „Zweideutigkeit“ ist bei Heidegger nicht zu finden, aber sehr wohl bei Kierkegaard. Aus der Relevanz der „Zweideutigkeit“ bei Sartre folgt die Wichtigkeit des Begriffs einer „komplementären Dialektik“ im Sinne der Kopenhagener Deutung der Quantenphysik. Sartre schreibt über die Wichtigkeit des Begriffs der „Zweideutigkeit“ in seinem Denken Folgendes:

„Und dann noch etwas Tieferes, Verborgeneres: seine Jugend ist mit jenem poetischen und geheimnisvollen Paris des Krieges von 14 verbunden, mit jenem gedämpften Paris, wo sich die Vorkriegszeit, unter dem Druck der Greuel, der Trauerfälle und der Verbote verwandelte, so wie erkaltetes und mit einem Kolben komprimiertes Gas unmerklich in den flüssigen Zustand übergeht. Ich gestehe hier, da ich von verflüssigtem Gas spreche, daß ich diesen Vergleich nicht zum ersten Mal heranziehe. In der Sekunda war ich entzückt gewesen, als ich von einem bestimmten Zustand dieser Gase hörte - unsichtbar, hinter den festen Wänden des Kolbenkörpers verborgen -, der weder der feste noch der flüssige Zustand war, sondern ein Mittelding zwischen beiden. Das kam mir geheimnisvoll und pervers vor, es schärfte meinen Geist wie ein Paradox und ist für mich gleichsam ein intellektuelles Schema der Zweideutigkeit geblieben - das man neben den <<Tod der Sonne>> und das <<schmutzige Porzellan>> stellen muß. So erschien mir diese Zweideutigkeit, die einem Systematiker ein Ärgernis gewesen wäre (und dabei bin ich doch ein Systematiker), jene Zweideutigkeit, die Kierkegaard gegen Hegel zu Hilfe ruft, zum erstenmal an Hand eines physikalischen Experiments, oder zumindest festigte dieses physikalische Experiment *gegen die Physik* jene Vorstellung zweideutiger Zustände.“<sup>4</sup>

Zweideutige Zustände gibt es in allen möglichen Bereichen. Gesellschaften können, wie Sartre über das Frankreich während des 1. Weltkrieges feststellt, in einer Übergangsphase sein, in der das Alte beginnt zu verschwinden und in

---

<sup>4</sup> Sartre, „Tagebücher“, September 1939/ März 1940, Rowohlt, Hamburg 1996, S. 321

der das Neue anfängt zu erscheinen. Es gibt einen Zustand bei Stoffen, in denen sie weder eindeutig gasförmig noch eindeutig flüssig sind, sondern einen Phasenübergang durchmachen. Menschen können im Zustand der Unaufrichtigkeit existieren, der in vielen Fällen als eine Existenz der Zweideutigkeit aufgefaßt werden kann. Wie Sartre feststellt, benutzt Kierkegaard den Begriff der Zweideutigkeit als Argument gegen Hegel. Denn der Zustand der Zweideutigkeit kann bei Kierkegaard nicht dialektisch aufgehoben, sondern nur mittels eines Sprungs überwunden werden.

Jetzt ist auch zu erkennen, auf welche Weise Sartre versucht, Descartes und Heidegger zu vermitteln. Nach Heidegger geht Descartes von der Vorhandenheit der Dinge aus, während Heidegger die Zuhandenheit des Zeugs bevorzugt. Nach Sartre ist der richtige Ansatz der zweideutige Begriff „Utensil-Ding“. Denn nur so kann die menschliche Realität angemessen beschrieben werden. Sowohl die Zuhandenheit des Zeugs als auch die Vorhandenheit der Dinge gehören zur menschlichen Realität und es hängt von der Situation ab, wie sich dieses zweideutige Gebilde präsentiert.

### *8. Der Selbstheitszirkel bei Heidegger und bei Sartre*

Darüber hinaus nuanciert Sartre Heideggers „In-der-Welt-sein“ hinsichtlich des Selbstheitszirkels. Nach Heidegger ist dem Zeug ein Verweisungsbezug inhärent, der stets die menschliche Realität anzeigt. Deshalb spiegelt nach Heidegger die Welt des Zeugs mir mein *eigenes* Bild wider. Der Mensch begegnet sich demnach selbst in der Welt der Dinge. Die Welt ist stets eine *menschliche Welt*. Das ist der Sinn von Heideggers Begriff der „Anwesenheit“.

Sartre bestätigt diese Aussage Heideggers im Prinzip, betont aber, daß dieser Verweisungsbezug *nicht-thetisch* ist. Er ist demnach zwar präreflexiv bewußt, aber begrifflich-konzeptionell nicht-bewußt. Mit anderen Worten: Der Selbstheitszirkel wird zwar erlebt, aber nicht *als Selbstheitszirkel* erkannt. Der Hammer zeigt dem Menschen demnach *präreflexiv* nicht den *Menschen* an, sondern eine *Welt*, die durch den Hammer verändert worden soll. Das Bild soll aufgehängt werden. Der Nagel wird mit dem Hammer in die Wand geschlagen. Nun hängt das Bild an der Wand. Thetisch bewußt ist nur die mangelhafte Welt

der Gegenwart und die veränderte zukünftige Welt. Erst die Reflexion kann dem Menschen anzeigen, daß es sich hierbei um einen Selbstheitszirkel handelt, daß der Mensch in der welthaften Vereinigung des gegenwärtigen Mangels und der zukünftigen Veränderung sich *selbst* in seinem Intentionalitätsbezug und mit seiner Sinn- und Zwecksetzung begegnet.

Damit gibt Sartre zu verstehen, daß nur die Differenz zwischen dem präreflexiven Bewußtsein und dem reflexiven Bewußtsein das „In-der-Welt-sein“ korrekt beschreiben kann. Das präreflexive Bewußtsein ist zunächst ein direktes Weltbewußtsein ohne *thetischen* Selbstheitsbezug. Erst das reflexive Bewußtsein bringt den Selbstheitsbezug zum Vorschein. Das menschliche Bewußtsein ist nach Sartre eine direkte Anwesenheit bei der Welt im Sinne Heideggers *und* eine Anwesenheit bei sich selbst im Sinne Descartes.

Man sieht, wie erst die Vermittlung von Descartes mit Heidegger in den Augen Sartres eine korrekte Theorie des menschlichen „In-der-Welt-seins“ entstehen läßt. Sowohl das „In-der-Welt-sein“ Heideggers als auch das „Cogito“ Descartes sind für sich genommen zu einseitig. Sartres Bewußtseinsbegriff ist dagegen zweideutig, aber gerade in dieser Zweideutigkeit liegt sein Vorteil.

Manchmal wird Sartres Bewußtseinsbegriff fehlgedeutet, indem man von zwei getrennten Bewußtseinen ausgeht, dem „Präreflexiven Bewußtsein“ und dem „Reflexiven Bewußtsein“. Es gibt nach Sartre aber nur *ein* Bewußtsein. Kurz: Das Reflexive Bewußtsein *ist* das Präreflexive Bewußtsein. Die Unterscheidung ist im Sinne einer Binnendifferenzierung zu verstehen.

### 9. Heideggers Kritik an Descartes Cogito

Heidegger kritisiert an Descartes vor allem, daß dieser es versäumt habe, die Seinsfrage angemessen zu formulieren. Stattdessen habe er ein *bestimmtes* Seinsverständnis, nämlich das der Vorhandenheit, bevorzugt und mittels der mathematischen Methode zu einer dominierenden Weltsicht ausgebaut. Diese Einseitigkeit des Seinsverstehens mache sich auch im Cogito-Begriff bemerkbar. Heidegger schreibt:

„Mit dem >>cogito sum<< beansprucht *Descartes*, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem >>radikalen<< Anfang

unbestimmt läßt, ist die Seinsart der *res cogitans*, genauer der *Seinssinn des >>sum<<*. Die Herausarbeitung der unausdrücklichen ontologischen Fundamente des >>cogito sum<< erfüllt den Aufenthalt bei der zweiten Station auf dem Wege des destruierenden Rückgangs in der Geschichte der Ontologie. Die Interpretation erbringt den Beweis, daß Descartes nicht nur überhaupt die Seinsfrage versäumen mußte, sondern zeigt auch, warum er zur Meinung kam, mit dem absoluten >>Gewißsein<< des cogito der Frage nach dem Seinssinn dieses Seienden enthoben zu sein.“<sup>5</sup>

Heidegger weist darauf hin, daß Descartes hinsichtlich seiner Ontologie stark von der mittelalterlichen Scholastik beeinflusst ist und daß von daher sein sogenannter „Neuanfang“ der Philosophie mit einem Fragezeichen zu versehen ist. Heidegger weist weiterhin darauf hin, daß erst der Rückgang auf die antike Philosophie die Möglichkeit eröffnet, die eigentlichen Gründe für die Unzulänglichkeit von Descartes Philosophie zu enthüllen. Erst dieser Rückgang auf die Antike mache offenbar, daß das >>sum<< im Sinne der *Zeitlichkeit* zu deuten sei. Das nicht gesehen zu haben, ist nach Ansicht Heideggers das größte Versäumnis Descartes. Heidegger schreibt:

„...die Destruktion sieht sich vor die Aufgabe der Interpretation des Bodens der antiken Ontologie im Lichte der Problematik der Temporalität gestellt. Hierbei wird offenbar, daß die antike Auslegung des Seins des Seienden an der >>Welt<< bzw. >>Natur<< im weitesten Sinne orientiert ist und daß sie in der Tat das Verständnis des Seins aus der >>Zeit<< gewinnt. Das äußere Dokument dafür - aber freilich *nur* das - ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als *παρουσία*, bzw. *ούσία*, was ontologisch-temporal >>Anwesenheit<< bedeutet. Seiendes ist in seinem Sein als „Anwesenheit“ gefaßt, d.h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die >>Gegenwart<< verstanden.“<sup>6</sup>

Zusammengefaßt: Nach Heidegger habe Descartes versäumt, die Frage nach dem Seinssinn von >>Ich bin<< zu stellen. Diese Frage könne nur durch einen Rückgang bis zur antiken Philosophie beantwortet werden. Dort werde der Sinn von Sein als „Anwesenheit“ im Sinne von „Gegenwart“ bestimmt. Der Seinssinn von >>sum<< ist demnach die „gegenwärtige Anwesenheit bei der Welt“.

---

<sup>5</sup> Ebd., S. 24

<sup>6</sup> Ebd., S. 25

Demnach bedeutet „Cogito, sum“ im Sinne Heideggers eigentlich: „Ich denke, ich bin gegenwärtig bei der Welt anwesend.“ Mit anderen Worten: Das Cogito muß immer von vornherein als ein direkter zeitlicher *Weltbezug* verstanden werden. Dieser direkte zeitliche Weltbezug kann nicht verdinglicht werden und insofern ist die Deutung des „Cogito, sum“ als ein *Ding* ein kategorialer Fehler Descartes.

### *10. Sartres Kritik an Heideggers Descartes-Deutung*

Auch dieser Kritik Heideggers an Descartes kann sich Sartre - zumindest teilweise - anschließen. Es gibt allerdings wieder Differenzen bei der Descartes-Interpretation im Detail. Nach Heidegger vernachlässigt Descartes das Problem der Temporalität vollständig. Descartes bestimme das „Cogito, sum“ als ein „ens creatum“ und darüber hinaus als eine „denkende Substanz“. Von Temporalität sei bei ihm nicht die Rede.

Sartre widerspricht dieser Beschreibung, indem er darauf hinweist, daß das Problem der Zeit bei Descartes sogar *dominant* ist. Das Cogito bestimmt Descartes als eine „Anwesenheit des Bewußtseins bei sich selbst“, also als eine „momenthafte Gegenwärtigkeit“. Die zeitliche Einheit des Bewußtseins erklärt Descartes als eine „creatio continua“ Gottes. Die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit ist bei Descartes demnach eine fortdauernde Schöpfung. Es kann also keine Rede davon sein, daß Descartes das Problem der Zeitlichkeit vernachlässigt. Richtig ist dagegen, daß Descartes Lösung des Problems der Zeitlichkeit auch im Sinne Sartres unbefriedigend ist.

Wer liegt mit seiner Descartes-Interpretation richtig, Heidegger oder Sartre? Die Textlage ist eindeutig. Sartre hat recht, Heidegger ist ungenau. Heidegger sagt, der Mensch sei bei Descartes ein „ens creatum“ und eine „denkende Substanz. Das ist zwar richtig, aber nicht genau genug. Sartre sagt, Descartes bezeichne die Einheit des menschlichen Bewußtseins als eine „creatio continua“ und das Cogito „als eine momenthafte Gegenwärtigkeit“. Diese Charakterisierung trifft ins Schwarze. Sie zeigt vor allem, daß Descartes das Problem der Temporalität keineswegs vernachlässigt. Die Frage ist allerdings - und insofern muß man Heidegger teilweise recht geben -, ob das Konzept der

„momenthaften Gegenwärtigkeit“ mit dem Begriff des Cogito als „denkendem Ding“ kompatibel ist.

Hier sind zwei Textstellen, welche beweisen sollen, daß Descartes das Problem der Temporalität keineswegs vernachlässigt. Das erste Zitat belegt Descartes Konzept des Cogito als „momenthafte Gegenwärtigkeit“:

„...so daß schließlich, nachdem ich es zur Genüge überlegt habe, festgestellt werden muß, daß dieser Grundsatz *Ich bin, ich existiere*, sooft er von mir ausgesprochen oder durch den Geist begriffen wird, notwendig wahr ist.“<sup>7</sup>

„Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiam, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.“<sup>8</sup>

Das „Ego sum, ego existo“ ist für Descartes notwendig, *so oft es von ihm ausgesprochen oder erkannt wird*. Es handelt sich demnach um eine momenthafte, gegenwärtige Anwesenheit des Bewußtseins bei sich selbst.

Das zweite und dritte Zitat belegt die „creatio continua“ als Ursache der *zeitlichen* Einheit des Bewußtseins:

„Demnach muß ich mich nun selbst befragen, ob ich über irgendeine Kraft verfüge, durch die ich bewirken könnte, daß jenes Ich, das ich jetzt bin, auch eine Weile später noch sein werde. Denn da ich nichts anderes bin als ein denkendes Ding...wäre ich mir einer solchen Kraft zweifelsohne bewußt, wenn sie in mir wäre. Da ich nun aber keine erfahre, erkenne ich daraus äußerst evident, daß ich von einem von mir verschiedenen Seienden abhängе.“<sup>9</sup>

„Itaque deo nunc interrogare me ipsum, an habeam aliquam vim per quam possim efficere ut ego ille, qui iam sum, paulo post etiam sim futurus: nam, cum nihil aliud sim quam res cogitans..., si quae talis vis in me esset, ejus

---

<sup>7</sup> Descartes, Meditationen, S. 49

<sup>8</sup> Descartes, Meditationen, S. 48

<sup>9</sup> Ebd., S. 99

proculdubio conscius essem. Sed & nullam esse experior, & ex hoc ipso evidentissime cognosco me ab aliquo ente a me diverso pendere.“<sup>10</sup>

“Denn weil ja die gesamt Zeit des Lebens in unzählige Teile geteilt werden kann, deren einzelne von den übrigen in keiner Weise abhängen, folgt daraus, daß ich kurz zuvor gewesen bin, nicht, daß ich jetzt sein muß, es sei denn, irgendeine Ursache erschafft mich gewissermaßen in diesem Moment erneut, will sagen: erhält mich.“<sup>11</sup>

„Quoniam enim omne tempus vitae in partes innumeras dividi potest, quarum singulae a reliquis nullo modo dependent, ex eo quod paulo ante fuerim, non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rursus creet ad hoc momentum, hoc est me conservet.“<sup>12</sup>

Irgendeine Ursache muß mich in diesem Moment neu erschaffen! Und diese Ursache ist für Descartes selbstverständlich Gott. Das ist der entscheidende Satz für den Beweis der „creatio continua“ bei Descartes. „Creatio continua“ ist aber gleichbedeutend mit Zeitlichkeit, womit weiterhin bewiesen wäre, daß Descartes das Problem der Zeitlichkeit keineswegs vernachlässigt, wie Heidegger behauptet. Descartes löst dieses Problem allerdings im Sinne des christlichen Kreationismus und das ist auch in den Augen Sartres ein Mangel. Interessant an der Theorie Descartes ist, daß er „Erhaltung“ und „Neuerschaffung“ auf eine Stufe stellt.

Es ist an dieser Stelle schon zu erkennen, auf welche Weise Sartre versucht, Descartes und Heidegger miteinander zu versöhnen. Denn es gibt zwei Formulierungen - die eine von Descartes und die andere von Heidegger -, die in den Augen Sartres sehr gut harmonieren. Die erste Formulierung, die Heidegger zuzuordnen ist, lautet:

---

<sup>10</sup> Ebd., S. 98

<sup>11</sup> Ebd., S. 97

<sup>12</sup> Ebd., S. 96



1. Das Sein im Sinne von „sum“ ist gegenwärtige Anwesenheit des Daseins bei der Welt

Die zweite Formulierung, die er Descartes zuordnet, lautet:

2. Das Cogito ist gegenwärtige Anwesenheit des Bewußtseins bei sich selbst.

Diese beiden Aussagen entsprechen den beiden Gegenwarts-Komponenten des Bewußtseins bei Sartre. Einerseits die direkte Anwesenheit des Bewußtseins bei der Welt als Sartres Interpretation von Heideggers „Anwesenheit“ und andererseits das reflexive Bewußtsein als Interpretation von Descartes „Cogito“ im Sinne einer momenthaften Anwesenheit des Bewußtseins bei sich selbst. Dabei ist zu beachten, daß es nach Sartre nur *ein Bewußtsein* gibt.

Die beiden Komponenten stellen nicht zwei getrennte Arten von Bewußtsein dar, sondern zwei *Aspekte des einen Bewußtseins*. Das reflexive Bewußtsein *ist* das präreflexive Bewußtsein, insofern dieses versucht, sich auf sich selbst zu richten, sich also zu seinem eigenen Objekt zu machen. Es handelt sich bei den beiden Aspekten demnach um die Ergebnisse einer Binnendifferenzierung des *einen* Bewußtseins. Allerdings ist das präreflexive Bewußtsein primär und das reflexive Bewußtsein sekundär.

Es ist allerdings anzumerken, daß mit dieser Bestimmung des „sum“ als gegenwärtige Anwesenheit noch nicht die volle Zeitlichkeit des Bewußtseins erfaßt wird. Denn das Bewußtsein ist sowohl nach Heidegger als auch nach Sartre die „ekstatische Einheit der drei Zeitdimensionen“ Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Mit anderen Worten: Sowohl Heidegger als auch Sartre stehen vor dem Problem, die zeitliche Einheit des Bewußtseins als Einheit der drei Zeitdimensionen zu deuten, ohne auf die „creatio continua“ Gottes Bezug nehmen zu können.

## 11 . Der Begriff der Erschlossenheit bei Heidegger

Sartre deutet den Intentionalitätsbegriff bei Husserl im Sinne des Begriffs der „erschlossenen Erschließung“ bei Heidegger. Der entsprechende Text lautet:

„Wer sagt, das Bewußtsein ist Bewußtsein *von* etwas, der sagt, daß es sich als erschlossene Erschließung eines Seins hervorbringen muß, das es nicht selbst ist und das sich als bereits existierend darbietet, wenn es es offenbart.“<sup>13</sup>

“Dire que la conscience est conscience *de* quelque chose, c`est dire qu`elle doit se produire comme révélation révélée d`un être qui n`est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu`elle le révèle.”<sup>14</sup>

Damit grenzt sich Sartre deutlich von bestimmten Subjekts-Theorien der Neuzeit ab, insbesondere von dem Begriff des “Transzendentalen Ego” bei Husserl. Für diese besteht die Leistung des Subjekts darin, das Objektive zu *konstituieren*. Demgegenüber betont Sartre, das Subjektive sei *unfähig*, das Objektive zu konstituieren. Die Leistung des Subjekts bestehe vielmehr darin, das Objektive zu *offenbaren*. Damit spielt Sartre auf Heideggers Begriff des Daseins an, der dieses als eine „erschlossene Erschließung“ des Seins kennzeichnet. Heidegger stellt fest, daß die zum Dasein gehörende Erschlossenheit in Befindlichkeit und Verstehen gründet. Die Begriffe „Dasein“ und „Erschlossenheit“ gehören für Heidegger zusammen wie bei Husserl die Begriffe „Subjekt“ und „Konstitution“ zusammenhängen. Heidegger erläutert den Unterschied am Beispiel des Raumes:

„Der Raum befindet sich nicht im Subjekt, noch betrachtet dieses die Welt, >>als ob<< sie in einem Raum sei, sondern das ontologisch wohlverstandene >>Subjekt<<, das Dasein, ist in einem ursprünglichen Sinn räumlich. Und weil das Dasein in der beschriebenen Weise räumlich ist, zeigt sich der Raum als Apriori. Dieser Titel besagt nicht so etwas wie vorgängige Zugehörigkeit zu einem zunächst noch weltlosen Subjekt, das einen Raum aus sich hinauswirft.

---

<sup>13</sup> Sartre, „*Das Sein und das Nichts*“, Hamburg, 2009, S. 36

<sup>14</sup> Sartre, „*L`être et l`néant*“, Paris, 1943, S. 28

Apriorität besagt hier: Vorgängigkeit des Begegnens von Raum ( als Gegend) im jeweiligen umweltlichen Begegnen des Zuhandenen.“<sup>15</sup>

## 12. Gegen das weltlose Subjekt

Die Theorie des Subjekts bei Kant zum Beispiel nimmt an, daß es ein zunächst weltloses Subjekt gibt, dessen Wahrnehmungs- und Erkenntnisapparat die Anschauungsform „Raum“ beinhaltet. Diese Anschauungsform „Raum“ wird benutzt, um das zunächst formlos Mannigfaltige der Sinnlichkeit zu gestalten. In diesem Sinne *konstituiert* bei Kant das Subjekt die Welt. Heidegger gibt zu verstehen, daß diese Sichtweise verfehlt ist. Das richtig verstandene „Subjekt“, bei ihm Dasein genannt, konstituiert nicht die Welt, sondern läßt die Welt erscheinen, und zwar so, wie sie ist. Das Dasein *ist* das Erscheinen der Welt. Das Dasein ist ein Medium, das der Welt Gelegenheit gibt, zu *erscheinen*. Insofern kann Heidegger sagen, das Dasein *sei* räumlich.

Der entscheidende Punkt ist, daß für Heidegger das Dasein nie weltlos ist, sondern daß Dasein und Welt stets eine unzerreißbare Einheit bilden. Eine Einheit, die Heidegger „In-der-Welt-sein“ nennt. In diesem „In-der-Welt-sein“ ist dem Dasein das Sein immer schon in *irgendeiner Weise* durch Verstehen und Befindlichkeit *erschlossen*. Da diese Erschlossenheit nicht abgeschlossen ist, sondern immer wieder neu zu gestalten ist, kann Sartre von einer „erschlossenen Erschließung“ [révélation révélée] sprechen.

Husserl und Kant behaupten, die Subjektivität *konstituiere* die Dinge der Welt. Heidegger und Sartre behaupten, das Dasein beziehungsweise die Subjektivität lasse die Dinge der Welt *erscheinen*, und zwar so, wie sie sind. Es soll nun versucht werden, diese Differenz zwischen der „Konstitution der Welt“ und dem „Erscheinen lassen der Welt“ noch einmal zu verdeutlichen.

---

<sup>15</sup> Heidegger, „Sein und Zeit“, S. 111

### 13. Gestalttheorie als Grundlage der Geometrie

In der Gestalttheorie wird gezeigt, daß die Wahrnehmung immer eine Vordergrund-Hintergrund-Strukturierung beinhaltet. So kann man Dinge in den Vordergrund rücken, indem man seine Aufmerksamkeit darauf konzentriert. Das heißt aber nicht, daß das in den Vordergrund Gerückte dadurch „konstituiert“ würde. Es war auch vorher da, nur eben undifferenziert von den anderen Strukturen, die auch da sind. Diese Ausdifferenzierung des bereits Vorhandenen ist ein gutes Beispiel für das „Erscheinenlassen der Dinge“. Sartre verbindet diese gestalttheoretisch inspirierte Wahrnehmungslehre mit seiner metaphysischen Theorie von der „Nichtung des Seins“. Er schreibt dazu:

„Doch insofern diese radikale Nichtung stets jenseits einer konkreten und gegenwärtigen Nichtung ist, erscheint die Welt stets bereit, sich wie eine Schachtel zu öffnen, um ein oder mehrere <<Dieses>> erscheinen zu lassen, die innerhalb der Ununterschiedenheit des Hintergrundes *schon das waren*, was sie jetzt als unterschiedene Gestalt sind.“<sup>16</sup>

„Mais en tant que cette néantisation radicale est toujours par delà une néantisation concrète et présente, le monde paraît toujours prêt à s'ouvrir comme une boîte pour laisser apparaître un ou plusieurs qui *étaient déjà*, au sein de l'indifférenciation du fond, ce qu'ils sont maintenant comme forme différenciée.“

Sartre erläutert den Sachverhalt folgendermaßen:

„Wenn wir uns zum Beispiel schrittweise einer Landschaft nähern, die uns in groben Umrissen gegeben war, sehen wir Objekte erscheinen, die sich als bereits dagewesen darbieten als Elemente einer diskontinuierlichen Kollektion von <<Dieses>>; in den Experimenten der Gestalttheorie zersplittert daher der kontinuierliche Hintergrund, sobald er als Gestalt wahrgenommen wird, zu einer Vielheit von diskontinuierlichen Elementen...Genau dieses fortwährende

---

<sup>16</sup> Sartre, „Das Sein und das Nichts“, Rowohlt, Hamburg, 2009, S. 342/343

Entschwinden der Totalität in einer Kollektion, des Kontinuierlichen in Diskontinuierlichem nennt man *Raum*.<sup>17</sup>

„Ainsi, en nous rapprochant progressivement d'un paysage qui nous était donné par grandes masses, voyons-nous apparaître des objets qui se donne comme ayant été déjà là à titre d'éléments d'une collection discontinue de *ceci*; ainsi, dans les expériences de la *Gestalttheorie*, le fond continu, lorsqu'il est appréhendé comme forme, éclate en multiplicité d'éléments discontinus... C'est précisément cette évanescence perpétuelle de la totalité en collection, du continu en discontinu que l'on appelle *l'espace*.“<sup>18</sup>

Offensichtlich benutzt Sartre einen Raumbegriff, der eher der Gestalttheorie entspricht als der Euklidischen Geometrie. Die Frage ist, wie der Raumbegriff der Euklidischen Geometrie, den Kant zugrundelegt, in dem Gedankengebäude der Existenzphilosophie einzuordnen ist. Sartres Antwort lautet:

„Wenn die Indifferenzexteriorität als eine an sich und durch sich existierende Substanz hypostasiert wird - was nur auf einer niederen Stufe der Erkenntnis geschehen kann -, bildet sie unter dem Namen der Geometrie den Gegenstand eines besonderen Forschungstyps und wird eine reine Spezifizierung der abstrakten Theorie der Vielheiten.“<sup>19</sup>

„Lorsque l'extériorité d'indifférence est hypostasiée comme substance existant en et par soi - ce qui ne peut se produire qu'à un stade inférieur de la connaissance -, elle fait l'objet d'un type d'études particulier sous le nom de géométrie et devient une pure spécification de la théorie abstraite des multiplicités.“<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Sartre, „Das Sein und das Nichts“, Hamburg 2009, S. 343

<sup>18</sup> Sartre, „L'être et le néant“, Paris, 1943, S. 219/220

<sup>19</sup> Sartre, „Das Sein und das Nichts“, Hamburg, 2009, S. 345

<sup>20</sup> Sartre, „L'être et le néant“, Paris, 1943, S. 221

In den Augen Sartres liegen einer Geometrie demnach folgende Sachverhalte zugrunde: Die eigentliche - phänomenologisch abgesicherte - Grundlage der Geometrie ist die Verräumlichung. „Verräumlichen“ bedeutet, diskontinuierliche Gegenstände im Vordergrund erscheinen zu lassen, indem man das Kontinuierliche im Hintergrund entschwinden läßt. Dieses Verräumlichen hat folgende Merkmale:

1. Es ist eine aktive Vordergrund-Hintergrund-Strukturierung
2. Es ist ein zweideutiger Prozeß, an dem sowohl das Diskontinuierliche als auch das Kontinuierliche beteiligt sind.
3. Der Prozeß geschieht auf der Basis des „In-der-Welt-seins“, setzt also das zweideutige Gebilde „Mensch-Welt“ voraus
4. Der Prozeß der Verräumlichung setzt die Verzeitlichung voraus.
5. Verräumlichung und Verzeitlichung müssen unterschieden, können aber nicht getrennt werden
6. „Verräumlichen“ ist eng mit dem Begriff der Handlung verknüpft
7. Verräumlichung ist wie die Handlung mit Sinngebung und Zwecksetzung verbunden
8. Es ist möglich, den Prozeß der Verräumlichung zu idealisieren und zu hypostasieren, das heißt, ihn zu verdinglichen.
10. Das Ergebnis einer solchen Hypostasierung ist eine „abstrakte Theorie der Vielheiten“, auch Geometrie genannt.
11. Es gibt verschiedene Arten der „abstrakten Theorien der Vielheiten“ in Abhängigkeit von dem Aspekt, unter dem die Verräumlichung gesehen wird.
12. Die euklidische Geometrie ist nur eine von mehreren Möglichkeiten einer Geometrie.

Indem Kant die „Euklidische Geometrie“ seiner Zeit verabsolutiert, übersieht er, daß es sich hier nur um eine besondere Art handelt, den Prozeß der Verräumlichung zu hypostasieren. Seine Art der Hypostasierung ist historisch bedingt und beruht auf der Entwicklungsgeschichte der Geometrie. Kurze Zeit nach Kants Kritiken verdichtete sich bei den Wissenschaftlern die Erkenntnis, daß es verschiedene Arten der Geometrien gibt und daß es vom Kontext abhängt, welche Geometrie anzuwenden ist.

Carl Friedrich Gauß zum Beispiel sah die Erdoberfläche mit den Augen eines Geodäten, weil es zu seinen Aufgaben zählte, die Erdoberfläche zu vermessen. Er erkannte, daß die Euklidische Geometrie keineswegs a priori gültig sein muß, da die Erdoberfläche eher einer Kartoffel als einer glatten Ebene entspricht. Auf einer Kartoffel gilt aber keineswegs der Winkelsummensatz eines Dreiecks. Aus diesem Grunde hat Gauß dem Apriorismus von Kants Anschauungsformen immer widersprochen.

Kant versucht, das prinzipielle „In-der-Welt-sein“ des Menschen auf der Basis der *besonderen Situation der Wissenschaften seiner Zeit* zu deuten. Deswegen macht er eine bestimmte Geometrie seiner Zeit zur Grundlage des räumlichen „In-der-Welt-seins“ des Menschen. Heidegger und Sartre dagegen deuten die Wissenschaften grundsätzlich aus der prinzipiellen Struktur des „In-der-Welt-seins“. Zu diesen prinzipiellen Strukturen des „In-der-Welt-seins“ gehören die Verzeitlichung und die Verräumlichung, wobei Verzeitlichung und Verräumlichung bei ihnen zusammenhängen. Spezielle Geometrien sind - so gesehen - spezielle Sichtweisen auf den Prozeß der Verzeitlichung und der Verräumlichung und deren Hypostasierung. Unter Hypostasierung ist ein Prozeß der Idealisierung und Verdinglichung zu verstehen. Das Produkt dieser Hypostasierung ist dann zum Beispiel die „Euklidische Geometrie“ als idealisierte Theorie der Indifferenzteriorität der Dinge. Die Vielfalt der möglichen Geometrien erklärt sich aus der Vielfalt der Aspekte, mit welchen der Prozeß der Verzeitlichung und Verräumlichung gesehen werden kann.

Daß der Begriff der Verräumlichung tatsächlich dem Begriff des Raumes zugrundeliegt, zeigt sich auch an Hand konkreter geometrischer Fragestellungen. Berühmt ist das folgende Problem: „Wie lang ist die Küste Englands?“ Die Antwort hängt davon ab, wie genau die Küste Englands vermessen wird. Ignoriert man die Feinheiten der Küste, die Hubbel, Ausbuchtungen und Vertiefungen, oder berücksichtigt man dieselben? Überraschenderweise gibt es sehr viele verschiedene Antworten auf die gestellte Frage, je nachdem, wie genau man versucht, der unendlichen Kompliziertheit der Gestalt der Küste von England gerecht zu werden.

Die Art der Genauigkeit hängt wiederum vom praktischen Kontext ab. Soll die Länge der Küste von England nach Maßgabe der Erfordernisse der Schifffahrt

vermessen werden, wird man nur Ausbuchtungen und Vertiefungen berücksichtigen, welche für die Größe eines Schiffes relevant sind. Geht es jedoch darum, einen Nano-Roboter die Küste Englands entlang kriechen zu lassen, wird eine größere Genauigkeit erforderlich und der Wert der Messung ein ganz anderer sein. Die Länge der Küste von England hängt demnach von der Art der Verräumlichung ab.

Es ist weiterhin zu erkennen, daß die Verräumlichung der Küste von England nichts mit Konstitution oder Konstruktion derselben zu tun hat. Es handelt sich vielmehr um die *Enthüllung* einer Eigenschaft, die der Küste von England *an-sich* zukommt. Denn die für ein Schiff relevanten Ausbuchtungen und Vertiefungen sind ja keine Konstruktionen, sondern Tatsachen, allerdings Tatsachen, die sich erst nach Maßgabe bestimmter *Zwecksetzungen* enthüllen. Es ist hier zu erkennen, daß der Streit zwischen Konstruktivisten und Nicht-Konstruktivisten ein Schein-Gefecht ist. Es geht im Sinne Heideggers und Sartres immer um die *Offenbarung* an-sich existierender Eigenschaften.

Verräumlichung und Verzeitlichung bieten demnach eine gute Gelegenheit, die Rückbindung der Wissenschaften an die menschliche Existenz, die ein Charakteristikum der Existenzphilosophie ist, zu verdeutlichen. Der „Raum an sich“ - wie er unabhängig von jedem praktischen Kontext ist - wäre nur dem Blick eines allwissenden Gottes zugänglich. Der Mensch jedoch kennt *Räume*, die Produkte spezieller Arten der Verräumlichung des „In-der-Welt-seins“ sind. Diese Arten der Verräumlichung unterliegen der Zeitlichkeit, weil sie von einer historisch variablen Sinnggebung und Zwecksetzung abhängen.

In diesem Kontext gibt es offensichtlich eine tiefe Affinität zwischen Heidegger und Sartre. Ihre gemeinsame Deutung von Husserls Begriff der „Intentionalität“ kommt in dem Begriff der „Erschlossenen Erschließung“ zum Ausdruck. Dieser Begriff zeigt an, daß sowohl für Heidegger als auch für Sartre der Mensch ein Wesen ist, dem sich das Sein *offenbart*, und zwar so, wie es *ist*.



### 15. Sorge und Angst als ausgezeichnete Befindlichkeiten

Nach Heidegger ist dem Menschen das Sein immer schon irgendwie erschlossen. Formen der Erschlossenheit sind Verstehen und Befindlichkeit. Sorge und Angst sind *ausgezeichnete* Weisen der Befindlichkeit.

„Sorge“ besagt, daß es dem Dasein in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Die Struktur dieser Sorge ist die Zeitlichkeit. Allerdings muß man nach Heidegger zwischen der „uneigentlichen Sorge“ und der „eigentlichen Sorge“ unterscheiden. Entsprechend unterschiedlich sind die jeweiligen Arten der Zeitlichkeit.

In der „uneigentlichen Sorge“ sorgt man sich um sein Man-Selbst, um seine Existenz innerhalb des Mit-Seins mit den Anderen. Heidegger charakterisiert dieses Man-Selbst folgendermaßen:

„Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als „die Öffentlichkeit“ kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten und primären Seinsverständnisses zu den „Dingen“, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Dasein verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens „auf die Sachen“, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.“<sup>21</sup>

Im „Mit-Sein“ ist der Mensch auf den Anderen bezogen wie der Fisch auf das Wasser. Das Gemeinschaftsgefühl herrscht vor. Jeder ist wie der Andere und keiner ist er selbst. Da Medium des „Mit-Seins“ ist das öffentliche Gerede. Jeder Einzelne ist gegen den anderen austauschbar, keiner ist unvertretbar und unersetzbar. Jeder definiert sich selbst in Bezug auf die Anderen. Der Abstand zum Anderen und die Zugehörigkeit zum Anderen sind die Merkmale des „Mit-Seins“.

---

<sup>21</sup> Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, 1986, S. 127

Die Zeitlichkeit dieser Existenzform ist die Unendlichkeit. Man tut so, als lebe man ewig. Der Tod ist nur Teil des öffentlichen Geredes. Man stellt fest, daß jeder Mensch sterben muß. Man selbst muß auch sterben, aber eben nicht jetzt.

Der Mensch befindet sich zunächst und zumeist in diesem Zustand des „Man“. Teilweise ist dieser Zustand aber auch eine *Flucht* vor der eigenen *Angst*. Diese Angst ist eine ausgezeichnete Art der Befindlichkeit, denn sie enthüllt dem Menschen eine wesentliche Eigentümlichkeit der menschlichen Existenz: die *Unbestimmtheit* und die *Unheimlichkeit* des „In-der-Welt-seins“.

Unbestimmtheit und Unheimlichkeit verunsichern das „Man-Selbst“. Die Selbstverständlichkeit des Öffentlichen weicht einem Gefühl für die Sinnlosigkeit des ganzen Betriebes. Heidegger schreibt dazu:

„Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, dass das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, dass auf dem Grunde dieser *Unbedeutsamkeit* des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt.“<sup>22</sup>

Unbestimmtheit, Unheimlichkeit, Unbedeutsamkeit, Belanglosigkeit verunsichern das Man-Selbst. Der Mensch hört den „Ruf des Gewissens“ nach der Eigentlichkeit des Selbst. Das Man-Selbst hat die Wahl, weiterhin als Kopie der Anderen zu existieren oder mit Entschlossenheit sich auf sich selbst zu besinnen.

Der Mensch sieht sich vor sich selbst gestellt und stellt die Frage nach seinem Selbst. „Wer bin ich?“ „Was macht meine Identität aus?“ Diese Frage offenbart die eigene Unbestimmtheit, einen Abgrund an Möglichkeiten. Dieser Abgrund erzeugt Angst. Folglich ist die Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit, weil sie das Nichts an Bestimmtheit, weil sie die eigene Freiheit offenbart.

Das Man-Selbst wird vor allem durch die Einsicht in den *eigenen* Tod erschüttert. Man stirbt unvertretbar und unersetzbar. Der *eigene Tod* ist die unübertragbare Möglichkeit, selbst nicht mehr „In-der-Welt-zu-sein“. Die eigene Existenz ist ein „Sein zum Tode“, wobei der Zeitpunkt des Endes

---

<sup>22</sup> ebd., S. 187

unbestimmt ist. Das Wesen dieser Existenzform ist die Endlichkeit. Eigentliche Existenz bedeutet „Geschichtlichkeit“, das Ausgestrecktsein des eigenen Selbst von der Geburt bis zum Tod. Das eigentliche Selbst ist die eigene *Zeitlichkeit*.

### 16. Heideggers Kritik an Kant

Heidegger wirft Kant vor, das „Ich“ des „Ich denke“ im Sinne der Vorhandenheit fehlzudeuten. Er schreibt dazu:

„Das Sein des Ich wird verstanden als Realität der *res cogitans*.“<sup>23</sup>

Zwar versuche Kant das Substanzdenken eines Descartes zu vermeiden, der vom Cogito auf die Substantialität der Seele schließe. Kant spreche diesbezüglich selbst von einem „Paralogismus der Vernunft“, womit er einen logischen Fehlschluß meine, der allerdings seinen Grund in der Verfaßtheit der menschlichen Existenz habe. Kant ist aber trotz dieser Versuche der Vorwurf zu machen, das Problem nicht gelöst, es noch nicht einmal richtig gestellt zu haben. Sein Vorschlag einer „Transzendentalen Einheit der Apperzeption“ ist ein bloßer Formalismus. Seine Einordnung der „Substantialität der Seele“ als einen „Paralogismus der reinen Vernunft“ ist ebenfalls unbefriedigend, weil sie die Frage nach dem „Ich“, die Frage nach dem Selbst unbeantwortet läßt. Beide Antworten Kants, sowohl die „Transzendente Einheit der Apperzeption“ als auch die „Unsterblichkeit der Seele“, versehen den modernen Menschen mit einem großen Fragezeichen. Die entsprechende Frage bleibt: „Was soll das sein, das Selbst?“

Diese Problematik bei Kant hängt auch mit dem Spannungsverhältnis zwischen theoretischer und praktischer Philosophie bei Kant zusammen. Offensichtlich läßt sich die menschliche Person nicht sauber in einen theoretischen und einen praktischen Teil aufsplitten, so daß die gesamte Architektur der Kantischen Philosophie an dem Problem der menschlichen Person zu scheitern droht. Einerseits sollen die Kategorien, wie zum Beispiel Substantialität und Kausalität, nur in der theoretischen Philosophie anwendbar sein. Andererseits spricht Kant bei seinen „Postulaten der praktischen Vernunft“ hinsichtlich der Person von einer „Kausalität aus Freiheit“ und von der „Substantialität der Seele“.

---

<sup>23</sup> Heidegger, „Sein und Zeit“, S. 320

Zwar handelt es sich bei diesen „Kategorien“ nicht wirklich um eine Anwendung der Kategorien, sondern nur um ein „als ob“, aber gerade daran entzündet sich die Kritik Heideggers an Kant. Diese Art der Philosophie bleibt zutiefst unbefriedigend, wenn ihr Bemühen um eine Auflösung des Substanzdenkens auch anerkannt werden muß. In dieser Kritik und gleichzeitigen Anerkennung Kants stimmen Heidegger und Sartre voll überein.

Diese Kritik an Kant durch Heidegger und Sartre beweist auch, daß es unangemessen ist, die Existenzphilosophie mit dem „Transzendentalen Idealismus“ Kants parallelisieren zu wollen. Denn Heidegger und Sartre halten die Bemühungen Kants, die menschliche Person über die Unterscheidung zwischen „theoretischer Philosophie“ und „praktischer Philosophie“ zu erfassen, für gescheitert. Wenn man Kant folgen wollte, dann wäre die menschliche Person entweder als eine „transzendente Einheit der Apperzeption“ aufzufassen, also als eine bloß formale Einheit eines theoretischen Subjekts, oder als eine unsterbliche Seele, deren Substantialität allerdings ein bloßes praktisches Postulat wäre. Es wird wohl kaum einen Menschen geben, der sich als *Person* in dieser Alternative wiederfinden möchte.

Versteht man Kant und Sartre als Teile einer Säkularisierungsbewegung, dann stellt sich der Unterschied folgendermaßen dar: Kant geht es um die Befreiung des *theoretischen Subjekts* von allen religiösen Fesseln. Das praktisch-moralische Subjekt ist - wie die Postulate von der Existenz Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele beweisen - nach wie religiös gebunden. Sartre geht es um die Befreiung des *existierenden Subjekts*, und zwar sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht.

Heidegger und Sartre betonen gleicherweise, dass Kant das Wesen der menschlichen Person nicht erfaßt hat. Denn es handelt sich in ihrem Sinne dabei weder um ein „Theoretisches Subjekt“ noch um eine „Unsterbliche Seele“. In diesem Sinne bestätigt Sartre voll Heideggers Ansatz, die Struktur der menschlichen Person in der *Zeitlichkeit* zu sehen und auch ihre nähere Bestimmung als „Sorge“ und „Angst“ erkennt Sartre an. Individualität und Zeitlichkeit sind Merkmale der menschlichen Person, welche Heidegger und Sartre betonen, die aber im Transzendentalen Idealismus eines Kant nur von marginaler Bedeutung sind.

Indem Heidegger das „Ich“ vorrangig als „Sorge“ kennzeichnet, will er der Vorstellung eines „Selbstdinges“ von vornherein einen Riegel vorschieben. „Sorge“ ist kein Ding und sollte auch nicht verdinglicht werden. „Sorge“ ist eine Verhaltung zum „In-der-Welt-sein“ und folglich muß der Mensch als eine individuelle Verhaltung zum „In-der-Welt-sein“ aufgefaßt werden. Dieses Konzept Heideggers richtet sich sowohl gegen Descartes, der das Selbst verdinglicht hat, als auch gegen Kant, der bei seinem Versuch der Entdinglichung des Selbst auf halbem Wege stehen geblieben ist.

Heidegger interpretiert sein Programm der menschlichen Existenz als „Sorge“ folgendermaßen:

„Die vollbegriffene Sorgestruktur schließt das Phänomen der Selbstheit ein. Dessen Klärung vollzieht sich als Interpretation des Sinnes der Sorge, als welche die Seinsganzheit des Daseins bestimmt wurde.“<sup>24</sup>

Die Frage nach dem „Selbst“ ist für Heidegger demnach gleichbedeutend mit der Auslegung des „Sinns der Sorge“. Dieser „Sinn der Sorge“ liegt nach Heidegger in der „Zeitlichkeit“. „Zeitlichkeit“ zeigt sich wiederum in der „Alltäglichkeit“, „Geschichtlichkeit“ und „Innerzeitigkeit“.

Damit verdichtet sich Heideggers Kritik an Kant. Wenn das Wesen des Menschen die Sorge, also eine Verhaltung des „In-der-Welt-seins“ ist, dann ist das Konzept des „Theoretischen Subjekts“, das im Zentrum des Transzendentalen Idealismus Kants steht, unhaltbar. Denn dann ist auch die „Theoretische Haltung“ des Wissenschaftlers nur eine bestimmte Art der „Sorge“. Tatsächlich schreibt Heidegger Folgendes:

„Alles Erklären wurzelt als verstehendes Entdecken des Unverständlichen im primären Verstehen des Daseins.“<sup>25</sup>

Das „Erklären“ ist die Tätigkeit des Wissenschaftlers. Aber der Wissenschaftler ist nicht in der Situation eines außermenschlichen „reinen Geistes“, der von seinem quasi-göttlichen Standpunkt aus die Welt erklärt, sondern er nimmt - vorübergehend - eine bestimmte Verhaltung des „In-der-Welt-seins“ ein und diese Verhaltung ist ein Aspekt seiner allgemeinen Sorge um sich selbst. Auch

---

<sup>24</sup> Heidegger, „Sein und Zeit“, S. 323

<sup>25</sup> ebd., S. 336

als Wissenschaftler bleibt er Mensch unter Menschen und wird nicht zum „Theoretischen Subjekt“.

Das bedeutet aber, daß die gesamte Architektur von Kants Kritiken fehlgeleitet ist. Es gibt demnach keine von der allgemeinen „Sorge“ separierbare theoretische Einstellung, was Kants „Kritik der reinen Vernunft“ suggeriert.

Das „Theoretische Subjekt“ Kants ist im Sinne Heideggers also eine Fata Morgana. Alle damit verbundenen Konzepte Kants sind infolgedessen fragwürdig. Zum Beispiel seine „Widerlegung des Idealismus“. Kant sagt, es sei ein Skandal der Philosophie, daß ihr bis dahin noch kein Beweis für die Realität der Außenwelt gelungen sei. Auf der Basis seiner Ablehnung des „Theoretischen Subjekts“ kann Heidegger sagen, nicht das Fehlen eines solchen Beweises sei der Skandal, sondern die Tatsache, daß es Philosophen gibt, die nach einem solchen Beweis verlangen. In der Tat ist vom Standpunkt des „In-der-Welt-seins“ aus gesehen die Forderung eines solchen Beweises eine Art von Narrenstreich.

### *17. Heideggers Theorie der Zeitlichkeit*

Nach Heidegger kennzeichnet die „Sorge“ die menschliche Existenz. Der „Sinn der Sorge“ liegt in der Zeitlichkeit. Er unterscheidet weiterhin zwischen der uneigentlichen Sorge und der eigentlichen Sorge. Der Mensch lebt zunächst und zumeist in der uneigentlichen Sorge. In ihr sorgt sich das Dasein um sein „Man-Selbst“, um sein „Mit-Sein“ mit den Anderen. Es lebt als Kopie der Anderen. Das entsprechende „Zeitverstehen“ ist die unendliche Weltzeit. Demnach lebt der uneigentliche Mensch von Jetzt-Punkt zu Jetzt-Punkt, wobei die Linie der Jetzt-Punkte sich bis ins Unendliche erstreckt.

Die Einsicht in die Nichtigkeit des „Man-Selbst“ erschüttert die Selbstverständlichkeit dieser Art der Existenz. Die Unübertragbarkeit und Unvertretbarkeit der *eigenen Existenz* kommt in den Blick. Man sieht, daß man *unvertretbar* für sich selbst stirbt. Die Möglichkeit des eigenen „Nicht-mehr-in-der-Welt-seins“ wird zum beherrschenden Thema des eigenen Lebens. Das Leben erscheint als ein „Sein zum Tode“.

Der Tod ist nicht einfach das Ende des Lebens. Der Tod durchherrscht das ganze Leben, weil nur durch den Tod die *Ganzheit und Identifizierbarkeit* des eigenen Lebens möglich wird. Erst nach dem tatsächlichen Tod kann man sagen: „Das ist er gewesen.“ Solange der Mensch lebt, ist er eine offene Wesenheit mit unbestimmter Identität. Der Tod ist ein *Identifizierer*. Er macht den Mensch zu dem, was er *ist*. Das heißt, er macht ihn *endgültig* zu dem, was er *gewesen ist*. Der Tod demonstriert die *Endlichkeit der Zeitlichkeit*. Das Dasein ist endlich und erstreckt sich von der Geburt bis zum Tod.

Bis zu diesem Punkt kann man Heideggers Theorie der Zeitlichkeit als relativ trivial abtun. Diese Banalisierung würde den eigentlichen Sinn von Heideggers Überlegungen allerdings verfehlen. Es geht immerhin um die Frage nach dem Selbst, um die Frage nach dem Sinn des Wortes „Ich“. Es geht darum aufzuklären, was die menschliche *Person* ausmacht.

Kant beantwortet diese Frage zwiespältig. Einerseits gibt es das „theoretische Subjekt“, andererseits gibt es die „unsterbliche Seele“. Heidegger sagt dagegen, das „Ich“ sei Zeitlichkeit. Es ist kein „Theoretisches Subjekt“, das von Jetzt-Punkt zu Jetzt-Punkt springt und dabei auf eine unerklärliche Weise seine Identität bewahrt. Es ist auch keine „unsterbliche Seele“, die in einer jenseitigen Welt die Würde oder Nicht-Würde des Einzelnen darzustellen hätte. Heidegger sagt: Die Person des Menschen *ist* seine Zeitlichkeit, seine endliche Geschichte, die sich von der Geburt bis zum Tod erstreckt und als Ganzheit nur beurteilt werden kann, wenn man diese endliche Zeitlichkeit als ein „Sein zum Tode“ betrachtet. Das Selbst des Menschen ist demnach keine innerzeitige Entität, es ist auch kein transzendentes Subjekt oder eine unsterbliche Seele, sondern es ist die Zeitlichkeit selbst, die individuelle Geschichtlichkeit des Einzelnen. *Ich bin meine Geschichte*.

Die Erschütterung des „Man-Selbst“ durch die Einsicht in die Nichtigkeit dieser Existenz-Art erzeugt Angst. Heidegger unterscheidet wie Kierkegaard die Angst von der Furcht. Bei der Furcht sind das „Wovor“ und das „Worum“ unterschiedlich. Man fürchtet sich *vor* Innerweltlichem und man fürchtet *um* sich selbst. Bei der Angst ist das „Wovor“ und das „Worum“ dasselbe. Man ängstigt sich *vor* sich selbst und *um* sich selbst.

Sobald die Selbstverständlichkeit des „Man-Selbst“ weggebrochen ist, werden die Unbestimmtheit und die Unheimlichkeit des „In-der-Welt-seins“ sichtbar.

Man steht nun vor einem Abgrund an Möglichkeiten und vor der Notwendigkeit der Selbstwahl. Die Angst ist die Befindlichkeit, die das Verstehen der Unbestimmtheit und der Umheimlichkeit des „In-der-Welt-seins“ manifestiert.

In der Angst ist das Dasein vor sich selbst gestellt. Oft flieht das Dasein diese Angst und versucht in der Geborgenheit des „Man-Selbst“ seine Heimat erneut zu finden. Die Konversion zur Eigentlichkeit bedeutet aber, mittels eines *Selbstentwurfes* seine Existenz als *Einzelner* zu begründen. Was durch den Selbstentwurf auftaucht ist also der Mensch als *Individuum*. Nur in dieser Existenzweise kann der Mensch nach Heidegger seiner *eigentlichen* Aufgabe nachkommen: ein adäquater *Zeuge des Seins zu sein*.

### *18. Heideggers Wissenschaftstheorie*

Nach Heidegger ist die Wissenschaft eine bestimmte Verhaltung des „In-der-Welt-seins“. Dieser Ansatz schließt viele andere Konzepte von vornherein aus. Dazu gehört die Vorstellung von einem „Theoretischen Subjekt“. Dieses ist zunächst weltlos, um dann die Welt aus sich heraus zu entlassen. Bei Kant zum Beispiel konstituiert das theoretische Subjekt mittels seines Erkenntnisapparates die äußere Welt auf der Basis der Mannigfaltigkeit der Sinnlichkeit. Bei Kant kommt es zu verstiegenen Argumentationsgängen, zum Beispiel zum „Beweis der Realität der Außenwelt“. Für Heidegger sind solche „Beweise“ ein Skandal der Philosophie. Denn die Realität der Außenwelt ist eine Selbstverständlichkeit und kann weder bewiesen noch gelehnet werden. Denn jede Frage, jedes wissenschaftliche Unternehmen setzt das „In-der-Welt-sein“ voraus, so daß ein Beweis der Realität der Außenwelt nur bedeuten kann, daß dieser Philosoph sich selbst zum Narren macht.

Ähnliches gilt von der Philosophie des Physikalismus. Von der Antike her kennt man die Vorstellung, das Seiende bestehe letztlich aus Atomen und dem Vakuum. Die Atome bilden Großverbände, welche wiederum die Welt der Phänomene ausmachen. In der Neuzeit hat sich diese Vorstellung verfeinert, so daß man heute von Atomen, Elektronen, Protonen, Neutronen, Strings und so weiter spricht. Der Physikalismus behauptet nun, daß sich die Gesamtheit der



Phänomene letzten Endes auf die Zusammenballung von Elementarteilchen reduzieren lassen müsse. Streng genommen wäre zum Beispiel das Rechtswesen der Bundesrepublik Deutschland mit Hilfe der Physik zu erklären.

Da ein solches Forschungsprogramm wegen übergroßer Komplexität kaum zu erfüllen sein dürfte, wird die menschliche Realität innerhalb des Physikalismus zum Problem. In dieser Sichtweise wäre das „In-der-Welt-sein“ nicht mehr die selbstverständliche Grundlage des Fragens und aller Forschungsprogramme, sondern ein höchst fragwürdiges Konstrukt des forschenden Geistes.

Heidegger sieht in solchen „Forschungsergebnissen“ ebenfalls einen Skandal der Wissenschaften. Wissenschaftler, die so denken, mißachten sich selbst, verlieren sich selbst aus den Augen, um sich in einen reinen Geist zu verwandeln, in eine Art von Quasi-Gott, der mit mathematischen Formeln hantiert und dabei sein eigenes „In-der-Welt-sein“ zum Spekulationsobjekt mathematischer Strukturen macht. Für Heidegger ist das nicht nur eine absurde, sondern sogar eine gefährliche Verkennung der eigenen Situation. Diese Situation ist in Wahrheit so, daß die Wissenschaften aus dem „In-der-Welt-sein“ erklärt werden müssen und nicht umgekehrt. Das „In-der-Welt-sein“ ist wissenschaftlich unhinterfragbar.

Die Argumentation Heideggers richtet sich nicht gegen die Physik als Wissenschaft, sondern gegen den Physikalismus als Philosophie. Dieser will eine unsichere Hypothese, nämlich die Welt als Ansammlung von Atomen, zur Grundlage für die Erklärung eines absolut sicheren Phänomens machen, nämlich des „In-der-Welt-seins“ des Menschen. Der richtige Gedankengang muß jedoch vom „In-der-Welt-sein“ ausgehen, um dann zur Atomhypothese zu gelangen. Die richtige Frage lautet also, durch welche Verhaltung Menschen dazu kommen, die Atomhypothese aufzustellen. Wie ist zum Beispiel die Verhaltung zu beschreiben, welche die neuzeitliche Atom-Physik hervorgebracht hat? Heideggers Antwort auf diese Frage lautet folgendermaßen:

„Das klassische Beispiel für die geschichtliche Entwicklung einer Wissenschaft, zugleich aber auch für die ontologische Genesis, ist die Entstehung der mathematischen Physik. Das Entscheidende für ihre Ausbildung liegt weder in der höheren Schätzung der Beobachtung der >>Tatsachen<<, noch in der >>Anwendung<< von Mathematik in der Bestimmung der Naturvorgänge -

sondern im *mathematischen Entwurf der Natur selbst*. Der Entwurf entdeckt vorgängig ein ständig Vorhandenes (Materie) und öffnet den Horizont für den leitenden Hinblick auf seine quantitativ bestimmbaren konstitutiven Momente (Bewegung, Kraft, Ort und Zeit). Erst >>im Licht<< einer dergestalt entworfenen Natur kann so etwas wie eine >>Tatsache<< gefunden und für einen aus dem Entwurf regulativ umgrenzten Versuch angesetzt werden. Die >>Begründung<< der >>Tatsachenwissenschaft<< wurde nur dadurch möglich, daß die Forscher verstanden: es gibt grundsätzlich keine >>bloßen Tatsachen<<. Am mathematischen Entwurf der Natur ist wiederum nicht primär das Mathematische als solches entscheidend, sondern daß er ein *Apriori erschließt*. Und so besteht denn auch das Vorbildliche der mathematischen Naturwissenschaft nicht in ihrer spezifischen Exaktheit und Verbindlichkeit für >>Jedermann<<, sondern darin, daß in ihr das thematisch Seiende *so* entdeckt ist, wie Seiendes einzig entdeckt werden kann: im vorgängigen Entwurf seiner Seinsverfassung.<sup>26</sup>

Der entscheidende Punkt ist: Seiendes kann nur durch einen *vorgängigen Entwurf seiner Seinsverfassung* entdeckt werden. Die Grundlage der Enthüllung oder Offenbarung der Natur ist nach Heidegger der *vorgängige Entwurf dieser Natur*. Die Natur enthüllt sich dann in der Geschichte gemäß diesem *vorgängigen Entwurf*. Grundlage der Offenbarung der Natur ist demnach die *Zeitlichkeit*. Das Spezielle der Physik besteht in dem *mathematischen Entwurf* der Natur. Daraus folgen spezielle Methoden, welche die Idealisierung und Mathematisierung der Natur vorantreiben. Im Rahmen dieser Unternehmungen offenbaren sich die „Tatsachen“, die als Tatsachen aber nur im Rahmen des Gesamtunternehmens eine Bedeutung haben. Es sind also nicht Tatsachen für „Jedermann“, sondern Tatsachen für den Fachmann.

Entscheidend ist für Heidegger, daß diese Mathematisierung der Natur für die Physik ein *Apriori* ist. Dieses Apriori ist nicht im Sinne Kants zu verstehen. Es geht also nicht darum, daß die Menschheit insgesamt dazu verurteilt wäre, die Natur zu Mathematisieren. Die Mathematisierung der Natur ist ein Apriori für die *Physik*. Das Ende der Mathematisierung der Natur wäre gleichbedeutend mit dem Ende der neuzeitlichen Physik insgesamt. Also ist die neuzeitliche Physik nicht nur ein bestimmter Entwurf der Natur, sondern auch ein

---

<sup>26</sup> Heidegger, „Sein und Zeit“, S. 362

bestimmter Entwurf von sich selbst. Wie weit dieser Entwurf trägt, ist eine offene Frage und die Antwort liegt in der Zeitlichkeit, in der Geschichtlichkeit des „In-der-Welt-seins“.

Galileo Galilei beschreibt diesen mathematischen Entwurf der Natur folgendermaßen:

„Das Buch der Natur ist in der Sprache der Mathematik geschrieben und ihre Buchstaben sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne die es ganz unmöglich ist auch nur einen Satz zu verstehen, ohne die man sich in einem dunklen Labyrinth verliert.“

(Galileo Galilei, *Il Saggiatore* (1623) Edition Nazionale, Bd. 6, Florenz 1896, S. 232)<sup>27</sup>

Galilei redet von der Mathematisierung der Natur allerdings so, als handele es sich dabei um eine Tatsache. Heidegger betont dagegen, daß es sich um einen *Entwurf der Natur* handelt, also um ein Phänomen der Zeitlichkeit. Entsprechend unterliegen auch die Ergebnisse dieses Entwurfes, also die physikalischen Tatsachen und die physikalischen Theorien in einem gewissen Sinne der Zeitlichkeit. Im 19. Jahrhundert war zum Beispiel der Äther für viele eine „Tatsache“. Diese Tatsache ist im 20. Jahrhundert als *Tatsache* verschwunden. Es mag sein, daß sie im 21. Jahrhundert in veränderter Form wieder auftaucht.

Auch die Aussage „Es gibt Atome“ unterliegt hinsichtlich ihrer *Bedeutung* der Zeitlichkeit. Zur Zeit Daltons hatte diese Aussage einen anderen Sinn als im 20. Jahrhundert. Bei Dalton waren es „Atome“ im wörtlichen Sinne, also „unteilbare Teilchen“. Im 20. Jahrhundert waren es zusammengesetzte Gebilde, die sehr wohl in ihre Bestandteile zerlegt werden konnten. Im Zuge der Entwicklung der Quantenphysik wurde die „Realität“ der Atome selbst zu einem Problem. Heute ist man sich einig, daß die Aussage „Es gibt Atome“ nicht dieselbe Bedeutung hat wie die Aussage „Es gibt Steine“.

Die Zeitlichkeit des Naturentwurfes ist auch an der historischen Variabilität der Mathematik zu erkennen. Auch die Mathematik macht in ihrem

---

<sup>27</sup> [http://www.michael-giesecke.de/visualisierung/dokumente/darstellungstheorie/exzerpt/exc\\_das\\_glasscheibenideal.htm](http://www.michael-giesecke.de/visualisierung/dokumente/darstellungstheorie/exzerpt/exc_das_glasscheibenideal.htm)

Selbstverständnis eine historische Entwicklung durch. Neue Geometrien entstehen und beleuchten sich gegenseitig hinsichtlich ihrer Bedeutung. Das Verhältnis von Apriorität und Aposteriorität muß immer wieder neu bedacht werden. Logizismus, Konstruktivismus, Intuitionismus, Platonismus kämpfen um die Deutungshoheit im Sinnefeld „Mathematik“. Selbst die Logik unterliegt einem zeitlichen Bedeutungswandel. Kurz: Die Geschichte der Wissenschaften spiegelt die Zeitlichkeit der menschlichen Existenz wider. Der Mensch ist Zeitlichkeit und deswegen unterliegen auch die Wissenschaften als menschliche Unternehmungen der Zeitlichkeit.

Es ist leicht zu erkennen, daß der Naturentwurf Galileis nicht der einzig plausible Naturentwurf ist. Es hat sich historisch erwiesen, daß die Physik für den Menschen gefährliche Entdeckungen bereit hält. Zum Beispiel die Atombombe. Die Selbstvernichtung der Menschheit ist damit eine Option geworden. In dieser Gefahr wäre es plausibel, über einen Naturentwurf nachzudenken, der die *Lebensgrundlage der Menschheit* in den Vordergrund rückt. „Natur als Lebensgrundlage der Menschheit“ wäre ein anderer Naturentwurf als derjenige Galileis. Aber ist er deswegen weniger plausibel? Klar ist jedenfalls, daß Heideggers Theorie des „Seinsverständnisses“ dem Menschen eine größere Optionsfreiheit anbietet als das moderne „naturwissenschaftliche Weltbild“ suggeriert. Angebracht wäre im Sinne Heideggers sicherlich ein Forschungsprogramm mit dem Thema „Theorie der Naturentwürfe“ oder auch „Geschichte der Naturentwürfe“. Denn es ist klar, daß dem „In-der-Welt-sein“ eine Natur zugrundeliegt. Ebenso klar ist aber auch, daß sich diese Natur in ihrer *Aspekthaftigkeit* dem Menschen nur auf der Basis von *vorgängigen Entwürfen* offenbart.

In der Moderne ist der Naturentwurf Galileis und Descartes dominant geworden. Die Effektivität der Mathematik zur Erforschung der Natur ist eine historische Tatsache. Die Technologie unserer Zeit ist Ausdruck dieser Effektivität der Mathematik. Philosophisch gesehen ist dieser Erfolg der Mathematik ein Rätsel. Niemand ist bisher in der Lage gewesen, die innige Verbindung von formaler Mathematik und realer Natur aufzuklären. Andererseits hat sich aber auch gezeigt, daß diese Art der Seinsoffenbarung Gefahren in sich birgt, welche die Lebensgrundlage des Menschen zerstören können. Die gegenwärtige diesbezügliche Situation kann am besten mit dem Wort „Ambivalenz“ bezeichnet werden. Welche Bedeutung dieser

Naturentwurf letztlich für die Menschheit haben wird, kann sich nur im Horizont der Zeitlichkeit erweisen. Es ist die Geschichte, die dem Menschen das Seiende und sich selbst offenbart.

In diesem Zusammenhang ist vielleicht eine Klarstellung wichtig. Heidegger propagiert keinen Konstruktivismus. Er behauptet nicht, daß die Welt von einem menschlichen Subjekt konstruiert oder konstituiert werde. Man kann im Gegenteil sagen, daß Heidegger ein erklärter Gegner jeder Art des Konstruktivismus ist. Nach Heidegger lebt der Mensch in der Wahrheit und seine Funktion im Rahmen des „In-der-Welt-seins“ ist die *Offenbarung des Seienden*. Der Punkt ist eben, daß sich dem Menschen das Seiende zwar offenbart, aber nicht in seiner Totalität, sondern nur in seiner *Aspekthaftigkeit*, die wiederum von dem vorgängigen Seinsverständnis abhängt. Aspekthaftigkeit des Seienden ist aber etwas ganz anderes als „Konstruiertheit“ der Phänomene.

### 19. Heideggers Kritik an Kierkegaard

Heidegger hat sich offensichtlich hinsichtlich seiner Theorie der Zeitlichkeit 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:

„<sup>28</sup>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“ das 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.“*

Heideggers Kritik entzündet sich hier an Kierkegaards Begriff des Augenblicks. Kierkegaard habe zwar das „existenzielle Phänomen“ eindringlich beschrieben, die „existenziale Interpretation“ sei ihm aber nicht gelungen. Dies liege vor

---

<sup>28</sup> Heidegger, „Sein und Zeit“, S. 338

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. Kurz: Heidegger ist der Ansicht, daß Kierkegaard das Selbst nicht als Zeitlichkeit aufgefaßt habe. Damit habe er den *existenzialen* Sinn des Augenblicks verpaßt.

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

„Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*.“<sup>29</sup>

„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>30</sup>

„Schicksalsschwanger“ ist die Konversion des Augenblicks sowohl bei Heidegger als auch bei Kierkegaard. Aber bei Heidegger handelt es sich immer um eine Konversion zur eigentlichen Zeitlichkeit, während es sich bei Kierkegaard immer um einen Zusammenstoß zwischen dem Jetzt und der Ewigkeit handelt. Nach Heidegger sind die beiden Konzepte inkompatibel.

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 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, den *existenzialen* Sinn

---

<sup>29</sup> ebd., S. 338

<sup>30</sup> Kierkegaard, „Der Begriff Angst“, S. 89

dieses Augenblicks deutlich zu machen; es gelingt ihm 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 blitzartig 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 einer Synthese des Jetzt mit der Ewigkeit werde dem Sachverhalt nicht gerecht.

Es ist in der Tat so, daß Kierkegaard einen anderen Begriff der Konversion hat als Heidegger. Für Heidegger bedeutet Konversion der Übergang von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit. Kierkegaard hat hingegen einen vielfältigen Konversionsbegriff, der begrifflich nicht einfach zu fassen ist. Bei Kierkegaard gibt es zum Beispiel die Konversion von der Unschuld zum Schuldig-sein-Können. Das ist der Sündenfall. Es gibt aber auch viele andere Arten der Konversionen bei Kierkegaard. Zum Beispiel den Übergang vom ästhetischen zum ethischen Stadium oder der Übergang vom ethischen Stadium zum religiösen Stadium. Wenn Heidegger mit seinem Vorwurf gegen Kierkegaard diese Differenzen im Konversionsbegriff meint, dann muß man ihm darin zustimmen, daß Kierkegaard weit von seinem einfachen Konversionsbegriff entfernt ist. Die große Frage lautet allerdings, welches dieser Konversions-Konzepte der menschlichen Realität tatsächlich entspricht.

Der Unterschied zwischen Kierkegaard und Heidegger kann auch gut am Beispiel des Todesbegriffes 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, das heißt ein Moment, indem das Jetzt und die Ewigkeit zusammenkommen. Im Moment des Todes entscheidet sich das Verhältnis des Einzelnen zu Gott. Es ist der Moment in dem das Selbst zu sich selbst kommt. Ein solcher Moment wird zum Beispiel 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>31</sup>

Warum mit dem Christentum die Ewigkeit wesentlich wird, zeigt sich zum Beispiel in dem berühmten Ausspruch des Heiligen Augustinus:

„Du treibst ihn, dass dich zu preisen ihm Wonne ist, weil du uns schufest zu dir hin, und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir.“<sup>32</sup>

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 desjenigen Heideggers entgegengesetzt. Für Heidegger ist die *Endlichkeit das Wesentliche des Daseins*. Für Kierkegaard ist es der *Sieg über die Endlichkeit*.

Welche Position nimmt Sartre in diesem Konflikt zwischen Heidegger und Kierkegaard ein? Gibt er Heidegger recht? Gibt er Kierkegaard recht? Der nächste Abschnitt soll sich mit dieser Frage beschäftigen.

---

<sup>31</sup> Kierkegaard, „Der Begriff Angst“, GTB, Gütersloh, 1991, S. 85

<sup>32</sup> Augustinus, Bekenntnisse, VMA-Verlag, Wiesbaden, Erstes Buch, Seite 25



## 20. Sartres Kritik an Heidegger

Sartres Verhältnis zu Heidegger ist - wie zu erwarten war - ambivalent. Was die grobe Richtung betrifft, stimmt er Heidegger zu. Im Detail gibt es jedoch Kritik, Abgrenzung und Ablehnung.

Das grundsätzlich positive Verhältnis zwischen Sartre und Heidegger wird in dem folgenden Zitat deutlich:

„Das Konkrete kann nur die synthetische Totalität sein, von der das Bewusstsein wie auch das Phänomen lediglich Momente bilden. Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung des Menschen mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger „In-der-Welt-sein“ nennt...Wer wie Kant „die Erfahrung“ auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin untersucht oder wie Husserl eine phänomenologische Reduktion vornimmt, die die Welt auf den Zustand eines noematischen Korrelats des Bewusstseins reduziert, der beginnt ausdrücklich mit dem Abstrakten. Aber ebensowenig, wie man das Konkrete durch die Summierung oder Organisierung der Elemente, die man davon abstrahiert hat, rekonstruieren kann, kann man, im System Spinozas, die Substanz durch die endlose Summierung ihrer Modi erreichen.“<sup>33</sup>

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.

---

<sup>33</sup> Sartre, „Das Sein und das Nichts“, Rowohlt, 2009, S. 50

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. Er schreibt dazu:

„Zunächst trifft sich hier der ontologische Gesichtspunkt mit dem abstrakten Gesichtspunkt des Kantischen Subjekts. Wer sagt, daß das Dasein...- auch wenn es mein Dasein ist - 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>34</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. Es ist 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

---

<sup>34</sup> Sartre, „Das Sein und das Nichts“, Hamburg, 2009, S. 448

zu verstehen. Wesentlich für die Entwicklung des Menschen sind vor allem auch die psychoanalytisch relevanten *individuellen* Gegebenheiten. Die Individualität des Menschen taucht nach Ansicht Sartres sehr oft in ganz anderen Kontexten auf als Heidegger behauptet.

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 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. Es war keine Kopie des Vaters und auch keine Kopie des Bruders. Er war von vorneherein 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 unfertigen 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 nachweise 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 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.

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. Denn für Sartre ist die *existenziale Analyse* Heideggers fehlerhaft.

Heidegger bestimmt die Position des Einzelnen falsch. Der Mensch wird nicht grundsätzlich erst durch die Konversion zur Eigentlichkeit zum Solitär. Es besteht durchaus die Möglichkeit, aus dem normalen Mit-Sein herauszufallen, ohne sich dafür im vollen Bewußtsein seiner Situation *entschlossen* zu haben. Flaubert ist ein Beispiel. Ein anderes Beispiel ist Jean Genet. Ihm wurde als Waisen-Kind vorgeworfen, ein Dieb zu sein. Er hat diesen Vorwurf *präreflexiv* übernommen und sich damit für sich selbst zu einem Dieb entworfen. Er war ein Solitär, *bevor* er darüber reflektieren konnte.

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 dafür. 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 Begriffsbildungen Kierkegaards sind im Sinne Sartres der Realität viel angemessener als diejenige Heideggers. Kennzeichen dafür ist nicht zuletzt, daß Kierkegaard 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 verdeutlichen. Bezeichnenderweise bleibt Heidegger dagegen im Allgemeinen stecken. Sartres Position ist also ein Plädoyer für Kierkegaards Konkretheit und gegen Heideggers Abstraktheit. Heidegger fehlt der psychoanalytische Scharfblick, der Kierkegaard im Übermaß auszeichnet.

### 21. Der Tod bei Heidegger und bei Sartre

Sartres Kritik an Heideggers kann 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 dieselbe ontologische Bedeutung. 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 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 begeben; 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>35</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 Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit in der Welt auf, sondern durch den präreflexiven Initialentwurf. Kierkegaard beschreibt diesen Entwurf als einen Übergang vom Zustand der Zweideutigkeit in den der Eindeutigkeit. Das ist im Sinne Kierkegaards der Sündenfall. Sartre schließt sich diesem Konzept Kierkegaards an.

---

<sup>35</sup> Sartre, „Das Sein und das Nichts“, Hamburg, 2009, S. 920

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 Endlichkeit 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 Endlichkeit 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 seine, 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 gewesen ist, aber niemals derjenige, der zuerst B und dann A gewesen ist. Die *Irreversibilität* der Reihenfolge der Wahlen gibt diesen ihre Relevanz und keineswegs nur die Endlichkeit im Sinne des Todes. Sartre veranschaulicht diese Tatsache 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>36</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

---

<sup>36</sup> ebd., S. 939

von der Geburt, und die Identität von Geburt und Tod ist das, was wir Faktizität nennen.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> ebd., S. 937



