

Phänomenologische Situationsanalyse bei Heidegger und Sartre. Ein Beitrag zur Bestimmung der Immanenz als originärer Situativität

Rolf Kühn

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Abstract

The Phenomenological Analysis of Situation in Heidegger and Sartre: A Contribution to the Understanding of Immanence as Originary Situativeness

The concept of situation is central to both *Daseins*-Analysis and Existentialism, since signifies either thrownness (*Geworfenheit*), freedom or radical finitude. There is, however, a circle here, insofar as transcendence and situation define each other reciprocally. An originary phenomenology, therefore, must trace situatedness back to the immanence of life. This means that there is an originary connection to life as a phenomenological absolute that is prior to any "projection" (*Entwurf*) or "opening of Being" (Heidegger) as well as to any "original choice" (Sartre). It is then possible to determine subjective identity, independently from existential decisions and positions, as grounded in the unity of act and content that characterizes originary ipseity.

Keywords: Heidegger, Sartre, phenomenology, situation, immanence

Der tatsächliche und konkrete Vollzug der Transzendenz im Dasein umfasst nicht nur den Entwurf von Möglichkeiten, von denen her sich das Dasein versteht. Vielmehr gilt gleichzeitig gemäß Heidegger, dass das Dasein von diesen Möglichkeiten her auf sich zurückkommt, und zwar so, dass es sich in diesem Zurückkehren auf sich selbst versteht. Ein solches Entdecken des Daseins seiner selbst - dessen, was es im Entwurf ist - bedeutet das Kundigwerden seiner Situation. Zum Beispiel setzt die räumliche Situation für das Dasein das Entdecken eines Raumes voraus, welchen das Dasein sich "einräumt": "Es bestimmt je seinen eigenen Ort so, dass es aus dem eingeräumten Raum auf

den 'Platz' zurückkommt, den es belegt hat." (Heidegger 1967, 368)¹ So kommt das Dasein nur von dem Raum her zurück, der in der Transzendenz des offenen Horizontes einberaumt wurde, und zwar kommt es von daher auf seinen Platz zurück, um diesen zu bestimmen und zu verstehen: "Das Dasein ist gemäß seiner Räumlichkeit zunächst nie hier, sondern dort, aus welchem Dort es auf sein Hier zurückkommt und das wiederum nur in der Weise, dass es sein besorgendes Sein zu ... aus dem Dortzuhandenen her auslegt." (Heidegger 1967, 107f.) Ein solches Auf-sich-Zurückkommen vom Objekt seiner Sorge aus bestimmt im Allgemeinen die Struktur der Situation und deren existentielle Gewissheit, die wir im Folgenden rein phänomenologisch in der Daseinsanalytik und im Existentialismus einschließlich der Wahrnehmungsphilosophie Merleau-Pontys untersuchen wollen. Im letzten Teil soll dabei die Frage nach dem Verhältnis von Transzendenz/Immanenz in jeder Konzeption von "Entwurf" als originärer Situativität behandelt werden.

1. Zeitlichkeit und Situation als Geworfenheit in der Daseinsanalytik

So ist die Furcht keine Intuition vor einem bedrohlichen Objekt oder dessen einfaches Erwarten als eines zukünftigen Übels, sondern das Dasein entwirft sich in der Erwartung dem sich nähernden Bedrohlichen voraus, um dann verstehend auf sich zurückzukommen. In der Unterwerfung unter diesen Bezug begegnet das Dasein der Gefahr in seiner eigenen Existenz: "Das Gegenwärtigen der Furcht lässt das Bedrohliche auf das faktisch besorgende Seinkönnen zurückkommen", so dass "das Fürchten vor ... je ein Fürchten um ... ist." (Heidegger 1967, 341) Und als Furcht um sich entdeckt das so bedrohte Dasein die Furcht in der es betreffenden konkreten Situation. Dass diese immer aus der Bewegung folgt, durch welche das Dasein von "hinten" aus dem zurückkommt, was es entworfen hat, zeigt sich auch in der Angst. Angesichts des Todes findet sich das Dasein auf seine faktische Existenz zurückgeworfen, und mit Hilfe der affektiven Gefühlsfärbung, die diese Angst realisiert, tritt der unausweichbare Charakter der Daseinsbedingung als "Sein-zum-Tode" in das Licht der Wahrheit (vgl. dazu Fischer u. Krohne 2017, 12ff).

Wenn das Dasein die Struktur seiner Situation selbst in dem Akt findet, worin es als Entwurf zu sich selbst zurückkommt, dann stellt sich die Frage nach der Natur dieses Aktes und wohin es genau zurückfindet. Woher das Dasein zurückkommt, ist nie ein Seiendes, wie es das Beispiel der Furcht lehrt. Der Horizont, der sich geöffnet hat und worin sich das Bedrohliche erst zeigen kann, ist der Horizont des Zukünftigen. Indem das Dasein von dieser Zukunft her zu sich zurückkommt, entdeckt es sich als ein solches Seiendes, das schon gewesen ist; das heißt, das Dasein findet sich als Vergangenes vor, und zwar eben im Sinne des Gewesenen und nicht als das, was nicht mehr gegeben ist. Der auf das Gewesensein vom Zukünftigen her zurückkommende Akt ist die Zeitlichkeit. Deshalb sind Furcht und Angst bei Heidegger als Verzeitlichungsweisen dieser Zeitlichkeit beschrieben, denn was sie erscheinen lassen, ist das Sich-Überlassensein des Daseins in der Geworfenheit - seine Situation. Die konkrete Verlassenheit ist allerdings keine bloße Folge des Vollzugs der Zeitlichkeit. Dieser Vollzug muss nämlich noch über den Bezug von Zukunft/Vergangenheit hinaus als die ursprünglichste Ekstase vom endlichen Horizont des Todes her verstanden werden, der seit der Geburt möglich ist. Das gleichursprünglich Geburt wie Tod in sich tragende Sein des Daseins enthält diese als unablässig aus dem Zeitlichkeitsvollzug hervorbrechenden Wirklichkeiten, die jedoch bei Heidegger nicht vornehmlich zur Lebensbezeugung gehören, sondern zur situierten Transzendenz - oder eben zum zeitekstatistischen Dasein (vgl. Franck 1987, 73-92).

Dennoch vermischt sich die Situation des Daseins nicht mit der Zeitlichkeit; sie nimmt vielmehr in jener ihren Ursprung. Im Zukünftigen gibt es nichts anderes als den Tod; erst in der Rückkehr von diesem Horizont her versteht sich das Dasein als ihm ausgeliefert. Da dieses Selbstverstehen des Daseins als Verlassenheit in einem Akt der Rückkehr erfolgt, erscheint es in der Ekstase der Vergangenheit. Und so tritt auch der Situationsbegriff als ursprünglich an die Vergangenheit gebunden auf, da eben die Geworfenheit sich im Inneren dieses Vergangenheitshorizontes entdeckt: "In der Befindlichkeit wird das Dasein von ihm selbst überfallen als das Seiende, das es,

noch seiend, schon war, das heißt gewesen ständig ist. Der primäre existenziale Sinn der Faktizität liegt in der Gewesenheit." (Heidegger 1967, 328) Letztere deckt sich in keiner Weise mit der Vergangenheit, sondern sie wird darin entdeckt: "Im Horizont der Gewesenheit [ist] das 'Schon-sein' erschlossen." (Heidegger 1967, 365) In der konstituierten Struktur des Situiertseins ist also einerseits der reine Horizont der Vergangenheit zu sehen, der sich gleichursprünglich mit dem Zukunftshorizont ekstatisch verzeitlicht, und andererseits das sich in diesem Horizont als Gewesenes offenbarende Dasein. Dieses Dasein lässt sich also nicht rein auf den ontologischen Gehalt des Vergangenheitshorizontes zurückführen, da es als Gewesen-sein erscheint, das heißt der Öffnung dieses Horizontes vorausliegt. Weit davon entfernt, dass das ekstatisch-verstehende Entdecken im Rückbezug das Entworfensein des Daseins bzw. seine Situation gründen würde, enthüllt sich diesem Entdecken vielmehr die Unabhängigkeit der Situation vom Dasein und damit auch vom ontologischen Akt seiner Freiheit.

Daher bedeutet die Vorzeitigkeit des Gewesenen in Bezug auf die Öffnung dieser Ekstase der Vergangenheit "Unabhängigkeit". Diese Unabhängigkeit, wie sie sich in der ursprünglichen Verzeitlichung der Zeitlichkeit ereignet, das heißt gleichfalls in der Transzendenz, ist genauer die Unabhängigkeit der Immanenz, wie unser Beitrag aufzeigen möchte. Der Gehalt einer solchen Entdeckung offenbart sich ursprünglich situiert; er ist von dieser Entdeckung selbst unabhängig, da seine Struktur als Immanenz jene der Situation ist. In dem Maße, wie das Sein (dem aufgrund seiner Struktur die ontologische Bestimmung der Situation angehört) sich in der Ekstase der Vergangenheit entdeckt, entdeckt es sich eben als bereits situiert, und zwar aufgrund dessen, was es ist. Die ontologische Bedeutung dieses "Bereits" erlaubt allein das Verständnis des Bezuges zwischen Situation und Vergangenheit sowie zwischen dieser Vergangenheit und der Gewesenheit. Zugleich wird dabei die Gewesenheit in ihrer radikalen Heterogenität zur Vergangenheit erkannt, das heißt in Bezug auf den zeitlichen Modus ihrer eigenen Entdeckung. In der Unfähigkeit der Vergangenheit, die Gewesenheit auf sich zurückzuführen, beruht ihre "Tiefe", und in der Tiefe der

Vergangenheit verbirgt sich der Ursprung des Seins. Im Lichte dieses ursprünglichen Situiertseins des Seins muss Heideggers Aussage bezüglich des Verhältnisses von Befindlichkeit und Vergangenheit verstanden werden: "Das Bringen vor das Dass der eigenen Geworfenheit - ob eigentlich enthüllend oder uneigentlich verdeckend - wird existenzial nur möglich, wenn das Sein des Daseins seinem Sinne nach ständig gewesen ist. Das Bringen vor das geworfene Seiende, das man selbst ist, schafft nicht erst das Gewesen, sondern dessen Ekstase ermöglicht erst das Sich-finden in der Weise des Sich-befindens." (Heidegger 1967, 340) Aber die Bedeutung dieser Aussage ist gerade umzukehren, denn die Ekstase der Vergangenheit schafft nur deren Horizont und - als zeitlichen Vollzug - die Entdeckung der Befindlichkeit. Die innere Struktur der Befindlichkeit allerdings liegt ursprünglich in der Immanenz.

Die Philosophie der Transzendenz lässt selbst das ursprüngliche Beruhen der inneren Struktur der Situation in der Immanenz indirekt durchscheinen, wenn sie die Bestimmung des Grundes des Situiertseins von der Idee eines Grundes her vollziehen muss, der - wie die Transzendenz - nicht der Grund seiner selbst ist, das heißt dementsprechend von der "Nichtigkeit" her. Da das Überlassensein der Existenz an sich selbst als Konstituens ihrer Situation im Wesen dieser ursprünglichen Nichtigkeit ruht, zeigt sich dieses Überlassensein jeglicher Form einer Ekstase gegenüber fremd - also auch gegenüber dem Hervorbrechen der Vergangenheit in der ersten Verzeitlichung der Transzendenz. Deshalb muss Heideggers Charakterisierung der Faktizität des Daseins als "Verschlossenheit" abgewiesen werden; ebenso die Folgerung, dass diese Verschlossenheit "den ekstatischen Charakter der Überlassenheit der Existenz an den nichtigen Grund ihrer selbst mitbestimmt". (Heidegger 1967, 348) Die eidetische Unvereinbarkeit der zeitlichen Ekstase und des eigenen "nichtigen" Grundes derselben, was als Nichtigkeit durch diese Unversöhnbarkeit selbst bestimmt wird, macht es auch unmöglich, das ursprüngliche Wesen der Geworfenheit sichtbar zu machen, obwohl Heidegger dies als entscheidend ansetzt, wenn er von "einem ekstatisch-zeitlichen Bezug des Daseins zum

geworfenen Grunde seiner selbst" spricht (Heidegger 1967, 345). Das ursprünglich ontologische Konzept des immanenten Situiertseins wird von der Zeitlichkeit zerbrochen, anstatt durch diese begründet zu werden.

Mit dem Eingreifen der Zeitlichkeit in den Grundbegriff des Situiertseins ist die Daseinsanalytik gezwungen, das Wesen der Situation selbst zu verletzen. Eine Folge davon ist, dass es dem Dasein hinsichtlich seines ursprünglichen und realen Seins nicht möglich ist, sich selbst gegenüber eine Haltung einzunehmen. Im Akt des Auf-sich-Zurückkommens eröffnet sich allerdings eine solche Möglichkeit, nämlich die Geworfenheit, die das Dasein konstituiert, auf sich zu nehmen. So ist das Gewissen ein Anruf an die Freiheit, jenseits des Verfehlens auf das Schuldigsein selbst zurückzukommen, welches das Dasein selbst bildet. Denn in der Schuld entdeckt das Dasein nicht nur seine Situation, sondern es wird dazu aufgefordert, sein Verfallensein ganz zu verantworten. Im Zusammenhang mit dem Hervorbrechen der Zeitlichkeit definiert Heidegger diesen Anruf an das Dasein wie folgt: "Der Anruf ist vorrufender Rückruf, vor: in die Möglichkeit, selbst das geworfene Seiende, das es ist, existierend zu übernehmen, zurück: in die Geworfenheit, um sie als den nichtigen Grund zu verstehen, den es in die Existenz aufzunehmen hat." (Heidegger 1967, 287) Dass die Möglichkeit gegeben ist, in bestimmten Existenzakten den geworfenen Grund der Existenz selbst freiheitlich zu verantworten, lässt Heidegger klar erkennen: "Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein zukünftig ist, so dass es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesen ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für 'seine Zeit'." (Heidegger 1967, 385)

So tritt in zweideutiger Weise der Begriff der Wiederholung bei Heidegger auf, und zwar als Wiederholung dessen, was sich zunächst unter der Form einer transzendenten Realität in der Ekstase der Vergangenheit zeigt. Das geworfene Sein des Daseins ist diese transzendente Realität in der Ekstase der Vergangenheit: "In der schicksalhaften Wiederholung gewesener Möglichkeiten bringt sich das Dasein zu dem vor ihm

schon Gewesenen 'unmittelbar', das heißt zeitlich ekstatisch zurück. Mit diesem Sich-Überliefern des Erbes ist dann die 'Geburt' im Zurückkommen aus der unüberholbaren Möglichkeit in die Existenz eingeholt, damit diese freilich nur die Geworfenheit des eigenen Da illusionsfreier hinnehme." (Heidegger 1967, 391)² Das Dasein verantwortet also die gebürtige Geworfenheit, aber nichts widerstrebt der ursprünglichen inneren Struktur der Geworfenheit mehr als die Freiheit, die in solchen Akten enthalten ist und sie möglich macht. Das Nebeneinander dieser heterogenen ontologischen Bestimmungen wird in der Philosophie des Schicksals deutlich. Denn hier kann das Dasein die ererbte Möglichkeit nicht wählen und sich nicht als die "Übermacht [seines] Sichertwerfens auf das eigene Schuldigsein" hin verstehen (Heidegger 1967, 385). Es sei denn, es träte zur Verlassenheit in der Geworfenheit die Möglichkeit des Daseins hinzu, diese Geworfenheit in die Freiheit des Entwurfs hinein neu aufzugreifen. Obwohl vom Dasein gesagt wird, dass es "nie existierend hinter seine Geworfenheit zurückkommt" (Heidegger 1967, 384), tut es dies doch in der Ekstase des Horizontes, wo es die Geworfenheit empfängt. So scheint die Übermacht des Aktes, worin das Dasein die Geworfenheit verantwortet, zusammen mit der Ohnmacht, die ontologisch das Wesen der Situation bestimmt, die Struktur dieser Situation zu bilden, und zwar zugleich mit seiner ursprünglichen Eröffnung im Bewusstsein des Schicksals.

Infolgedessen verdoppelt sich der Begriff der Situation, denn es wird nicht mehr die ursprüngliche Realität derselben definiert, sondern ihr Verstehen, und zwar durch die Grundstruktur des Verstehens, welche im ekstatischen Hervorbrechen der Zeitlichkeit ruht, wo sich konkret die Transzendenz ereignet. Im Akt der Rückkehr vom endlichen Horizont des Zukünftigen zum Geworfensein des Daseins wird nicht dessen radikal phänomenologisches Wesen bestimmt, so wie es sich ursprünglich selbst als Leben immanent übergeben ist (vgl. Serban 2013, 107-130). Vielmehr wird das ontologische Verstehen des Wesens des Daseins definiert, und ein solches Verstehen gründet sich auf die Freiheit, die sich je nach den besonderen Existenzweisen vollziehen kann. So verwirklicht sich das Verstehen des geworfenen Daseins jedes Mal in einem

bestimmten Existenzakt, aber dieses existentielle Selbstverständnis kann ebenso gut offenbar wie verborgen sein, was das Eigentümliche seiner Situiertheit ausmacht. Das Dasein ergreift sich als todesausgeliefert im unübersteigbaren Verlassensein des Gewesenen durch eine entschlossene Entscheidung und nicht nur durch den bloß unablässigen Vollzug der Zeitlichkeit, um sich vor den Tod hin zu entwerfen. Im Inneren eines solchen Entschlusses und der "Stimmung", die ihn vorbereitend möglich macht, ist die existenzialontologische Problematik angesiedelt, um die Wahrheit der Situation zu beschreiben. Derart war der Horizont, von dem aus sich das verstehende Zurückbeziehen - ebenso wie der antizipierende Zukunftsentschluss - ereignet, schon als todesbestimmter ergriffen, so dass sich das Gewesensein von dieser Todesbestimmtheit her in der wesenhaften Endlichkeit seiner Geworfenheit erfahren kann: "Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen." (Heidegger 1967, 326) Und Heidegger betont ausdrücklich, dass sich das geworfene Dasein, das für das Situationsverständnis konstitutiv ist, nur in der entschlossenen Entschiedenheit entdecken kann: "Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist [...]. Weit entfernt von einem vorhandenen Gemisch der begegnenden Umstände und Zufälle, ist die Situation nur durch und in der Entschlossenheit." (Heidegger 1967, 299f.) In dieser Entschlossenheit erschließt sich zusammen mit der konkreten Situation die Wahrheit der Existenz: "Mit dem Phänomen der Entschlossenheit [sind] wir vor die ursprüngliche Wahrheit der Existenz geführt." (Heidegger 1967, 307)

Zu jeder Wahrheit gehört ein ihr gleichursprüngliches Gewisssein. Da sich die Situation nicht wie eine zuhandene Realität bemessen lässt, hat die sie erschließende Wahrheit nichts mit der Wahrheit eines Sachverhaltes oder eines entsprechenden Seienden gemein. Vielmehr beinhaltet die situative Wahrheit einen Existenzakt, und zwar einen solchen, der ein Zurückfallen in Unentschlossenheit nicht zulässt: "Im Gegenteil: dieses Für-wahr-halten als entschlossenes Sich-freihalten für die Zurücknahme ist die eigentliche Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst." (Heidegger 1967, 308) Damit

bildet ein spezifischer Modus der Existenz - zusammen mit ihrer Echtheit - das Wesen der Situation, während im "Man" gerade "die Situation wesenhaft verschlossen ist" (Heidegger 1967, 300).³ Auf diese Weise hängt das Wesen der Situation von der Echtheit der Existenz ab, obwohl die ontologische Struktur der Situation gerade durch die radikale Unabhängigkeit angesichts allen potentiellen existentiellen Tuns oder Lassens ausgezeichnet war, da die Existenz eben auf jeden Fall situiert ist.

Mit dem Auftreten existentieller Themen zur Bestimmung der Situation überlässt sich die Daseinsanalytik dennoch nicht dem Subjektivismus,⁴ sondern sie behält weiterhin für die zu ergreifende Struktur des Phänomens eine ontologische Grundlage bei. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit stehen sich nicht einfach als zwei Bestimmungen der Existenz gegenüber. In der Situation wird deren objektive Realität durch die Entschlossenheit erfahren, und vor dieser Entschlossenheit flüchtet die uneigentliche Existenz, so dass diese noch von der Entschlossenheit bestimmt ist. Alle Existenzweisen bezeugen ebenfalls die Geworfenheit, denn sie bildet als universal ontologische Struktur die Existenzstruktur selbst. Eine solche Struktur ist jene der Zeitlichkeit, die vom endlich entworfenen Horizont auf sich selbst zurückkommt, um sich in der Endlichkeit ihrer Situation an diesen Horizont gebunden vorzufinden. Die Zeitlichkeit erlaubt also zugleich die Entdeckung der endlichen Situation wie umgekehrt. Dass die Existenz sich vor solcher Situation entscheiden oder zurückziehen kann, verhindert nicht die ontologische Verwurzelung ihrer Situation in deren Struktur selbst. Auf diese Weise vermag die Daseinsanalytik für den Übergang von der ontologischen zur existentiellen Ebene immer auf die Definition des Seins als Situation in der Zeitlichkeit zu verweisen. Aber das Sein des Situiertseins wird dann verfehlt, da sich die Ursprungsstruktur der Situation durch ihre radikale Unabhängigkeit von der Zeitlichkeit definiert.

Da die transzendente Daseinsanalytik diese Unabhängigkeit nicht von der ursprünglich ontologischen Bestimmung des situierten Seins her versteht, interpretiert sie dieselbe als jene des Seienden. Im Zurückkommen auf sich selbst in der Ekstase der Vergangenheit tritt das Dasein als Seiendes

auf, und zwar insofern es übertroffen wird. Im Verhältnis des ekstatischen Daseins zu sich selbst ereignet sich so ein wesenhafter Verfall. Im Vollzug dieses ekstatischen Bezuges, das heißt der ursprünglichen Zeitlichkeit, bildet sich die tatsächliche Möglichkeit der Situation. Diese wird zur gleichen Zeit wie das Seiende frei und als die Situation dieses Seienden selbst. Als seiendes ist das Dasein situiert, und als solches gibt es sich in den Akt, durch den es hinter sich zurückkommt, das heißt als diesem Akt vorhergehend und folglich auch als völlig unabhängig hinsichtlich seiner eigenen Erscheinung in der Ekstase der Vergangenheit. Als situiertes gibt sich das Dasein als immer "schon" situiert - eine Tatsache, die ihm als Seiendem notwendigerweise zukommt, so dass die existenzialontologische Problematik unausweichlich auf das Verhältnis Dasein/Sein verwiesen ist. Das Seiende selbst zeigt sich als solches dem Licht des Seins fremd, so dass es sich als etwas Anderes als dieses Licht zeigt - nämlich dessen Geschehen vorausliegend, im Gegensatz zu dem, was als Transzendenz und Welt das Reich der ekstatischen Erscheinensoffenbarung bildet. So wird das Verstehen des in Situation befindlichen Seins von seiner Unabhängigkeit und deren Grund her vollzogen. Die ontische wie ontologische Heterogenität des Seienden angesichts der Zeitlichkeit bezieht die ontologische Heterogenität derselben mit ein - ebenso wie deren Grund und Substitution.

Diese Substitution bewirkt eine Verwechslung zwischen der ontologischen Ohnmacht der Transzendenz sich selbst gegenüber und ihrer metaphysischen Ohnmacht bezüglich des Seienden, das sie ja als solche nicht "schöpferisch" verursacht. Die Notwendigkeit einer solchen Substitution für die Daseinsanalytik (wobei die Ohnmacht der Transzendenz sich selbst gegenüber als Ohnmacht hinsichtlich des Seienden behandelt wird und die Transzendenz selbst auf die Ebene eines Seienden herabsinkt) wird daran ersichtlich, wie vom Menschen in seiner Existenz gedacht wird: Dem Seienden zugeordnet, das er nicht ist, ist der Mensch auch nicht grundsätzlich des Seienden mächtig, das er selbst ist. Eine solche Verwechslung ist nicht zufällig, bzw. rührt sie vom ontologischen Mangel der transzendenten Existenzphilosophie her, wie dies auch Sartre bezeugt, wenn er sagt: "Das Für-sich ergreift sich in der Angst,

das heißt als ein Wesen, das weder der Grund seines Seins ist noch des Seins des Anderen und auch nicht des An-sich, welche die Welt bilden." (Sartre 1943, 642) Was nicht in der Transzendenz seinen Grund findet und deren Vermögen entgeht, ist kontingent, und weil der Transzendenzakt ontologisch gesehen begründend bleibt, erscheint das, was der Transzendenz entgeht, als kontingent. Auf diese Weise erscheint das Seiende in seiner radikalen Unabhängigkeit von seiner Erscheinung mit der wesentlichen Eigenschaft der Kontingenz (Henry 1963, 461ff. [dt. 2019, 447ff.]). Diese Kontingenz affiziert das Dasein selbst insofern, als das Dasein sich in dem Akt, wodurch es auf sich selbst zurückkommt und erscheint, als ein Seiendes erscheint.

In der Unabhängigkeit des Dasein-Seienden hinsichtlich des Aktes, worin es auf sich selbst zurückkommt, das heißt in seiner Unabhängigkeit bezüglich der Zeitlichkeit, beruht jedoch der Grund seiner Situation. Die Kontingenz durchzieht das Wesen der Situation als deren eigentlichste Bestimmung. Dadurch können jene existentiellen Themen innerhalb der Daseinsanalytik auftreten, die mit dem Situiertsein des Daseins selbst verbunden sind - in erster Linie die "Situation des Menschen". Dass Mensch und Dasein als Seiende nicht ihren Grund in der Transzendenz finden, obwohl diese als der einzige Grund verstanden wird, bestimmt den unübersteigbaren Charakter ihres Verlassenseins. Da diese Idee der Abwesenheit des Grundes bzw. die Idee der Kontingenz unausweichlich eine axiologische Wertung in sich trägt, bedeutet ein solches Verlassensein - das heißt die menschliche Situiertheit - in einer solchen ethischen wie metaphysischen Perspektive zugleich seine eigene Schuldhaftigkeit (vgl. ebenfalls Heidegger 1965, 38ff.).

Weil die begründende Aktivität der Transzendenz das Seiende nicht in sich aufnehmen kann, das sie frei setzt, erscheint das Dasein in seinem auf sich selbst zurückkommenden Akt als etwas Absurdes - zusammen mit der Kontingenz, die selbst solche grundlegenden Strukturen wie seine Situation, Faktizität, Gewesenheit und Geworfenheit bestimmt. Deshalb "'findet sich' [das Dasein] immer nur als geworfenes Faktum" (Heidegger 1967, 328). Und weil das Verhältnis des Daseins zu seinem eigenen geworfenen Grund ekstatisch-zeitlich verstanden wird, erscheint dieser Grund

selbst als geworfen und das Wesen der Situation wird als Kontingenz verstanden. Hinter dem Begriff der Situation verbirgt sich allerdings die ursprünglich ontologische Bestimmung des situierten Seins, das heißt das Nicht-Grundsein der Transzendenz angesichts ihrer selbst und nicht bezüglich des Seienden. Dass die Transzendenz nicht den Grund ihres Seins bildet und diesem keine Rechtfertigung liefern kann, bestimmt dann auch dieses Sein der Transzendenz als "kontingent". Aber gerade eine solche Kontingenz verweist dergestalt auf den Bereich des Gegenwesens der Transzendenz - auf die Immanenz. Im Lichte eines solchen Immanenzhinweises müssen die zahlreichen Aussagen der Existenzphilosophie verstanden werden, dass die Existenz nicht ihren eigenen Grund besitzt, was später zu zeigen sein wird.

Wenn dann die Freiheit doch als ein solcher Grund aufgefasst wird, sieht sich die Problematik der Existenzphilosophie gezwungen, diese Freiheit nichtsdesto-weniger als Nichtgrund oder als Abgrund zu beschreiben. Aber weil das Wesen des Grundes nicht in der Positivität seiner eigenen ontologischen Struktur erfasst wird, ergibt sich schließlich (unter dem Vorwand des Begriffs der Kontingenz und aufgrund von dessen Zweideutigkeit) eine Interpretation, die wie bei Sartre vom einfachen Gegensatz zwischen dem Sein und dem Seienden ausgeht: "Die Tatsache, dass das Für-sich nicht sein eigener Grund ist", führt dementsprechend auf die Notwendigkeit zurück, "wie ein kontingentes Wesen zu existieren, das unter kontingenten Wesen in Anspruch genommen ist". Das Für-sich ist weiterhin an einen Leib gebunden, der zwar auf der Ebene des Für-sich beschrieben wird, aber dennoch wie die geheimnisvolle Gegebenheit des An-sich im Schoße des Für-sich auftritt - als "das An-sich, welches vom nichtenden Für-sich übertroffen wird und das Für-sich in diesem Übertreffen selbst wieder in Besitz nimmt" (Sartre 1943, 371f.).

Was geschieht jedoch, wenn die ursprüngliche Struktur des Seins als Situiertsein, wenn das Nicht-Grundsein des Selbst der Transzendenz unter dem Begriff der Kontingenz mit dem unzurückführbaren Charakter des Seienden verwechselt wird? Besitzt dann die Daseins- und Existenzphilosophie noch eine Größe, um das Wesen der Situation zu bestimmen? Die Frage

der ontologischen Bestimmung der Situation der Transzendenz selbst wird einfach nicht mehr gestellt, bzw. es erfolgt eine unklare Bestimmung unter den Vorzeichen des schon oben erwähnten "Verfalls" des Daseins. Die Einfügung der Transzendenz in das als ein Seiendes verstandene Dasein bewirkt, dass die Transzendenz mit den Eigenschaften des Situiertseins versehen wird, die dem Seienden selbst als solchem angehören. Das Geworfensein des Seienden verleiht dann dem Dasein dessen Verlassenheit. Somit ist die ontologische Bedeutung der existenzialontologischen Problematik, die auf das Wesen der Situation abzielte, völlig vergessen. Die Bestimmung der Situation vollzieht sich auf eine absurde Weise, wenn das Seiende seine Situation nur von der Transzendenz her erhält und wenn der Begriff der Situation nicht das Seiende selbst betrifft, sondern dessen Platz. Oder wenn Heidegger Folgendes behauptet: "Dieses, dass [das Seiende] eine Bewandnis hat, ist die ontologische Bestimmung des Seins dieses Seienden, nicht eine ontische Aussage über das Seiende." (Heidegger 1967, 84)

Die Daseinsproblematik bewegt sich demzufolge in einem Zirkel, wenn sie vorgibt, das Wesen der Situation vom Seienden aus zu bestimmen, anstatt dies von der Transzendenz selbst her zu unternehmen, die - sich selbst überlassen - ursprünglich situiert ist. Da keine der beiden Größen, die der Existenzphilosophie zur Verfügung stehen, in sich die innere Möglichkeit des Situiertseins besitzt, verweisen sie wechselseitig aufeinander. Dadurch entsteht der "dialektische" Begriff der Situation und deren Interpretation als die Dialektik von Freiheit und Natur, anstatt die ontologischen Möglichkeiten der lebendigen Immanenz auszuloten, die als ein je bestimmtes *Sich* die absolute Situation schlechthin ist.

2. Der Situationsbegriff bei Sartre und Merleau-Ponty

Die Dialektik von Freiheit und Natur entspringt insbesondere in der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres deren Zuordnungsversuch von Situation und Transzendenz, wo die Freiheit anfänglich die Situation definiert. Durch das von der Freiheit entworfene Ziel entdeckt die Existenz jedes Mal die Situation, welche die ihre ist. So trägt die Existenz allein die

volle Verantwortung für das, was sie ist; alles geschieht durch den Menschen, und "es gibt keine unmenschliche Situation" (Sartre 1943, 639). Dabei wird die Freiheit nicht in rein psychologischer Hinsicht beschrieben, sondern die Existenzphilosophie will ihr einen ontologischen Grund im bewusstseinsmäßigen Nichts der Transzendenz zusprechen. Dabei zeigt sich die Freiheit identisch mit einem Vermögen der Loslösung und des Überschreitens, wodurch der Mensch, der alle Dinge und sich selbst "im Licht eines Nichtseins" betrachtet (Sartre 1943, 511), sich über das Vorhandene hinaus befindet, das heißt in jenem Exil, welches seine Freiheit selbst ist. Anstatt also die Situation des Menschen unmittelbar gründen zu können, bestimmt ihn die Freiheit als eine grundlegende Subjektivität im Sinne der absoluten Wahrheit des Cartesianischen Cogito, welches von jedem Gehalt getrennt und jeder Einfügung in das Wirkliche ledig ist. Daraus ergibt sich das dem Existentialismus spezifische Problem seines "Engagement" in Welt und Gesellschaft.

Denn nachdem der Mensch als ein Vermögen der Ablösung von der Welt beschrieben wurde, muss er sich erneut dieser Welt stellen. Oder allgemeiner ausgedrückt, kann der Mensch seine *conditio humana* nicht verabschieden, die letztlich in einer originären Zustimmung ohne Vermittlung zu sich selbst als Weiteröffnung besteht. Denn es gilt grundlegend für Sartre zu Beginn seines Denkweges: "Es genügt, dass das *Ich* zur gleichen Zeit wie die Welt ist und dass die rein logische Subjekt-Objekt-Dualität endgültig aus den philosophischen Überlegungen verschwindet. Die Welt hat das *Ich* nicht geschaffen und das *Ich* hat die Welt nicht geschaffen, es sind zwei Objekte für das absolute unpersönliche Bewusstsein, durch das sie sich verbunden finden." (Sartre 1936-1937, 91f. [dt. 1997, 39-96]) Als apriorisches Moment seiner *condition* ist jedoch die Welt jene Grenze, die der Mensch nicht hinterschreiten kann, da er notwendigerweise in der Welt existiert, wodurch auch hier die Existenz als originäres Leben phänomenologisch unaufgeklärt bleibt (vgl. zur Diskussion Gély 2012).

Ein solches Weltverhältnis kann jedoch nicht einfach behauptet werden. Allerdings besitzt die Existenzphilosophie auch nicht die Möglichkeit, dem Bezug von Cogito/Welt einen

radikal phänomenologischen Grund innerhalb der Gegebenheit der Subjektivität als solcher zu verleihen, da sie die Immanenz als konstitutive innere Struktur der originären Selbstzustimmung nicht kennt (Henry 1963, 467f.; 2019, 454ff.). Obwohl Freiheit und Seiendes heterogen sind und die Freiheit als Nicht-Seiendes ein verneinendes ontologisches Vermögen ist, muss die Existenzphilosophie beide Größen dennoch über das Ego-Bewusstsein miteinander verbinden, wodurch sie eine Art Ersatzfunktion des Situativen erhalten. Die Freiheit oder auch die Existenz bzw. "menschliche Realität", das heißt das Für-sich (*pour soi*), ist nichts anderes, als nicht das Seiende, das An-sich (*en soi*) zu sein. Das Sein der Freiheit erschöpft sich formal in dieser Verneinung, so dass die Freiheit nicht aufhört, das Verneinte in sich zu tragen, um so zu sein, was sie ist, nämlich das Nichts (*le rien*), "das nichts ist, weil es nicht das An-sich ist". "Die ursprüngliche Größe der inneren Verneinung ist das An-sich, das Ding, welches da ist," und weil das Für-sich daran gebunden ist, ist es "auf dem, was es verneint, wie erdrückt." (Sartre 1943, 225) "Das überschrittene An-sich verbleibt [im Für-sich] und lässt ihm als dessen ursprüngliche Kontingenz keine Ruhe." Aus diesem Grunde kann das Für-sich es nicht verhindern, selbst "in Entfernung von dem zu sein, was es ist", das heißt "diese Kontingenz, diese distanzierte Schwere, die es nie ist, aber [...] als überschrittene und bewahrte Schwere im Überschreiten zu sein hat" (Sartre 1943, 162). Weil eine solche Schwere, die mit der "Faktizität" und mit der "Vergangenheit" identisch ist, im Überschreiten aufbewahrt wird, situiert die Schwere das Für-sich und bestimmt es durch dieses Verhältnis, obwohl diese Schwere als Kontingenz, als situiertes Sein selbst, vom Für-sich bestimmt wird.

Bewusstsein und Reflexion sind dergestalt nicht eins, denn "die Reflexion ist das Für-sich, das von sich selbst Bewusstsein hat" (Sartre 1943, 289). Trotzdem sind beide nahezu unmittelbar miteinander gegeben, insofern sich das Für-sich als Bewusstsein verzeitlicht. Für das Ego folgt daraus, dass es gleichfalls zur Seinsregion des An-sich gehört, denn "sobald das [absolute] Bewusstsein auftaucht, macht es sich durch die reine nichtende Bewegung der Reflexion zu einem *personalen*: denn was einem Sein die personale Existenz verleiht, ist nicht der Besitz eines Ego

- das nur das *Zeichen* der Persönlichkeit ist -, sondern das Faktum, für sich als Anwesenheit bei sich zu existieren" (Sartre 1943, 213). Wenn daraufhin das Für-sich den "Riss im Sein", das Nichts, bedeutet, dann "ist" das Für-sich als Bewusstsein nicht, sondern es "ek-sistiert", da es immer in Distanz zum Sein ist, mithin auch zu seinem eigenen Sein. Mit anderen Worten leiht sich das Für-sich sein Sein ständig vom Sein, welches das An-sich mitumfasst, ohne sich jedoch vom Sein einfangen zu lassen, um nicht als Für-sich in dem, "was ist" (Sein) zu erstarren.

So zeichnet sich auch hier ein Zirkel ähnlich wie bei Heidegger ab, worin sich das Gegebene und die Freiheit gegenseitig situieren und bestimmen. Sartre sagt: "Die Faktizität meines Platzes wird mir nur in und durch die freie Wahl offenbar, die ich hinsichtlich meines Zieles treffe [...]. Aber andererseits ist die Faktizität die einzige Realität, die mich die Freiheit entdecken lassen kann - die einzige Realität, die sie durch die Setzung eines Zweckes 'nichten' kann [...]. Denn wenn der Zweck die Situation erhellen kann, dann deshalb, weil der Zweck als eine entworfenen Veränderung hinsichtlich dieser Situation konstituiert wurde." (Sartre 1943, 574f.) Oder noch ausdrücklicher: "Es geschieht durch ihr Übersteigen selbst des Gegebenen auf ihre Zwecke hin, dass die Freiheit das Gegebene als dieses Gegebene hier existieren lässt. [...] Aber zugleich [...] wählt sie sich als dieses Übersteigen hier des Gegebenen." (Sartre 1943, 590) In diesem Sinne ist Sartre Antinaturalist, da für ihn nichts notwendig ist und es somit auch keine natürlichen Beziehungen der Menschen untereinander und zur Welt gibt. Dies schließt zugleich ein, dass keinerlei metaphysische Versöhnung für die Wirklichkeit anzunehmen sei, wodurch die äußerlichen Zwänge "Zufälligkeiten" darstellen, die nur die Grenzen der Situation des Menschen bilden, nicht aber die Grenzen seiner Freiheit.

Daher ist die Situation als "durch die Zwecke erhellt [zu definieren], die selbst nur von der Existenz ausgehend entworfen wurden, die sie erhellen". Und "der Zweck erhellt das Gegebene nur, weil er als Übersteigen dieses Gegebenen gewählt wird" (Sartre 1943, 635f.). Aber es gibt keine bessere Art, aus einem strukturellen Zirkel freizukommen, als ihn zu verwirklichen, wobei allerdings einige Schwierigkeiten in der Analyse auftreten. So bemerkt Sartre: "Die Situation als

gemeinsames Produkt der Kontingenz des An-sich und der Freiheit ist ein zweideutiges Phänomen, in dem es für das Für-sich unmöglich ist, den Anteil der Freiheit und des gewöhnlich Existierenden zu unterscheiden." (Sartre 1943, 568) Als ein weiteres Merkmal solcher Beschreibungsschwierigkeit ließe sich feststellen, dass die Kontingenz in diesem zitierten Text das An-sich charakterisiert, während an anderer Stelle, wie dies schon zitiert wurde, die Freiheit selbst als solche auftritt. Auf ähnliche Weise bezeichnet die Faktizität bald das An-sich und bald die innere Struktur der Freiheit selbst: "Wir finden hier dieses Verdammtheit zur Freiheit wieder, das [...] als Faktizität definiert wurde." (*Ebd.*)⁵ Die Dinge als solche leisten uns mithin keinen Widerstand, sondern erst durch unsere Entwürfe können sie zu einem solchen werden: "So ahnen wir langsam das Paradox der Freiheit: es gibt Freiheit nur *in Situationen*, und es gibt Situation nur durch die Freiheit. Die menschliche Freiheit begegnet überall Widerständen und Hindernissen, die sie nicht geschaffen hat; aber diese Widerstände und Hindernisse haben Sinn nur in der freien Wahl und durch die freie Wahl, die die menschliche Realität *ist*" (Sartre 1943, 845; vgl. ebenfalls programmatisch Sartre 1996, 31ff. [dt. 2000, 193-266]), wobei der letztere Begriff das Heideggersche "Dasein" übersetzt, was eine ziemlich freie Rezeption Heideggers durch Sartre zeigt.

Eine solche Ungewissheit, die nacheinander unter denselben Begriffen die unterschiedlichsten Wirklichkeiten subsumiert, wobei die Bestimmung des Situiertseins jeweils der entgegengesetzten Größe entlehnt wird, um sie derselben zuzusprechen, findet sich auch zur gleichen Zeit und in der Wahrnehmungsphänomenologie von Maurice Merleau-Ponty. In seinem frühen Hauptwerk (Merleau-Ponty 1945, 53 [dt. 1966]) findet sich aber zugleich eine Art Vorahnung einer Philosophie lebendiger Immanenz, die gerade beim Problem der Situation an den Tag tritt. Dieses Problem erscheint im Zusammenhang mit der Kritik des Intellektualismus und der klassischen Philosophie, insbesondere betreffs der Reflexion. Hierbei wird aufgewiesen, dass die Reflexion "sich niemals selbst außerhalb jeder Situation begibt". Außerdem "lässt die Wahrnehmungsanalyse nicht die Tatsache der Wahrnehmung

verschwinden, die Diesheit des Wahrgenommenen und die Inhärenz des Wahrnehmungsbewusstseins in einer Zeitlichkeit und in einer Örtlichkeit". Merleau-Ponty sagt entsprechend weiterhin: "Die radikale Reflexion ist Bewusstsein ihrer eigenen Abhängigkeit von einem unreflektierten Leben, das seine anfängliche, ständige und abschließende Situation ist." (Merleau-Ponty 1945, IX)⁶ Wenn allerdings das unreflektierte Leben die Situation der Reflexion definiert, weil es dessen innere Struktur bildet und die Reflexion selbst eine Lebensweise ist, dann kommt es darauf an, diese Situation, welche das Leben - und folglich auch die Reflexion - ausmacht, radikal phänomenologisch zu bestimmen.

Für Merleau-Ponty ist nun aber gleichfalls das Leben wie die Existenz nichts anderes als die Transzendenz, wodurch zugleich auch unsere Hauptfrage an Heidegger wie Sartre wiederkehrt, wo ebenfalls die Lebensimmanenz phänomenologisch unaufgeklärt gelassen wird. Denn die Natur dieser Transzendenz wird weder an sich noch für sich ausgewiesen, so dass es scheinen mag, als wäre sie selbst für eine Situation konstitutiv. Oder besser gesagt, vollzieht sich bei Merleau-Ponty diese Aufweisung eher auf negative Weise, nämlich im einfachen Gegensatz zum Denken und zur Reflexion. Ausgegangen wird von einer "älteren Existenz", die in diesem Gegensatz gleichsam ohne Vermögen an Intelligibilität auftritt, welche zum reflexiven Bewusstsein als solchem gehört und es charakterisiert. Da keinerlei andere Erscheinungsweise in der ihr eigenen ontologischen Positivität definiert wird, tritt diese "ältere Existenz" dergestalt auf, als sei sie eines jeden Lichtes beraubt und daher etwas "Blindes" oder auch "Opakes" wie schon bei Sartre. Und da dementsprechend auch ihr phänomenologischer wie ontologischer Status ganz ungewiss wird, entartet diese Existenz und scheint eine geheimnisvolle Kraft zu sein, die unterhalb des Ichs im Bewusstsein existiert, das heißt eine Art natürliches Substrat bildet und eine Gesamtheit von anonymen Funktionen umfasst. Von Heidegger stammt die Feststellung: "Sehen und Hören sind Fernsinne nicht auf Grund ihrer Tragweite, sondern weil das Dasein als entfernendes in ihnen sich vorwiegend aufhält." (Heidegger 1967, 107) Hierauf aufbauend, können sich die anonymen Funktionen nach

Merleau-Ponty nur auf dem Grund in ihnen vollziehen, den die Transzendenz darstellt und sie selbst als solche an die Welt bindet. Aber eine derartige Voraussetzung wird gegenstandslos, wenn sie nicht auf identische Weise das effektive Hervorbrechen der Phänomenalität bedeutet. Deshalb verliert in der Tat schließlich dieses Verhältnis seinen transzendentalen Charakter und wird ein "natürlicher Vorgang", wobei der entsprechende Vollzug in den Körperfunktionen sich mit einem ontischen Vorgang vermischt.⁷

Gemäß diesen Voraussetzungen bestimmt die Einfügung des Bewusstseins in eine empirische Natur den Menschen und situiert ihn im Sinne eines naiven Realismus. Die Definition einer Welt, an der das Ego als ursprüngliche Subjektivität nicht teilnimmt, tritt dabei paradoxerweise als Konstituens der Situation dieses Ego auf, während die phänomenologische Sicht der immanenten Ipseität es verlangt, dass die Situation des Ego notwendigerweise in seiner Situation selbst ruht und mit ihm identisch ist. Mit Hilfe dieser Bemerkungen ist der folgende Text von Merleau-Ponty zu beurteilen, worin es an Zweideutigkeiten nicht fehlt: "Es gibt also ein anderes Subjekt unter mir, für das eine Welt existiert, bevor ich da bin und das darin seinen Platz gekennzeichnet hat. Dieser gefangene oder natürliche Geist ist mein Körper - nicht mein momentaner Leib, der das Instrument meiner persönlichen Wahlentscheidungen ist und sich auf diese oder jene Welt fixiert. Dieser erwähnte Körper ist das System meiner anonymen 'Funktionen', die jegliche besondere Fixierung in einen allgemeinen Entwurf einhüllen." "Diese blinde Teilnahme an der Welt" entspricht beim Subjekt der "Tatsache seiner Geburt" und bedeutet "einen Austausch mit der Welt, der älter als das Denken ist". Eine solche Weltteilnahme mit dem entsprechenden Austausch ist das einfache Gegenteil der subjektiven Erprobung, das selbstaffektiv an sich das Prinzip der Phänomenalität allein darstellt. Die "anonymen Funktionen" hingegen "verstopfen das Bewusstsein und sind der Reflexion gegenüber opak"; sie bestimmen - mit Anspielung auf Sartres frühe Position - "die vitale Erfahrung des Schwindels und des Ekels, welche das Bewusstsein [...] unserer Kontingenz ist" (Merleau-Ponty 1945, 294; vgl. Sartre 1938 [dt. 1982]). Auf diese Weise entsteht ein Dualismus zwischen der Reflexion und der

Vitalerfahrung, dem das Denken Merleau-Pontys gerade entgegen wollte. Folglich bietet sich die Einfügung der Geistigkeit in das Namenlose wie eine geheimnisvolle "Inkarnation" dar (Merleau-Ponty 1949, 196; vgl. auch Kühn 2019, 123-175), um das Eigentümliche der Situation der *conditio humana* zu beschwören: "Wenn die angeblichen Instinkte des Menschen nicht neben der geistigen Dialektik existieren, so ist diese Dialektik andererseits nicht außerhalb von konkreten Situationen denkbar, worin sie sich inkarniert."

Der Begriff der Situation hat jedoch eine ontologische Bedeutung; er lässt sich nur von der reinen Phänomenalität her verstehen, die durch sich selbst für die Möglichkeit und die Tatsächlichkeit einer Situation konstitutiv ist, also im letzten mit dieser identisch ist. Heidegger zeigte bereits, wie das Dasein im "Da" seine existentielle Situation als "wesenhafte Erschlossenheit" bestimmt und wie das "Hier" eines "Ich-Hier" sich immer aus einem zuhandenen "Dort" versteht, worauf es sich entfernend-besorgend ausrichtet. Denn wie er sagt, "sind 'hier' und 'dort' nur möglich in einem 'Da', das heißt wenn ein Seiendes ist, das als Sein des 'Da' Räumlichkeit erschlossen hat". Aber diese Räumlichkeit soll ihrerseits in einem transzendentalen Sinn verstanden werden, was einschließt, dass "dieses Seiende in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit trägt". Das "Da" drückt diese Offenheit oder eben "wesenhafte Erschlossenheit" aus (Heidegger 1967, 132). Und weil die Zeitlichkeit die Ursprungsweise formt, wonach sich diese Erschlossenheit vollzieht, verleiht sie ihre ontologische Möglichkeit dem Begriff der Situation und begründet deren Struktur: "Die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das Da ursprünglich," (Heidegger 1967, 351; Heidegger 1965, 13ff.) was im Folgenden mit Blick auf die Immanenz zu analysieren bleibt.

3. Bestimmung des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz

Die Absicht, den Gehalt des Begriffs rein zu erhalten, schließt im Anschluss an die bisher angeführten Autoren ein, dass das Dasein in dem erfasst wird, was es letztlich gründet. Ein solches Erfassen, worin das Dasein ursprünglich sich selbst

gegeben wird, konstituiert es als das ursprüngliche Dasein und als den Grund eines jeden vorstellbaren Daseins. Nur so kann verhindert werden, dass der Begriff des Daseins und der Situation von Bestimmungen her ausgelegt wird, die dem Sein des Seienden entlehnt sind. Solange das Ursprungswesen des Selbsterscheinens des Erscheinens verborgen bleibt, solange verharret auch die Situationsanalyse in einer bestimmten Verwirrung, da sie die Immanenz und deren situativ lebendige Selbstaffektion nicht kennt. Eine Selbstoffenbarung des Erscheinens setzt voraus, dass sich phänomenologisch im effektiven Vollzug ereignet, was als Präsenz ursprünglich erscheinen kann. Was ergibt sich dabei zunächst aus dem Ausschluss der Transzendenz aus der inneren Struktur der Immanenz, so wie sie für die radikal phänomenologische Situativität vorzustellen ist? Wo die Transzendenz nicht ist, gibt es weder Horizont noch Welt, und die Denkbewegung auf dieser Spur ist eher ein Sich-Abwenden-Von als ein Sich-Richten-Auf. Dabei stellt sich nicht nur ein reduktiver Verlust allen uns umgebenden Seins ein, sondern die Denkmöglichkeit selbst erfährt eine Entblößung, insofern aus dem ontologischen Medium der Wahrheit kein Erkenntnisgegenstand mehr entgegenleuchtet. Diese Versagung erscheint aber als solche nur in den Augen des Denkens selbst, denn das Wesen des Erscheinens hält sich in dieser Versagung auf, die ein Ausschluss von Andersheit und Außenheit ist. Die Erscheinensarmut des Wesens ist, dass es nichts anderes enthält, und deshalb vollzieht sich die Befreiung des Wesenhaften wie ein Rückzug. Das Wesen des Erscheinens selbst aber bleibt, denn nichts wird ihm in seiner transzendental stets gegenwärtigen Lebendigkeit als Selbstaffektion entzogen, da es nichts Fremdes beherbergt, was sich vor unseren Augen verbergen müsste.⁸

In dem Maße, wie der immanente Gehalt die Selbstoffenbarung des Wesens selbst ist, findet eine Selbstvergegenwärtigung der Präsenz als innere subjektive Lebenspraxis statt, in der "Sein" zu solchem wird. Diese Ankunftsgegebenheit als Einheit des rein phänomenologischen Wesens ist die Gesamtheit seiner Wirklichkeit, denn alles Unwirkliche ist in seinem Erscheinen prinzipiell ausgeschlossen durch die Abwesenheit jeglicher Außenheit, auf deren

Vorstellung immer in der Irrealität abgezielt wird. Sich nur selbst gegenwärtig zu haben, heißt zugleich sich geben wie sich empfangen, was gewöhnlich unter dem Begriff der "Nähe" gefasst wird (vgl. zum Beispiel Heidegger 1987, 42f; Kettering 1987). Die Zweideutigkeit dieses Begriffs rührt daher, dass er für jegliche transzendente Situationsanalyse eine Distanz voraussetzt, was jedoch für das absolute Wesen der Immanenz unmöglich ist, weil diese keine Entfernung in sich kennt. Deshalb ist auch die Bezeichnung "absolute Nähe" unbrauchbar, denn damit wird nicht die Nähe des Absoluten bezeichnet, sondern eine bevorzugte Weise des Sichgebens eines Seienden. Und wie der Horizont mittels der Vorstellungsweise in sich begrenzt ist, so ist auch die Nähe in deren Irrealität begrenzt, während das Wesen in seiner Immanenz seine eigene Realität ist und gibt. Das absolute Beisichsein als Nähe schließt mithin auch jeden Entwurf aus, denn vom Vollzug kann es wiederum nur sich selbst erwarten, bzw. diese Erwartung hat sich immer schon erfüllt. Insoweit kennt das lebendige Wesen das Vermögen des Noch-nicht-Seins und Anderswerdens nicht, was bei diesen wiederum als Voraussetzung Endlichkeit und Irrealität umfasst - eben die Vorstellung einer anderen Verwirklichung in der "Sorge" (Heidegger) oder im "Entwurf" (Sartre) bzw. als chiasmatischer "Inkarnation" (Merleau-Ponty). Dieses Fehlen immanenter Endlichkeit des Wesens ist keine Privation, sondern höchstes Vermögen, nämlich die Machtlosigkeit als Fülle. Wenn Heidegger hingegen schreibt: "Das aus dem Sich-vorweg entnommene Phänomen des Noch-nicht ist so wenig wie die Sorgestruktur überhaupt eine Instanz gegen ein mögliches existentes Ganzsein", so zeigt der Kontext, dass dieses Ganzsein wieder nur transzendent möglich ist, nämlich auf dem Horizont als "Sein zum Tode" (Heidegger 1967, 359).

Die Fülle des Wesens des Erscheinens jedoch versteht sich ohne irgendwelche welthafte Bestimmung; sie ist ihr eigener Überfluss - die Erfahrung des Seins in seiner Einfachheit und Gesamtheit. Der junge Hegel (1971, 274-418) fasste diese Erfahrung ohne irgendwelche Aufteilung als das Eigentliche des religiösen Bewusstseins, aber die Wesensfülle ist eben nie ein bestimmter Lebensmodus, sondern ein rein ontologisch immanenter Vorgang ohne vorstellenden Zugriff. Und deshalb

ist diese Seinsselfsterfüllung immer zugleich auch universal und von keinem besonderen Sinnverstehen abhängig. Sie ist Präsenz als Allgegenwart in der Einfachheit des von sich selbst her gewährenden Gefühls der Wirklichkeitsgabe als Existenz, die nur ihre innere Struktur kennt, wie auch mit Maine de Biran (vgl. 1963 [dt. 2008]) ausgeführt werden kann. Als konstitutiver phänomenologischer Gehalt verwirklicht sich darin das Sein selbst in seiner Phänomenalität, und zwar ohne jedes Darüberhinaus. Dies entspricht dem originären Präsenzcharakter der Phänomenalität, insofern sie Wirklichkeit und Erscheinen in einem Sich-Überdecken umfasst, das so ausschließlich ist wie "der Boden, auf dem Du stehst", da er "nicht größer sein kann, als die zwei Füße ihn bedecken", wie Kafka (2008, 232) notierte. Schwierig zu erfassen bleibt diese immanente Wesenssphäre insoweit, als ihr weder etwas abgenommen noch hinzugefügt werden kann, sondern in ihr nur die reine Selbstentsprechung besteht. mithin ohne ergreifbare Differenz für das Denken. Anders gesagt, das Sosein, wie es ist, was jede *adaequatio* von Verstand und Ding in der transzendenten Wahrheit noch überbietet.

4. Nicht-Freiheit und immanente Situativität

Solcher Seinsstruktur ist eine wesentliche, für unseren Zusammenhang der Situationsanalyse maßgebliche Unmöglichkeit eingeschrieben, nämlich nicht mit sich nicht übereinstimmen zu können, bzw. sich nicht verlassen zu können, das heißt "frei" zu sein. Diese originäre Nicht-Freiheit hat keinen Horizont wie die Freiheit, die notwendigerweise an das gebunden ist, was sie hervorbringt. Und was in Freiheit verbunden ist, entwickelt sich ebenfalls in der Außenheit. Selbstverständlich hat die Freiheit eine ontologische Bedeutung, die darin besteht, dass in einer Erscheinung etwas anderes als nur die eigene Wirklichkeit gesetzt wird. Dieses Vermögen ist ein schöpferisches, welches das Medium der Andersheit hervorbringt, und zwar im allgemein schöpferischen Sinne der Freiheit, was nicht ausschließt, dass auch ein gewisses freies Vermögen gegenüber einem zu manifestierenden Seienden besteht. Die Grenze der Freiheit ist nicht die Endlichkeit des Seienden, sondern die von der Freiheit selbst hervorgebrachte

Erscheinung, weshalb die Endlichkeit im eigentlichen Sinne die Freiheit als solche qualifiziert, nämlich in der Irrealität eine ideale Dimension der positiv phänomenologischen Begegnung und Annäherung zu errichten. Weil sie diesen Horizont erschafft, misst sie daran auch alle Dinge und ist ihm entsprechend unterworfen, und zwar im Akt selbst, worin sich die Freiheit daran bindet.

Dass das ontologische Vermögen, welches den Grund jeglicher Erscheinung bildet, nun vom Wesen der Nicht-Freiheit her bestimmt ist, will besagen, dass es gegenüber seiner eigenen Wirklichkeit keinerlei Möglichkeit hat, sich selbst zu setzen. In der immanenten Struktur der ursprünglich lebendigen Selbstoffenbarung hört jegliche Herrschaft oder Zuweisung auf. Denn was allein bleibt, ist die innerste Natur des Wesens des Erscheinens als originärer Passivität, die Heidegger, Sartre wie Merleau-Ponty in dieser Form nicht offen legen. Diese bezeichnet auch nicht, wie Descartes (1959, 135f.) es wollte, bloß die entgegengenommene Aktion einer fremden Wirklichkeit, sondern anstelle solch ontischer Fremdauffizierung tritt wiederum der Selbstbezug als Selbstunterwerfung unter das Sein, was das Wesen selbst ausmacht. Dies lässt sich auch so formulieren, dass es eine Passivität in der Einheit ist, mithin genau die Lebensaffektion: "Selbst sein, was empfangen wird, und als solches wesenhaft sich selbst gegenüber passiv sein, ist nun das so beschaffene Wesen des Lebens, wenn es die Offenbarung selbst in ihrer konkreten Effektivität bezeichnet; wenn die Passivität sich selbst gegenüber nichts anderes als die Selbsterprobung (*auto-épreuve*) ist, das heißt genau diese Offenbarung selbst, das Wesen des Geistes." (Henry 1963, 367 [dt. 2019, 356]) Erblickt man in diesem Bezug zugleich die radikal phänomenologische Fundierung solchen Lebensempfangs, dann ergibt sich genauer noch der Begriff der "Passibilität", welcher die unaufkündbare Bindung von Leben/Leib als unserem originären Fleisch (*chair*) bestimmt (Henry 2002, 193ff.).

Im Bereich der Andersheit gibt sich die Freiheit als Unterwerfung unter das Sein als anderes, was die Möglichkeit der Stellungnahme einerseits einschließt sowie andererseits die Verantwortung für das vielfältig "Objektive", wobei diese

Haltung vom Affekt des Dienstes, der Furcht, der Herausforderung oder Idealität usw. begleitet sein kann. Der Passivität als Passibilität hingegen fehlt jede Wahl, und sie bedeutet daher die Unmöglichkeit der Möglichkeit im Allgemeinen, womit sie zum Ursprung wird. Der Ursprung in seiner Selbstpräsenz ist genau, was sich selbst gegenüber keine Macht besitzt, sich zu übersteigen oder zu beherrschen, bzw. sich seines Seins in irgendeiner Weise zu versichern. Der Ursprung unterliegt also keinem hypothetischen oder geheimnisvollen Entzug ins Unbekannte oder Unbenennbare; womit Heideggers wie Sartres Metaphysikkritik Recht zu geben bleibt. Der Ursprung ist das, was einer Ermächtigung als Vermögen entgeht. Deshalb ist von solchem Ursprung aus die Entwicklung eines Könnens möglich, ohne dieses jemals als unsere Potenzialität wieder in Frage zu stellen. Mithin ist das immanent Unmögliche der Wirklichkeitsgrund des Möglichen, und zwar ebenso absolut wie unveränderbar. Das Absolute ist nicht absolut, weil es jenseits jedes vermögenden Könnens wäre, sondern es ist die "Transzendenz in der Immanenz" als Passivität gemäß seiner inneren Natur - eben das, was sich selbst gegenüber keinerlei Macht besitzt. Sofern "Sein"-Können Etwas-Übernehmen bedeutet, "ist" dieses Absolute nicht; es ist nur insoweit, als sein Sein die Ursprungsoffenbarung des immanenten Sich in der Einheit beinhaltet.⁹

Wirkungsgeschichtlich hat sich die ursprüngliche Passivitätsidee des Seins als Phänomen genealogisch eingestellt.¹⁰ Die auf nichts zurückführbare Struktur des Wesens des Erscheinens taucht im Allgemeinen in der freien Einbildung empor, was auch für die Freiheit gilt, insofern sie sich an der Notwendigkeit wie an ihrem Wesen stößt. Dass die Nicht-Freiheit, das heißt nochmals die Notwendigkeit des unauftrennbaren Seins-Selbstbezuges, das Wesen der Freiheit ausmacht - dies eröffnet sich im äußersten Punkt ihrer Ausübung, nämlich im höchsten Willen zu Können und Macht. Die Entdeckung der Freiheit in ihrem äußersten Konzentrationspunkt ist dann der Ausdruck des *Ja* nicht mehr zu sich selbst, sondern zu ihrem Wesen als Notwendigkeit. Dies verletzt dann nicht mehr; es bildet vielmehr die innerste und dauerhafteste Natur der Freiheit, so wie etwa in Nietzsches

amor fati oder Schellings Freiheitsphilosophie (Schelling 1977). Diese Liebe zu allem ist zugleich Selbstliebe, denn das "Schicksal" ist keine Folge unausweichlicher Ereignisse, sondern genau die ursprüngliche Seinsstruktur als höchstes Wesen der Nicht-Freiheit. Allerdings darf die entstehende philosophische oder ethische Beruhigung aus der genannten Liebe nicht zu dem Missverständnis führen, als sei die höchste Seinsstruktur im *Ja* des Zustimmens als *amor fati* enthalten. *Ja* wie *Nein* sagen - beide sind verschiedene Vermögen im Bereich der Freiheit. Was Zustimmung und Einwilligung als Haltung vollziehen, bleibt Unterwerfung unter die Freiheit und ihr Vermögen. Das Sein wird hierin zum "Worauf-hin" der Zustimmung beispielsweise, das es als reines Vermögen nicht ist, weshalb auch Heidegger (1949, 43f.) betont, dass *Ja* wie *Nein* in der vorherigen Seinsöffnung gründen.

Auf diesem Wege ereignete sich sonst eine Verwechslung zwischen der Immanenz ontologischer Passibilität und freiheitlich haltungsmäßiger Passivität, von der Kierkegaard (1983, 73ff.) schon bemerkte, dass sie immer noch genug Aktivität in sich tragen muss, um die Passivität ertragen zu können. Ähnlich wird die originäre Passivitätsstruktur der Nicht-Freiheit als Unmöglichkeit, sich selbst immanent verlassen zu können, in der Einwilligung thematisch oder gefühlsmäßig entdeckt, als ob die Erfahrung davon sich mit der Außen-Offenbarung decken müsste. Die innerste Struktur des Seins bleibt jedoch die Immanenzoffenbarung. Die Einwilligung in "Leben" und "Schicksal" setzt diese immer schon voraus, insofern der sich offenbarende Selbstbezug der lebendigen Wesensaffektion als Selbstaffektion bereits stattgefunden haben muss, bevor er "gefühl" oder davon "gesprochen" werden kann. Ein wesentlicher Charakterzug des Immanenzkonzeptes als Leben, wie er sich für uns herausgeschält hat, ist so das Affiziertsein der immanenten Seinsrealität durch die Unmöglichkeit, sich selbst überschreiten zu können. Diese Nicht-Freiheit sich selbst gegenüber hat zwei Bedeutungen; zum einen den Ausschluss der Andersheit als transzendenter Bezugsaufnahme und zum anderen das eigene Sich-nicht-Verlassen-Können. Der erste Aspekt bezeichnet nicht so sehr einen bloßen Gegensatz als vielmehr die innere Selbstgabe als

sich-offenbarenden Selbstbezug. Der zweite Aspekt bildet überhaupt die Möglichkeit der Immanenzkonkretisierung als Ipseität, ein *Sich* zu formen, das sich niemals in einer Art Rückzugsbewegung von sich selbst zu trennen vermag. Die Abwesenheit des transzendenten Wesensprinzips in dieser Immanenz ist also nicht negativ zu beurteilen, sondern sie umfasst ein inneres Ursprungsverhältnis, das als begründende Einheit der Immanenz ihr Beständigkeit verleiht und als ontologische Notwendigkeit die unübersteigbare Selbstbindung festlegt. Dieser eidetische Hinweis auf die fundamentale Immanenzstruktur hat entgegen den zuvor erwähnten existenzphänomenologischen Beschreibungen wie haupt-sächlich bei Heidegger und Sartre gerade einen wesentlichen Fortschritt insofern zu verzeichnen, als eine transzendente Bestimmung des Begriffs der Situation möglich wird.

Sich selbst nicht von außen betrachten zu können, bzw. sich selbst gegenüber keinen von vornherein festgelegten Standpunkt aufgeben zu müssen, ist gerade, was das Wesen des Situiertseins schlechthin kennzeichnet. Damit ist der Situationsbegriff ein ontologischer und wendet sich gegen klassische wie moderne Einwände, aufgrund der unübersteigbaren Perspektivenhaftigkeit erkennender Wahrnehmung im Sinne Nietzsche schon sei kein absoluter Wahrheitsbezug möglich (vgl. Peterzelka 2020). Die hierzu angeführten Argumente der philosophischen Existenzanalysen versuchen das geschichtlich Einmalige einer jeden Situation hervorzuheben oder akzentuieren dramatisch die Ohnmacht des Menschen, jemals die Gesamtheit der möglichen Situationen überschauen zu können, was eine nicht transparente Wahl einschließe und besonders in der Zeit nach Sartre immer mehr die postmoderne Rede von bloß lateralen Situations-annäherungen aufkommen ließ.¹¹ Diese Thesen lassen alle das Situiertsein wie etwas dem Sein gegenüber Kontingentes erscheinen, anstatt die Ursprungsverbindung auszumachen, die das Situationshafte in die Wesensstruktur der immanenten Erscheinensoffenbarung selbst einbettet. Insbesondere die Leiblichkeit tritt in diesem Zusammenhang wie eine Begrenzung auf, die das Sein affiziert, wobei zumeist vergessen wird, dass solche Begrenzung etwas Ursprüngliches wie "von außen" zunächst überhaupt einmal erst

treffen muss, wie wir mit dem Begriff der Passibilität unterstrichen (vgl. auch Kühn 2017, 11-32).

An sich enthält das Auftreten der Situationsgegebenheit nicht die Idee eines dem Sein auferlegten Zwanges, vielmehr gehört die Tatsache der absoluten Situiertheit mit zum Ursprungscharakter seines Wesens. Deshalb ist die Verbindung von Immanenz und Situation nicht nur als Korrelation aufzuzeigen, sondern es ist darüber hinaus einsichtig zu machen, dass die Immanenz sogar von Seiten ihrer radikalen Situativität her eine Erhellung ihrer innersten Natur erfährt. Das Wesen der Immanenz als Nicht-Freiheit offenbart den Begriff der Situation als mit der Idee der Freiheit unvereinbar, und zwar in eidetischer Hinsicht. In der Freiheit ruht der Ursprung der Welt, sofern damit das Einnehmen von Haltungen verbunden ist, denn es geschieht im welthaften Medium, dass in den konkreten Akten der intentionalen Bezogenheit effektive Verhaltensweisen wie Annahme, Abweis, Wahl, Enttäuschung, Verantwortung usw. vollzogen werden. Einer jeden dieser Verhaltensweisen entspricht eine nicht-theoretische Sicht, die den Boden dafür abgibt, dass ein Standpunkt eingenommen werden kann. Letzterer bestimmt sich wiederum durch affektive Färbungen der Existenz. Dass solche Verhaltensweisen nur durch die Freiheit möglich sind, macht es prinzipiell unmöglich, dass sie im Innersten der ursprünglichen Existenzsphäre als Ipseisierung selbst eingreifen, wo sich die konkrete ontologische Möglichkeit eines Situiertseins ereignet, da dieses eben keinen Wahlgegenstand darstellt. Sartre lässt daher implizit die Einsicht in den Sachverhalt durchscheinen, dass die kontingenten freiheitlichen Weltbezüge eine egologische Proto-Einstimmung voraussetzen, die in jeder Weltbeziehung als je aktuell affektiver Erprobung vollzogen werden muss, um diesen Freiheitsvorgang nicht in eine scheinbar selbstverständliche Naturalisierung ableiten zu lassen (vgl. Gély 2012, 85ff.).

Es wäre daher ein Missverständnis, die Unmöglichkeit der Wahl, so wie sie im originären Wesen der immanent lebendigen Situation gegeben ist, als eine Beschränkung der Freiheit in der Ausübung ihres Vermögens aufzufassen. Die hier rein phänomenologisch diskutierte Frage betrifft die Ursprungsunmöglichkeit des Wesens des Erscheinens, sich

selbst gegenüber Stellung zu beziehen. Diese Unmöglichkeit ist keine intentional konstituierte und bedeutet deshalb zugleich, dass das Wesen der Situation - als originär freiheitsfremd - auch jeglichem Verhalten gegenüber fremd ist. Denn um ihr Werk des freien Übersteigens ausführen zu können, nämlich als bewusstseinsmäßige Offenheit in die Welt hinein, muss die Freiheit dabei in sich verbleiben können. Nur so vermag jedes Mal das freie Übersteigen überhaupt stattzufinden, das sie ist. Und diese Transzendenz besitzt notwendigerweise ein *Sich*, wie wir sagten; sie ist selbst die Transzendenz ihres *Sich*; aber nicht so, als würde dieses transzendiert, sondern es ist das, was transzendiert. Dieses *Sich* ist, was die Transzendenz ist und was sie zu sein hat, um zu sein, was sie ist. Würde die Transzendenz nur vom Übersteigen her interpretiert, so wäre dies eine Tautologie, so dass die Frage auftaucht, ob sie der einzige Ursprung ist oder ob sie als *Sich-Sein* von jenem *Sich-Überlassen-Sein* herkommt, welches die Unmöglichkeit beinhaltet, sich selbst übersteigen zu können. Dann käme die Freiheit als das, was sie zu sein hat, nicht von sich selbst, sondern von ihrem fundamentaleren phänomenologischen Gegenwesen her, welches zugleich jene Unmöglichkeit beherbergt, dass die Freiheit sich allein überlassen wäre - und zwar mit der Folge des absoluten Situiertseins der Transzendenz und dessen, was diese hervorbringt, wie in den verschiedenen Formen des Existentialismus (vgl. gleichfalls Kühn 2015, 370-390).

Die Transzendenz ist folglich nicht einfach sich selbst auf dem Boden ihres eigenen Wesens überlassen. Vielmehr kann sie nur dank des Gegenwesens in sich die Wirklichkeit ihres Wesens als ein Übersteigen verwirklichen. Und dies vollzieht sich dergestalt, dass dieses Übersteigen zu keinem Augenblick zurückgenommen werden kann, ebenso wenig wie ihr Produkt als solches, nämlich das Entferntsein. Weil sich die Transzendenz im Inneren des Übersteigens situiert, ist sie stets ein Übersteigen und kann diesem niemals entkommen. Dieser Transzendentalität verdankt es das Dasein, wie Heidegger (1967, 108) sagt, dass es "seine Entfernung [nicht durchkreuzen kann], dass es sie vielmehr mitgenommen hat und ständig räumlich ist". Weil es also in sich das Wesen des Entferntseins verwirklicht, vermag die Transzendenz nie sich selbst zu

transzendieren.¹² Aber stets aktualisiert sie ihr Werk der Außenheit als das unzurücknehmbare Schicksal des Seins. In einem solchen Entstehen des Außen temporalisieren sich Sicht und Standpunkt, die ebenfalls unzurücknehmbar sind, da sie von der Transzendenz vorgezeichnet werden, insoweit letztere stets Situation bleibt. Aber gerade dieses Wesen des Situiertseins im Allgemeinen schließt als Unübersteigbarkeit des Standpunktes ein, dass es unmöglich ist, einen solchen letztlich einzunehmen - zumindest wenn diese Negation von der Tatsache her gedacht wird, dass sich die Transzendenz in ihrem Wesen als Immanenz bestimmen lässt.

Die herkömmlichen Vorstellungen der Situation arbeiten mit Bildern und Voraussetzungen, die das Bewusstsein für deren immanenten Charakter verbergen. So dient etwa die Idee des Mittelpunktes oft dazu, sowohl die Perspektive zu erklären wie die Unmöglichkeit eines Standpunktes, sich in sich selbst zu ändern. Auf solchem Hintergrund wird die gesamte Existenz als einmalig dargestellt. Aber ein Mittelpunkt setzt Fixiertheit voraus; das heißt, sich nicht im Raum bewegen zu können, was wiederum bedeutet, sich nicht außerhalb seiner selbst begeben zu können. Schon hier wird die Tatsache auffällig, dass naiv wie philosophisch die Situiertheit in ihrem Bezug zur Außenwelt implizit von ihrer Negation - nämlich der Immanenz - her gedacht wird. Das Beispiel des Kreismittelpunktes ist hier sehr aufschlussreich, da der Punkt an sich unmittelbar eine Raumexistenz mitsetzt.¹³ Aber zugleich verneint der Punkt ebenso unmittelbar seine "Umgebung", zu der er nie gehören wird. Der Mittelpunkt repräsentiert so in der Außenheit, was sie verneint (Henry 1963, 181 [dt. 2019, 191]). Diese Verneinung gilt auch für die transzendente Raumvorstellung, weshalb sie sich hier als Grund aller Situiertheit wieder findet. Philosophiegeschichtlich hat daher vor allem die Existenzphilosophie ein solches Konzept der Situation thematisiert, da sie ein Denken ist, welches sich ausschließlich von der Idee der Transzendenz bestimmen lässt und gegenüber der immanenten Letztbedingtheit aller situativen Existenzweisen verschlossen blieb.

Was in systematischer Hinsicht abschließend nicht unerwähnt bleiben kann, ist die Verbergung des Immanenzwesens in seiner Ursprungsoffenbarung selbst, die das

Sich-nicht-Verlassen-Können der Situation als immanent gegründete ontologische Struktur noch vertieft. Einen äußeren Grund, warum die Immanenzoffenbarung nicht wahrgenommen wird, bildet die monistische Voraussetzung der abendländischen Philosophie, zumeist nur den Transzendenzhorizont und die darin sich bewegende Objektivität gelten zu lassen. Aber der maßgebliche Grund ist letztlich nicht einem Unverständnis des Denkens zuzuschreiben, sondern liegt in der ontologischen Struktur der Wirklichkeit des Wesens des Erscheinens selbst - in dessen originärer Ohnmacht, sich nicht im Licht der Weltphänomenalität hervorbringen zu können. Nicht das Unvermögen der Transzendenz, ihre eigene Erscheinens-offenbarung zu garantieren, bildet so den Hauptgesichtspunkt der Offenbarungsunsichtbarkeit, sondern es ist die Positivität des Wesens der Immanenz selbst, die diesen "Rückzug" heraufbeschwört. Mit anderen Worten bewirkt das Wesen selbst seine eigene Verbergung, weil es sich in sich zurückhält. Das heißt, nicht zum Wesen der Horizont-Manifestation gehören kann und so als Abwesenheit die unaufhörlich gewollte Abwesenheit des Ursprungswesens der Präsenz als Selbsterscheinen des Erscheinens ist. Wenn Heidegger sagt: "Die Geworfenheit [...] bleibt verschlossen. Diese Verschlossenheit aber ist keineswegs nur ein tatsächlich bestehendes Nichtwissen, sondern konstituiert die Faktizität des Daseins" (Heidegger 1967, 348), so ruht das Sein desselben als dergestalt situiertes in der Immanenz. Diese Ursprungssituation kann nicht hinterschritten werden, was für die radikale Phänomenologie das Wesen des Lebens selbst - eben das Leben als Präsenz - bildet, derer nie ansichtig zu werden ist, ohne damit jedoch einen "Entzug" oder ein "Enteignis" gemäß den verschiedenen Phasen in Heideggers Denken (1988, 69ff.; 1994, 22ff. u. 78ff.) zu implizieren.

ANMERKUNGEN

¹ Zur Kritik an dieser Unterordnung des Ortsbegriffs unter den zeitlichen Sorgebegriff vgl. Franck (1985), Otto (1992).

² Zum Wiederholungsbegriff als Spezifizierung der Heideggerschen Geschichtstheorie vgl. Ansen (1990, 115ff.). Denn in der Ungeschichtlichkeit des

"Ereignisses" als Bewegtheit der "Zuwendung im Entzug" (Enteignis) kommt die Metaphysik als Seinsgeschichte an ihr Ende; vgl. Heidegger (1988, 44f.).

³ Zur Kritik der Eigentlichkeitskategorie aus der Sicht der Identitätsproblematik vgl. Fetz (1992, 1-26).

⁴ Zu Heideggers Kritik an der "Subjektivität" als Beherrschenwollen der Dinge über die Vorstellung als "Gestell" bzw. "Erlebnis" vgl. Heidegger (1949, 37f. u. 43f.; 1994, 129ff.).

⁵ Zur Darstellung seiner Philosophie insgesamt vgl. Kampits (2004), Schönherr-Mann (2005); sowie im aktuellen phänomenologischen Vergleich Dopatka, (2019).

⁶ Zur weiteren Problematik vgl. auch Métraux u. Waldenfels (1986).

⁷ Vgl. zur Kritik an der rein transzendenten Reversibilitätsstruktur von Berühren/Berührtem ohne Berücksichtigung einer notwendigen Passivität als immanenter Erscheinungsweise auch Henry (2002, 181ff.).

⁸ Vgl. mit Bezug auf die Fundamentalontologie und Lebensphänomenologie Formasino (2013, 5-83).

⁹ Vgl. zur Auseinandersetzung mit dem Ursprünglichen bei Schelling, Schopenhauer wie in der Tiefenpsychologie Kühn (2021).

¹⁰ Vgl. etwa Husserl (1966).

¹¹ Vgl. zum Beispiel Jaspers (1956), Jaspers (1963), Böhme (1985), Rombach (1987), Zima (2016, 125ff.).

¹² Vgl. zur gegenwärtigen Diskussion Breuninger u. Oesterreich (2020).

¹³ In dieser Hinsicht sind W. Kandinskys maltheoretische Analysen als maßgeblicher Beitrag zur Bestimmung des Wesens der Phänomenalität zu werten; vgl. Kandinsky (1973, 21ff.).

LITERATURVERZEICHNIS

Ansen, R. 1990. *Bewegtheit. Zur Genesis einer kinetischen Ontologie bei Heidegger*. Cuxhaven: Junghans-Verlag.

Böhme, G. 1985. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Breuninger, R. & P.L. Oesterreich (Hgg.). 2020. *Subjektivität und Selbsttranszendenz. Unterwegs zu einem Neuen Idealismus*. Würzburg: Königshausen u. Neumann.

De Biran, Maine. 1963. *De l'aperception immédiate (Mémoire de Berlin 1807)*. In *Œuvres IV*, éd. Echeverria. Paris: Vrin.

_____. 2008. *Von der unmittelbaren Apperzeption. Berliner Preisschrift 1807*. Übersetzt von Rolf Kühn. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Descartes, R. 1959. *Meditationes de prima philosophia VI* (dt. L. Gäbe). Hamburg: Meiner.

Dopatka, U. 2019. *Phänomenologie der absoluten Subjektivität. Eine Untersuchung zur präreflexiven Bewusstseinsstruktur im Ausgang von Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Michel Henry und Jean-Luc Marion*. Freiburg/München: Wilhelm Fink Verlag.

Fetz, R.L. 1992. "Zweideutige Uneigentlichkeit. Martin Heidegger als Identitätstheoretiker." *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17/3: 1-26.

Fischer, P. u. H.W. Krohne. 2017. *Angst und Furcht*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Formasino, R. 2013. "Die Frage der Transzendenz bei Michel Henry und die Voraussetzungen der Kritik an der Philosophie Heideggers in *L'essence de la manifestation*". In *Sein, Existenz, Leben*, hrsg. Von S. Grätzel & F. Seyler, 5-83. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Franck, D. 1985. *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris: Minuit.

Franck, D. 1987. "L'être et le vivant". *Philosophie* 16: 73-92.

Gély, R. 2012. *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*. Bruxelles: Peter Lang.

Hegel, G.W.F. 1971. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. In *Frühe Schriften (Werke I)*, 274-418. Frankfurt/M.: Felix Meiner.

Heidegger, M. 1965. *Was ist Metaphysik?*. Frankfurt/M.: Klostermann.

_____. 1967. *Sein und Zeit*, 11. Auflage, Tübingen: Niemeyer.

_____. 1988. *Zur Sache des Denkens (Protokoll zum Seminar "Zeit und Sein")*. Tübingen: De Gruyter.

_____. 1949. *Über den Humanismus (Brief an Jean Beaufret 1946)*. Frankfurt/M.: Klostermann.

_____. 1994. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65)*. Frankfurt/M.: Klostermann.

_____. 1987. *Zollikoner Seminare*. Hrsg. Von M. Boss. Frankfurt/M.: Klostermann.

Henry, M. 1963. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF.

Henry, M. 2002. *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Übersetzt von Rolf Kühn. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Henry, M. 2019. *Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens*. Übersetzt von André Hansen. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Husserl, E. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926 (Husserliana XI)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Jaspers, K. 1956. *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen (1937)*. Berlin: Walter De Gruyter.

Jaspers, K. 1963. *Der philosophische Glaube (1948)*. München: R. Piper & Co Verlag.

Kafka, F. 2008. *Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlass (Ges. Werke 6)*. Frankfurt/M.

Kampits, P. 2004. *Jean-Paul Sartre*. München: C.H. Beck.

Kandinsky, W. 1973. *Punkt und Linie zu Fläche. Beitrag zur Analyse der malerischen Elemente*, 7. Aufl. Bern-Bümplitz: Benteli Verlag.

Kettering, E. 1987. *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.

Kierkegaard, S. 1983. *Der Begriff Angst. Vorworte (Ges. Werke 11-12)*. Gütersloh: Mohn.

Kühn, R. 2015. "Transzendenz, Immanenz und Impressionabilität als phänomenologische Lebens- und Weltbestimmung". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 69: 370-390.

_____. 2017. "Passibilität als Ursprung". In *Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug*, 11-32. Dresden: Verlag Text & Dialog.

_____. 2019. "Der Leib/Welt-Chiasmus bei Maurice Merleau-Ponty als Opazität". In *Postmoderne und Lebensphänomenologie. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens*, 123-175. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

_____. 2021. *Primärerfahrungen, Ursprung und Nachträglichkeit. Grenzgänge zwischen Psychoanalyse und Phänomenologie*. Gießen: Psychosozial-Verlag.

Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

_____. 1949. *La structure du comportement*. Paris: PUF.

_____. 1966. *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übersetzt von Rudolf Boehm. Berlin: Walter de Gruyter.

Métraux, A. & B. Waldenfels (Hgg.). 1986. *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*. München: Fink.

Otto, M.A.C. 1992. *Der Ort. Phänomenologische Variationen*. Freiburg/München: Alber.

Peterzelka, D.H. 2020. *Sinn und Wahrheit in Nietzsches Perspektivismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Rombach, H. 1987. *Strukturanthropologie. "Der menschliche Mensch"*. Freiburg/München: Alber.

Sartre, J.-P. 1936-1937. "La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique". *Recherches philosophiques* 6: 91f.

_____. 1938. *La Nausée*. Paris: Gallimard.

_____. 1943. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

_____. 1982. *Der Ekel*. Übersetzt von Uli Aumüller. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch.

_____. 1993. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Übersetzt von Hans Schöneberg u. Traugott König. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch.

_____. 1996. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard.

_____. 1997. "Die Transzendenz des Ego". In *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939*, 39-96. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch.

_____. 2000. "Der Existentialismus ist ein Humanismus". In *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*, 193-266. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch.

Schelling, F.W.J. 1977. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hg. von Th. Buchheim. Darmstadt.

Schönherr-Mann, H.-M. 2005. *Sartre. Philosophie als Lebensform*, München: C.H. Beck.

Serban, C. 2013. "Michel Henry und der frühe Heidegger als Lebensphänomenologen." In *Sein, Existenz, Leben: Michel Henry und Martin Heidegger*, hrsg. Von S. Grätzel u. F. Seyler, 107-130. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Zima, P.V. 2016. *Moderne / Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*, 4. Aufl. Tübingen: Francke.

Rolf Kühn (geb. 1944), Dr. phil. Paris-Sorbonne, philos. Habil. Univ. Wien; ab 1992 Univ.-Dozent für Philosophie in Wien, Beirut, Nizza, Lissabon, Louvain-la-Neuve; von 2007 bis 2020 Leiter der "Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie" sowie des „Forschungskreises Lebensphänomenologie“ an der Universität Freiburg-im-Breisgau. Zuletzt veröffentlichte Werke "Diskurs und Religion" (2016), "Postmoderne und Lebensphänomenologie" (2019), "Alles, was leiden kann" (2019) sowie "Psychoanalyse, Philosophie, Religion - wer leitet die Kultur" (2020).

Address:

Rolf Kühn

Forschungsstelle für jünger französische Religionsphilosophie

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Theologische Fakultät

Platz der Universität 3, Kollegiengebäude I, Raum 1320 b

79098 Freiburg i. Br., Germany