

# Der Anspruch der Gefühle in der Phänomenologie: Heidegger und Sartre *en face* der *Epoché*.

CAMILLA CROCE\*

**Summary:** 1. Introduction: Der Anspruch der Gefühle in der Phänomenologie: Heidegger und Sartre *en face* der *Epoché*. 2.1. Heideggers Umdeutung der phänomenologischen Reduktion. 2.2. *Epoché* und Stimmung. 2.3. Die dichtende Rede und die ontologische Differenz. 3.1. Sartre und die *Epoché*. 3.2. *Epoché* und Ego. 3.3. Intentionalität und *Epoché*. 4. Die vollgezogene Reduktion. 5. Was bleibt, *wer* oder *was* denkt hier eigentlich?

**Abstract:** The paper proposes an unusual approach to Heidegger and Sartre, showing a resonance in the way both thinkers radically reinterpret one of the most important requirements for the phenomenological method: the *Epoché* (phenomenological reduction). The comparison I suggest between Heidegger's and Sartre's critique, or raising of the *Epoché* is particularly interesting, considering the historical and political opposition between the two philosophers. And thus despite, or maybe even because of the fact that the relation between thought and action is not alien but fundamental to the question about the primary meaning of the existence in the phenomenological inquiry - which is *the* question of the *Epoché*. The radicalization of the *Epoché* concerns narrowly the meaning of the subject's existence in its historicity and facticity, which Husserl, in both Heidegger's and Sartre's views, seems to have not considered deeply enough in order to grasp the pure field of subjectivity. On this common path of disagreement with Husserl, Heidegger and Sartre develop different ways to come to term with it. To both, Husserl's theoretical premise of the reduction seems to be the last repetition of the metaphysical prejudice against the importance of affects for the philosophical thinking. Heidegger does not refuse a sort of specific attitude as premise of the phenomenological method, he argues, however, that it must implicate and not suspend the facticity of the subject. With his conception of an event character of the *Stimmung*, which Heidegger elaborates after the publication of *Sein und Zeit* until the *Beiträge* and *Besinnung*, he radically reinterprets Husserl's phenomenological reduction, without removing its temporal existential implication. Sartre too sees in the affect one and maybe the only possible transformation of the *Epoché*. This happens already in his first philosophical essay, *La transcendance de l'ego*. But, Heidegger rethinks the reduction through the semantic field of *Stimmung* (mood), tracing the polysemy of the verb *stimmen* as root of *Stimmung* and of *Stimme* (voice). Sartre, on the contrary, considers the *régard* (gaze) as a fulfilled reduction, which delimitates the horizon of the phenomenality.

**Keywords:** Phenomenology, *Epoché*, facticity, existence, mood, affect, *Stimmung*, *Befindlichkeit*, radicalization, ontological difference, intentionality, *Ereignis*, language, temporality, historicity, transcendence, *Dasein*, ego, subjectivity, voice, *Stimme*, shame, *régard*, gaze, poetry, the other, *irren*, *Irrnisfuge*.

---

\* Institut für Philosophie – Freie Universität Berlin

## 1. Introduction: Der Anspruch der Gefühle in der Phänomenologie: Heidegger und Sartre *en face* der *Epoché*

Wenn man einen Blick auf die ersten Schritte der beiden Denker in der Phänomenologie wirft, fällt es auf, dass sowohl Heidegger als auch Sartre die phänomenologische Bewegung als revolutionäre Gelegenheit aufgefasst haben, die Existenz zum Ausgangspunkt und Forschungsfeld ihrer Philosophie zu machen. Der Enthusiasmus und die Begeisterung für die Phänomenologie Husserls scheint für beide in der Möglichkeit begründet zu sein, mit ihr einen definitiven und klaren Schnitt mit der Metaphysik vollziehen zu können. Die Philosophie als Phänomenologie, d.h. grundsätzlich als Methode des Philosophierens, wird als eine Praxis verstanden und praktiziert, durch deren Übung eine Lebensform bestimmt, geprägt und orientiert wird.

Gewiss gehen die Ausgänge der beiden Denker vollkommen auseinander, dennoch ist es nicht uninteressant, die anfänglichen Resonanzpunkte aufzufinden, die sich meines Erachtens aus einer ersten Umdeutung oder gar Verwandlung des husserlschen Verständnis der phänomenologischen *Epoché* ergeben.

Trotz der offenkundigen Differenz des Stils und der Ziele ihrer Denkwege, sowie der unterschiedlichen historischen und politischen Verbreitung ihres Einflusses und ihrer Resonanz ist es auffällig, wie aus der Unduldsamkeit gegenüber der Haltungsvorstellung der *Epoché* heraus eine ähnliche Bewegung des Denkens im Gang gesetzt wird. Von Anfang an haben sich beide in ihrer Rezeption der Phänomenologie aus dem Wunsch heraus, die *Epoché* zu radikalieren, auf eine ähnliche Bahn des Forschens begeben, deren Eckpfeiler in der Rolle der Gefühle, der Stimmung, des Bildes, der Imagination und den zwischen diesen vermuteten Zusammenhängen zu finden sind.

Meine Absicht ist es, dieses Feld zunächst nur aus der Phänomenologie heraus zu betrachten, nämlich durch die Hervorhebung einer Denkbewegung, die bei beiden Denkern ähnliche Bedürfnisse und Ansprüche der Phänomenologie zu Tage bringt. Diese Bedürfnisse und Ansprüche sind meiner Meinung nach am besten in der Beziehung zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse zu erkennen. Dabei scheint es, als ob die heutige Konfrontation zwischen der Phänomenologie und der Psychoanalyse an die Stelle einer alten innerlichen Querelle getreten wäre, die um die Frage nach der phänomenologischen Gründung der Ontologie kreist.

Die Radikalisierung der *Epoché* taucht sowohl bei Heidegger als auch bei Sartre zunächst fast in der Form einer Revolte auf. Ein Bedürfnis erst, oder eine Entscheidung sogar, die mit einer unstillbaren Dringlichkeit das Denken anspricht, um die Faktizität des denkenden Subjekts, des Bewusstseins und des Daseins vom Philosophieren nicht auszuschließen. Fast wie ein Schrei, der gegen den Idealismus, den Solipsismus (Sartre) und gegen jede Ideation, die das Denken mit dem Rückfall in die Metaphysik bedroht (Heidegger), gerichtet wird.

Man kann wohl sagen, dass die Reaktion, durch die die Radikalisierung der *Epoché* motiviert wurde, bereits affektbeladen ist. Das anfängliche Versprechen, aus der Verwicklung heraus ihre eigene Existenz philosophieren zu können, ist für Heidegger und für Sartre eine so wertvolle Entdeckung und eine so anziehende Möglichkeit zur Revolution des Denkens geworden, dass beide sie nicht so leicht wieder preiszugeben bereit sind – und beide werden sie tatsächlich auch nicht wieder preisgeben.

### 2.1. Heideggers Umdeutung der phänomenologischen Reduktion.

In einem rezenten Büchlein wagt es Peter Trawny, Herausgeber von Heideggers *Schwarzen Heften*, die Debatte über Heideggers Antisemitismus auf eine Frage zu reduzieren, die eine entscheidende sein könnte, um die Aufgabe der Philosophie in der Diskurspraxis der Postmodernität neu zu bedenken. Die Frage betrifft die Freiheit des Denkens bzw. die Freiheit des Irrens als zugehörige Erfahrung des Denkens. Welches Denken ist hier im Spiel? Soll die Philosophie dem Argument dienen, oder soll sie vielmehr den Platz, der sich aus der These ergibt, dass „das Kriterium der Unterscheidung von Wahrheit und Irre fehlt“<sup>1</sup> für sich selbst beanspruchen?

Wenn das Denken, d.h. die „beste“ Art und Weise der Philosophie, die „dem Fortriss der Endlichkeit immanent“ bleiben muss, wenn also das Denken innig geschichtlich ist, woraus sollte es dann seine innige Gesetzlichkeit ableiten? Aus dem Argument her, dass sich an der Nützlichkeit als Kriterium der Wahrheit veranlasst, oder aus der Geschichte selbst, die „sich als ein Gedicht der Welt ereignet“<sup>2</sup>?

In dieser zweiten Deutung hätte uns Heideggers Denken und Irren etwas anderes zur Überlegung anzubieten, denn wenn „die Dichtung immer ein Ereignis der Intimität“ war und „weltstiftende Kraft sie nur dort (hatte), wo das Argument sich noch nicht normalisiert hatte“<sup>3</sup>, dann könnte man schließen, dass das, was wir mit Heidegger noch zu entdecken, zu erfahren und mitzudenken haben, tatsächlich die uns von dem Argument entzogene „Liberté d’errer“, wie der Titel von Tawnys Buchs auf französisch lautet, wäre.

Was heißt das aber, wenn nicht dies, dass wir uns mit Heidegger auf den Weg machen müssen, entlang dessen die Unterscheidung von Wahrheit und Irre versagt, um uns auf diesem als denkende Menschenwesen auszusetzen? Die Gesetzlichkeit, der sich unser Denken aussetzen und von der es sich bedingen lassen sollte, wäre dann die der Dichtung, die als ein Ereignis der Intimität eine (bessere) Welt stiften könnte.

In den *Beiträgen zur Philosophie*, ein Werk, das Heidegger nach dem „Scheitern“ von *Sein und Zeit* und nach der Erfahrung seines öffentlichen politischen Engagement als Rektor zwischen 1936 und 1938 verfasst hat, findet man einen Versuch, der Stimmung eine systematische Funktion zuzuschreiben. Die *Beiträge* sind dabei in eine sehr komplexe Architektonik eingebettet.

Sie sind in Fugen oder Fügungen strukturiert, deren hauptsächliches Ziel es zu sein scheint, einen so weit wie möglich artikulierten Gesamtblick auf die geschichtliche Topographie der Philosophie zu werfen, der sich aus der Sicht des sich ereignenden Seins heraus ableitet. Eine topographische Kartierung also, mit der die wenig später erscheinende Topologie ankündigt wird.

Die Fugen sind acht. Die erste Fuge ist *der Vorblick*. Hier findet man die ersten wichtigen Hinweise zu den Grundstimmungen. Zunächst sind zwei verschiedene Stimmungen für die zwei Anfänge des Denkens vorgegeben: „Im ersten Anfang: das Er-staunen. Im anderen Anfang: das Er-ahnen“. Zudem können wir im sechsten Paragraphen der ersten Fuge eine wichtige Charakterisierung der Funktion der Grundstimmung erkennen, die sie „vom Ereignis“ erhält: die Grundstimmung „darf als Verzierung des Denkens geduldet werden“<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> P. TRAWNY, *Irrnis Fuge. Heideggers An-archie*, Matthes & Seitz Berlin, 2014, S. 52.

<sup>2</sup> *Ibidem*, S. 75.

<sup>3</sup> *Ibidem*, S. 78.

<sup>4</sup> „Wenn nur gar schon längst ein Unbegriff vom Denken die Meinung über die Philosophie beherrscht, dann kann die Vorstellung und Beurteilung der Stimmung vollends nur ein Ableger der Missdeutung des Denkens sein (Stimmung ist das Schwächliche, ...). Wenn es hoch kommt, darf sie als Verzierung des Denkens geduldet werden“, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1989, GA Bd. 65, S. 21.

Die zweite Fuge ist *der Anklang*, dessen Aufgabe es ist, die Abwesenheit der Notwendigkeit als dringende Notwendigkeit erkennen zu können. Hier geht es darum, in der typisch nihilistischen insistierenden Verweigerung des Seins einen ereignishaften Zug des Seyns anerkennen zu können.

Die dritte Fuge, *das Zuspiel*, zeichnet das Verhältnis nach, das das Seinsdenken mit der Geschichte der Metaphysik zu entfalten hat. *Anklang* und *Zuspiel* ermöglichen es, zwei verschiedene Anfänge des Denkens zu unterscheiden. Allerdings kann sich vom einem zum anderen kein richtiger Übergang ergeben. Stattdessen muss vom Seienden zum Sein in den anderen Anfang hinüberspringen: *der Sprung* lautet der Name der vierte Fuge.

Das heißt aber nicht, dass dadurch das Problem der Gründung übersprungen werden dürfte.

In der fünften Fuge, *der Gründung*, versucht Heidegger die komplexen Beziehungen zwischen Sein und Dasein auf eine Weise zu artikulieren, die es ermöglichen soll, das Da des Daseins als Lichtung des Seins zur Entfaltung kommen zu lassen.

In der sechsten Fuge, *die Zukünftige*, wird die Gemeinschaft und die Zusammengehörigkeit der Menschen thematisiert, die den *anderen* Anfang vorbereiten könnten: „die langsamen und *langhörenden* Gründer dieses Wesen der Wahrheit“<sup>5</sup>. Die *Zukünftigen* müssen sich natürlich auch zunächst von einer Grundstimmung anstimmen lassen: nämlich der Verhaltenheit.

Die siebte Fuge heißt *der letzte Gott* und stellt als Motto voran „Der ganz Andere gegen die gewesene, zumal gegen den christlichen“. Die letzte, die achte Fuge, *Das Seyn*, will schließlich „ein Versuch“ sein „das Ganze noch einmal zusammen zu fassen“.

In dieser komplexen Architektonik sind die Stimmungen als Grundstimmungen zu verstehen, d.h. ihnen wird der Grund übertragen, der sich, wie von Heidegger in *Das Wesen des Grundes* dargelegt, eher als Freiheit zum Grunde gezeigt hat, nämlich als Freiheit, die das *Da* des Daseins als Lichtung des Seins entfalten kann. Kurz: die Stimmungen erben die Funktion eines verantwortlichen Agens der zur Öffnung der Welt. Um die Sache zu vereinfachen, könnte man sagen, dass das Erbe der Destruktion des metaphysischen Grundes in dem Versuch der Etablierung einer spezifischen Geschichtlichkeit der Stimmung mündet, deren Geschehen eben nicht mehr der Gesetzlichkeit des Arché als Prinzip folgt, sondern dem an-archischen ereignishaften Charakter der Stimmung.

Wenn wir dieser Linie der Interpretation weiter folgen, so wird verständlich, warum Heidegger den Stimmungen einen epochalen Charakter, eine epochale Dimension zuschreiben wird. Anschaulicher wird dann vielleicht auch, wie die ursprüngliche husserlsche *Epoché* von Heidegger innerhalb einer Bewegung umgedeutet wird, die sich zunächst in der Radikalisierung der Intentionalität in die Transzendenz engagiert hatte.

Heidegger hatte diese Arbeit schon während seinen Vorlesungen in Marburg, die wir heute als *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* kennen, begonnen. Diese Unternehmung der Radikalisierung wird dann mit *Sein und Zeit* eine vorläufige, aber auch definitive Gestalt bekommen, nämlich in der Analytik des Daseins als fundamentale Ontologie. Was Heidegger damit erreicht haben wird, wird ihm aber nicht ausreichend schlüssig sein, um seine Unduldsamkeit gegen die Auffassung der Intentionalität als ontologische „Urstruktur“ des Daseins zu stillen.

In „*Die Grundprobleme der Phänomenologie*“, den Vorlesungen aus dem Sommersemester 1927, setzt er die Transzendenz als fundamentale Bestimmung der ontologische Struktur des Daseins gegen die Intentionalität. Dabei spricht er von einer Art Ur-Übertragung, einer „Transposition“<sup>6</sup>, die

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, S. 395.

<sup>6</sup> „Das Dasein „transponiert“ sich doch nicht an die Stelle der Dinge und verstez sich doch nicht als ein Seiendes ihrer Art in ihrer Gesellschaft, um sich als dort vorhanden nachträglich zu konstatieren. Allerdings nicht. Aber nur aufgrund einer *vorgängigen* „Transposition“ können wir doch von den Dingen her auf uns selbst zurückkommen. Die Frage ist nur, wie diese

vorausgesetzt werden sollte, um den Zugang zum Selbst als intentionalen Bewusstsein aus dem uneigentlichen und alltäglichen Umgang mit den Dingen räumen zu können.

Transzendenten sind nicht nur die Dinge, sondern auch das Dasein, insoweit das Dasein immer schon *da* ist, Anwesen, schon vor der Intervention der Reflexion. Das Phänomen des uneigentlichen Selbstverständnisses, das unser alltägliches Leben immer begleitet, ist genau das, was Heidegger als radikale Bestimmung der ontologischen Struktur des Daseins begreift: die Transzendenz des Daseins selbst, die unzweifelhaft eine Opazität gegen ein reines Bewusstsein darstellt. Diese Opazität wollen wir im folgenden untersuchen und näher zu bestimmen versuchen.

## 2.2. *Epoché* und Stimmung

Die Unduldsamkeit Heideggers ist zunächst gegen die Tendenz der Phänomenologie Husserls gerichtet, in den Idealismus zurückzufallen.

Es geht für Heidegger um das Konkrete, um die Realität des Seins, die nach dem Prozess der Ideation bei Husserl verloren gegangen scheint. Die Realität des Seins, meint Heidegger, geht deswegen verloren, weil das Sein der Intentionalität in die Vergessenheit geraten ist. Die Möglichkeit, die Intentionalität in ihrem Sein zu untersuchen, würde Husserl mit der *Epoché* definitiv verpassen.

In dem Sein der Intentionalität steckt das, was Heidegger die Geschichtlichkeit des Daseins nennen wird, die sich eben nicht zur Intentionalität reduzieren lässt, sondern zu dem zerstreuten uneigentlichen ontischen Selbstverständnis des Daseins gehört und auf diese Weise trotzdem geschichtlich geschieht.

Heidegger verlangt hier von Husserl mehr Radikalität. Die Zusammengehörigkeit von *Intentum* und *Intentio* bleibt für die Phänomenologie Husserls dunkel<sup>7</sup>, es ist aber eben was die Phänomenologie noch zu untersuchen hätte. Die Phänomenologie zeigt sich dann, trotz ihrer innovativen Kraft, innerlich, und vielleicht ohne sich darüber bewusst zu sein, von der Tradition bedingt, sodass die Lösungen, die sie vorschlägt, die Innovation der phänomenologischen Methode paradoxerweise abzuschwächen droht.

Die größte Neuheit der Phänomenologie besteht darin, dass das Bewusstsein zusammen mit seinem Hineingezogen-Sein mit den Sachen, als Ausgangspunkt der Philosophie endlich anerkannt worden ist. Es ergibt sich daher, dass die Philosophie, um unser eigenes Bewusstsein erreichen und enthüllen zu können, auf dem Weg „zur Sache selbst“ anfangen muss. Warum entscheidet sich dann die Phänomenologie Husserls für das Ausschließen der Frage nach dem Sein der Intentionalität selbst? Liegt vielleicht nicht genau in dieser Frage eine mögliche Hinweis, wie wir die Phänomenologie als Möglichkeit begreifen und praktizieren sollten?

Denn es scheint, dass durch das Ausschließen der Frage nach dem Sein der Intentionalität, der Weg versperrt wird, entlang dessen wir hätten prüfen können, ob die Erarbeitung des reinen Bewusstseins wirklich als Resultat der phänomenologischen Rückkehr zur Sache selbst anerkannt werden kann, oder ob dieses reine Bewusstsein sich vielmehr aus einer Rückkehr zu einer traditionellen Idee der Philosophie heraus ergibt<sup>8</sup>.

---

Transposition zu verstehen und wie aus der ontologischen Verfassung des Daseins möglich ist“, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1975, GA Bd. 24, S. 229.

<sup>7</sup> M. HEIDEGGER „*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*“, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1975, GA Bd. 20, S. 63.

<sup>8</sup> *Ibidem*, S. 147.

Die phänomenologischen Reduktionen sind Husserl zufolge hauptsächlich zwei: eine erste, die die natürliche Einstellung ausschalten muss, wird die *transzendente Reduktion* genannt.

Durch ihre Anwendung wird „dasjenige meines Bewusstseinsstroms“ erreicht, das die Sphäre des Aktes und ihrer Gegenstände „im Wie ihres Vermeintseins in den Akten selbst“ ist.<sup>9</sup>

Durch die erste Stufe der Reduktion vergegenwärtige ich die Akte in ihrer ganzen Struktur, und zugleich vergegenwärtige ich das Bewusstsein als jenes, was sich der Begleitung der einzelnen Akte enthält. Durch die erste transzendente Reduktion erlangen wir den Bewusstseinsstrom, „frei“ von der Situation, in der es eingewickelt ist, aber doch als noch der meine.

Die Aufgabe der zweiten Reduktion, die die *eidetische Reduktion* genannt wird, ist es nun, diesen Rest der Singularität auszuschalten. Die Struktur der Akte wird dadurch definitiv von ihrer jeweiligen konkreten transzendenten Verankerung getrennt und damit das absolute und reine Bewusstsein erreicht.

Es ist zweifellos Husserls Verdienst gewesen, die Verflechtung von Immanenz und Transzendenz im Bewusstsein erleuchtet und daraus die Bedingung abgeleitet zu haben, um den Status des Ichs des Bewusstseins definieren zu können.

Alles, was der natürlichen Einstellung zugeschrieben werden kann, und d.h. auch die *Cogitationes* als transzendente Gegenstände, sind folglich als Naturvorkommnisse bezeichnet worden, sodass das Subjekt der natürlichen Einstellung als *zoon*, animal, verstanden werden konnte. Die Erlebnisse, dank deren wir die Sachen wiederfinden, gehören nur insofern zur Welt, als dass sie als *animal* dem Subjekt zugehören. Das gilt natürlich auch für das Subjekt selbst, d.h. für seine Realität. Das Ich findet sich erst dann in der natürlichen Einstellung als „realer Gegenstand, wie die anderen der natürlichen Welt“<sup>10</sup>.

Das bedeutet Heidegger zufolge aber, dass die Sphäre der Immanenz, die das absolute und reine Bewusstsein definiert, d.h. die Sphäre, in der Reflexion und das Reflektierte zusammen fallen, eine Trennung, eine entscheidende Differenzierung einführt: das reine Bewusstsein ist die Sphäre der Immanenz, während die Welt, die Natur, davon als Sphäre der Transzendenz zu unterscheiden ist.

Auf welche Kosten wird die Trennung zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Welt und Bewusstsein, eingeführt? Wie steht jetzt mit dem Ich des Bewusstseins? Was geht mit der Vertreibung des Ichs als realen Gegenstand verloren?

Wie kann Husserl ein eigenes Sein des Bewusstseins verlangen, das als eingeschlossenes Feld die Gabe der immanenten Wahrnehmung der Erlebnisse gewährleisten soll? Wie kann das Feld eingeschlossen sein, wenn das Sein, wonach wir phänomenologisch suchen, als Verflechtung von Innen und Außen, vom Subjekt als weltliches Objekt und der immanenten Wahrnehmung des Bewusstseins, sich zeigt?

Was heißt es dann, dass Husserl das Sein des Bewusstseins rein haben will, wenn nicht, dass er sich auf Kosten eines realen Seins für ein ideales Sein entschieden hat<sup>11</sup>?

Die Frage, die Heidegger formuliert, ist nun sehr explizit:

„Wie ist es überhaupt möglich, dass diese Sphäre absoluter Position, das reine Bewusstsein, das durch eine absolute Kluft von jeder Transzendenz getrennt sein soll, zugleich sich mit der Realität in der Einheit eines realen Menschen einigt, der selbst als reales Objekt in der Welt vorkommt? Wie ist es möglich, dass die Erlebnisse eine absolute reine Seinsregion ausmachen und zugleich in der Transzendenz der Welt vorkommen?“<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, S. 136.

<sup>10</sup> *Ibidem*, S. 131.

<sup>11</sup> *Ibidem*, S. 146.

<sup>12</sup> *Ibidem*, S. 139.

Es geht Heidegger also genau um diese Kluft, die sich zwischen der Immanenz des Bewusstseins und der Transzendenz der Welt eröffnet, die sich aber nicht einfach auf eine Trennung von Außen und Innen, von *res estensa* und *res cogitans*, reduzieren lässt.

Diese Kluft bringt eine andere radikale Differenzierung mit sich, die eben als un-gedachte ungefragte, aber trotzdem notwendigerweise als Voraussetzung oder Bedingung der Intentionalität fungiert. Die Reduktion schaltet dann genau den Seins-Modus der Intentionalität aus, d.h. die Realität, die Faktizität der Existenz: „ich sehe nur darauf, was jeder Farbe als Farbe, mag sie existieren oder nicht, zukommt. Von ihrer Existenz sehe ich ab und damit erst recht vom Wesen ihrer Existenz“<sup>13</sup>.

Der Weg, den ihn auf die Nennung der ontologischen Differenz bringen wird, fängt gerade hier an. Erst von hier aus wird sich für Heidegger ein korrekter Ansatz der Frage nach dem Sein ergeben, weil eben diese Frage erst die Frage nach dem Sein der Intentionalität stellt.

Es handelt sich dann darum, den ersten hörbaren melodischen Akkord der Tradition, der jetzt als phänomenologische Reduktion zu uns durchdringt, zu erkennen, um ihn daraufhin umlegen, umkehren zu können, um das „Gegen“-Subjekt einer möglichen kontrapunktischen Melodie des anderen Anfangs hörbar werden zu lassen. Wir wissen, dass wir, um den anderen Anfang hörbar zu machen, uns erst ein größeren Schritt zurückbewegen müssen, nämlich zu dem ersten vorsokratischen Anfang hin. Dieser Schritt zurück wird dem Kontrapunkt mehrere Stimme verleihen und die darauffolgende Melodie naturgemäß komplizieren.

Diese musikalische Metaphorik soll uns helfen, uns der Polysemie des Wortes Stimmung zu nähern, ohne sie in eine eindeutige Bedeutung zu zwingen. Die Stimmung ist, wie bekannt, unübersetzbar und vor kurzem in die kolossale und zauberhafte *Dictionnaire des intraduisibles* von Barbara Cassin eingeführt worden.

Zurück zu den Vorlesungen aus 1925. Heidegger hält sich hier, wo wir angekommen sind, nicht an, und formuliert als Hypothese ein ganzes Programm weiter. Ihm ist in der Tat klar geworden, dass der Seinscharakter (immanentes, absolutes Gegebensein, reines) des Bewusstseins, wie er bei Husserl erscheint, „nicht aus ihm selbst gewonnen“ wird. Daher muss man erneut fragen:

„Ob nicht doch auf dem Wege, durch den das reine Bewusstsein herausgearbeitet wird, es vielleicht zu einer echten Seinsbestimmung der Erlebnisse kommt, oder wenn hier nicht, so doch sicher im Ausgang der ganze Betrachtung, da heißt in der Gewinnung und Vorbereitung des exemplarischen Feldes, wo gesagt wird: Die phänomenologische Betrachtung soll von der natürlichen Einstellung ausgehen, das heißt von dem Seienden, wie es sich zunächst gibt. Damit ist auch ein Vorblick auf die Seinsbestimmung des Seienden gewonnen, in der Seinsbestimmung des konkreten Seienden, genannt Mensch“.<sup>14</sup>

Die Unduldsamkeit Heideggers wird mehr und mehr deutlicher und immer klardenkender wird sie auch formuliert. Er drückt sich fast empört aus, wenn er fragt, ob die Phänomenologie tatsächlich das *Wie* der psychischen Phänomenen, d.h. die Intentionalität aus der immanenten Sphäre des reinen Bewusstseins ausschließen will. Denn, so Heidegger, was heißt es im Grunde, die natürliche Einstellung ausschließen zu wollen, wenn nicht zu unterstellen, dass die Erfahrung des Menschen (und damit das, wodurch die Phänomenologie das Sein des Bewusstseins letztendlich erringen könnte), auf seine Animalität beschränkt bleibt? Heidegger nimmt Husserl gegenüber eine provokatorische Haltung ein und fragt arglistig, aber nicht ohne Ironie: „Erfährt sich in der natürlichen Erfahrungsart der Mensch, kurz gesagt, zoologisch?“<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, S. 152.

<sup>14</sup> *Ibidem*, S. 147-148.

<sup>15</sup> *Ibidem*, S. 155.

Wir sind dann bei der notwendigen Geste der Verunreinigung des reinen Bewusstseins angelangt. Notwendig wird sie, insofern sie aus diesem skizzierten theoretischen Ansatz heraus das reine Bewusstsein als Ausgangspunkt nehmen möchte, aus dem wiederum ein Anspruch zur Feststellung des praktischen Verhaltens erhoben werden kann.<sup>16</sup>

Damit vollzieht Heidegger seine entscheidende Umschaltung: wenn wir den Ausgangspunkt unseres philosophischen Fragens aus der phänomenologischen Rückkehr zur Sache selbst erreichen müssen, dann sind wir gezwungen den spezifischen Seinsmodus der Intentionalität zu berücksichtigen. Das aber wird erst möglich, wenn wir die Art und Weise des Erscheinens dieses Seins nicht aus dem Feld unseres theoretischen Interesses ausschließen. Das bedeutet, dass sich unser phänomenologischer Blick auf die Existenz einengen lassen muss, da sich für Heidegger die Existenz als einziger gangbarer Weg für die Phänomenologie erwiesen hat.

Zur Existenz des Phänomens gehört zunächst seine Erscheinungsweise, sein *wie* es sich uns zeigt. So hält Heidegger einen ersten fundamentalen Grundstein seiner phänomenologischen Methode fest: „*Sein west als Erscheinen*“<sup>17</sup>. Unsere Fragen müssen sich dort ansiedeln können, wo wir schon vor dem phänomenologischen Verständnis von den Sachen selbst angesprochen sind, wenn auch auf eine unbestimmte Weise. Auf diesem Weg wird sich zeigen, dass die Verflechtung von Immanenz und Transzendenz, die Husserl durch die *Epoché* ausschneiden wollte, um somit zwei distinguierte Felde auseinanderhalten zu können, genau der unumgängliche Ausgangspunkt der Phänomenologie ist<sup>18</sup>.

Die Existenz-Weise des Bewusstseins muss in den Vordergrund rücken, und zwar genau auf die Weise, die Husserl ausschließen wollte: in ihrer Faktizität. Das bedeutet, dass die Erscheinungsweise des Subjekts als weltliches Objekt als Ausgangspunkt der Phänomenologie gelten muss. Das heißt allerdings, dass der Existenzmodus des Subjekts der Kluft schon in sich impliziert werden kann, nämlich zwischen einem Ich, das als der Welt zugehörend- transzendent objektiviert werden kann, und dem Bewusstsein als Feld der reinen Immanenz.

Heidegger versetzt nun die Verflechtung an eine andere Stelle, die nicht mehr die Grenze zwischen Welt und Bewusstsein bezeichnet, sondern von ihm als Ort umschrieben wird, an dem Welt und Bewusstsein immer schon ineinander verwickelt sind: als Dasein. Das Dasein ist nun der Ort der ineinander verwickelten Transzendenz und Immanenz, und als solche zeigt es sich als privilegiertes Phänomen, an dem sich die Frage nach dem Sein ansiedeln lässt.

Die Phänomenologie wird somit zur Phänomenologie des Daseins. „Die phänomenale Gegebenheit des Daseins“ wird nun das Phänomen sein, woraus wir „gewisse Grundstrukturen herausholen, die hinreichend sind, um die konkrete Frage nach dem Sein als durchsichtige zu vollziehen“<sup>19</sup>.

Man könnte denn schließen, dass mit der phänomenalen Gegebenheit des Daseins schon der Grund erreicht ist, von dem aus es möglich sein wird, nach dem Sein zu fragen. Und tatsächlich ist so, da die

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, S. 162.

<sup>17</sup> *Ibidem*, S. 189.

<sup>18</sup> Dieser Punkt wird sehr genau von J.-L. Marion analysiert in seine *Réduction et Donation*, PUF, Paris, 1989, der beweisen will, dass der Weg der phänomenologischen Rückkehr zur Sache selbst für Heidegger eine Überschreitung impliziert. Wenn die Sache des Denkens nicht mit der Sache des Lebens zusammenfällt, muss dann das Denken nicht nur: „revenir seulement aux étants et aux phénomènes, c’est-à-dire à la présence évidente et permanente; elle doit redoubler son élan pour entrer dans la profondeur (immanente) de cette présence, en ouvrant l’immanence même selon la phénoménalité, donc l’être“. Die Überschreitung wäre dann genau was die Radikalisierung kennzeichnet: „La transgression consiste à questionner jusqu’au bout, donc en percant jusqu’au commencement radical- à savoir jusqu’à ce qui se met en jeu dans l’étant apparaissent comme tel: l’être à titre de phénoménalité“. Marion kann dann folglich schließen: „La transcendance de la phénoménalité ne traverse pas l’immanence du phénomène, mais plutôt la conduit à son terme“, Marion, 1989, S. 100-101.

<sup>19</sup> HEIDEGGER, 1975, GA Bd. 20, o.c., S. 202.



Gegebenheit des Daseins ein Seinsmodus zeichnen will, der die Strukturen des *in-der-Welt-sein* in sich trägt, innerhalb dessen das Da-sein selbst immer schon mit-enthüllt ist.

Wieso dann die *Epoché* nicht einfach abschaffen und als überflüssig erklären? In einer gewissen Weise schafft Heidegger sie denn auch tatsächlich ab, und spricht in der Tat nur selten von ihr. Es ist aber auffällig, dass die Reduktion, wenn auch anders genannt, als Prozess der Wiedererhalten einen Apriori in ihrer Funktion noch zu finden ist.

In diesen Vorlesungen hat Heidegger neben der Intentionalität noch zwei andere fundamentale Entdeckungen der Phänomenologie Husserls dargestellt: die kategoriale Anschauung und das Apriori. Während Husserl mit der kategorialen Anschauung bewiesen hatte, dass die Gegenständlichkeit, die sich in den kategorialen Anschauungen gibt, dieselbe Weise ist, auf welcher die Realität gegenständlich werden kann, war für Heidegger schon klar, dass auf diesem Grund die Phänomenologie selbst eine Ontologie ist<sup>20</sup>

Der Sinn des phänomenologischen Aprioris war dann genauer als Titel des Seins zu verstehen, insofern das Sein nur dank der kategorialen Anschauung, d.h. nur dank der Akte, die eine neue Gegenständlichkeit konstituieren, entdeckt werden könnte. Das Apriori ist folgendermaßen weder etwas ganz immanentes, noch etwas ganz transzendentes<sup>21</sup>. Zwischen Welt und Subjekt ist das Apriori etwas, das direkt begriffen (angeschaut) werden kann und nicht aber etwas, das indirekt abgeleitet werden kann.

Wenn wir jetzt wieder mit der Kluft zu denken versuchen, dann ergibt sich, dass die Kluft zwischen Immanenz und Transzendenz sowohl die ontologische Differenz zwischen Subjekt (Dasein) und Welt, als auch das Apriori der Intentionalität kennzeichnet.

Wenn wir nun noch auf den ersten Auftritt der Seinsfrage zurückkommen, als Frage nach dem Sein der Intentionalität, dann wird vielleicht deutlich, wie sich das Programm der Radikalisierung der Phänomenologie für Heidegger auf die Beschreibung der Intentionalität in ihren Apriori konzentriert<sup>22</sup>. „*Sein west als Erscheinen*“. Hier ist das Apriori der Intentionalität zu finden, und der Ausgangspunkt der Forschung: unsere Existenz – das Dasein. Es geht nun darum, eine Erscheinungsweise des Daseins zu finden, die diese Verflechtung zwischen Dasein und Sache (Welt) in ihre ganze Opazität ist (west). Man könnte vielleicht von einer Rückkehr auf die Oberfläche reden, da nun das Feld, das er für die Phänomenologie verlangt, ein viel breiteres ist, nämlich unser alltägliches Leben, in dem die Faktizität des Daseins nicht mehr auf die Natur bzw. die Animalität reduziert werden kann.

Durch diese entscheidende Rückkehr, die sich zugleich auf die Sache (Welt) und auf die Existenz des Daseins orientiert, bekommt nun das Sichbefinden des Daseins endlich eine strategische Rolle zugewiesen. Denn, das *wie*, in dem sich das Dasein jeweils befindet, ist genau das, was uns „die phänomenale Gegebenheit des Daseins“ verleiht, insofern das „Sich-selbst-in-der-Welt befinden“ sowohl zum Dasein als auch zur Welt dazugehört.

„Befindlichkeit ist das Apriori, das die Entdecktheit und Erschlossenheit, sie ist ein gleichursprünglicher Charakter neben der Erschlossenheit und macht mit ihr das aus, was wir Entdecktheit nennen“<sup>23</sup>. Wir wissen doch, wenn das *Sichbefinden* das ontologische Apriori der Intentionalität benennt, ihre sozusagen „immanente“ Seite, wir wissen doch, dass zu ihm noch eine

---

<sup>20</sup> „Mit andere Worten: in der damit durchbrechende phänomenologische Forschung ist die Forschungsart gewonnen, die die alte Ontologie suchte. Es gibt keine Ontologie neben einer Phänomenologie, sondern *wissenschaftliche Ontologie ist nichts anderes als Phänomenologie*“, *Ibidem*, S. 98.

<sup>21</sup> Vgl. *Ibidem*, S. 93.

<sup>22</sup> „*Phänomenologie ist analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori*“, *Ibidem*, S. 108.

<sup>23</sup>*Ibidem*, S. 354.

ontische (transzendente) Seite gehört, die eben die Stimmung ist, die als „Exponent der Befindlichkeit“ die Instanz der Affektivität geltend machen will<sup>24</sup>.

Das *Sichbefinden*, das in *Sein und Zeit* als Grundbefindlichkeit der Angst weiter thematisiert wird, übernimmt, zusammen mit der Stimmung, den mehrstufigen Prozess der *Epoché*, deren Ziel es jetzt aber ist, das alltägliche Leben und sein natürlich eingestelltes Subjekt als Feld des phänomenologischen Forschens durchzusetzen.

Was Heidegger damit zu denken anfängt, ist die Notwendigkeit, die metaphysische Tradition, die die Gefühle und Affekte als Begleitung des Erkennens und des Willens der Vernunft gedacht hat („so wie ein Hagelschauer das Gewitter“ begleitet), zu überdenken.

Aus diesem Bewusstsein wird Heidegger von nun an immer wieder über die Stimmungen reden. Bis zu den *Beiträgen* wird er ständig wiederholen, dass die Tradition Gefühle und Affekte völlig verfehlt hat, und dass das eigentliche Wesen der Affekte aus dieser vielschichtigen Geschichte der Verdeckung noch herauszulösen ist.

Es ist interessant zu bemerken, dass die phänomenologische Funktion der *Epoché* in gewisser Weise formal erhalten wird. Die Stimmung dient der Befindlichkeit als ontischer Exponent. Dieser Exponent hat anscheinend die Funktion einer formalen Anzeige, in *Sein und Zeit* wird er als *sprachlicher Index* benannt<sup>25</sup>. Der Index weist von der unmittelbaren ontischen Ebene (auf den sie sich bezieht) ab, indem er auf die formal-ontologische Struktur des Daseins hinweist.

Das bedeutet, dass die von Affekten geladene Stimmung, etwas wie in einer Repräsentanz Beziehung mit der ontologischen Struktur des Daseins steht, und als solche von einer gewisse Beweglichkeit in Bezug auf die Struktur verfügt- sie kann *vor- ent- ver-* (usw.) *rückt* werden- was heißt das?

Die Affinität zwischen den Möglichkeiten sich zu *ver- ent-rücken* der faktischen Stimmung bei Heidegger und dem Schicksal der Affekte in der psychoanalytischen Theorie, die auch verschoben, verdrängt, werden können, ist auffällig. Es scheint, dass sich die Phänomenologie Heideggers und die Psychoanalyse eine ähnliche Konzeption der Affekte teilen, bzw. die Stimmungen als etwas verstehen, das von der Struktur ausbrechen und sich „bewegen“ kann. Für Freud ist auch der Affekt etwas, das sich von seiner verknüpften Vorstellung trennen kann, und was sich an der Oberfläche manifestiert, indem er ein Moment des „zusammen-fallens“ und/oder „auseinandergehen-könnens“ des triebhaften Körpers und des psychischen Apparats umschreiben kann.

Was ich hier aber zunächst verfolgen will, ist das Schicksal der Stimmung als Exponent des Sichbefindens in Heideggers Denken. Wenn wir uns nun von einem ersten groben Verständnis dieses ungewöhnlichen Terminus *Exponent* leiten lassen (falls es sich nicht schlicht um einen Hapaxlegomenon in Heideggers Werke handeln sollte), dann ist die öffentliche, oder einfach oberflächige Dimension, die damit angedeutet wird, unübersehbar. Bevor wir den Sinn dieser Öffentlichkeit artikulieren können, halten wir uns an ihre erste phänomenale Gegebenheit: im Vergleich zu dem Sichbefinden ist die Stimmung etwas, was zu fühlen gegeben wird, nämlich: sie ist zu sehen oder zu hören. Hier kommt das polysemische Spektrum des Wortes Stimmung punktgenau zurück zum Nutzen: die Stimmung dehnt sich von den Affekten und Gefühle bis zur Stimme aus. Sie verleiht dem Sprechen seinen Ton. Durch die Stimme wird sich dann die Stimmung in Heideggers Denkens langsam geltend machen: so wird sie schon in *Sein und Zeit* durch die Stimme der dichtenden Rede hörbar werden.

---

<sup>24</sup> „Das Phänomen der Stimmung und des Gestimmtseins, das für die Aufklärung der Daseinstruktur bisher gänzlich im Dunkel bleibt, ist ein Exponent der Befindlichkeit“, *Ibidem*, S. 353.

<sup>25</sup> „Der sprachliche Index der zu Rede gehörende Bekundung des befindlichen In-Seins liegt im Tonfall, der Modulation, im Tempo der Rede, in der Art des Sprechens“, M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001, S. 162.

### 2.3. Die dichtende Rede und die ontologische Differenz

Die dichtende Rede wird, wenngleich in einer marginalen Rolle, in *Sein und Zeit* als Ausnahme des alltäglichen Sprachgebrauchs betrachtet.

Dort schreibt Heidegger, dass sich «die Mitteilung des Erschließen(s) von Existenz», d.h. die Situation der Befindlichkeit als «eigenes Ziel der Dichtende(n) Rede» zeigen kann. Hier fängt der Weg an, entlang dessen Heidegger die Dichtung später als Ur-Sagen verstehen wird, als Stiftung des Seins: „Was bleibt aber stiften die Dichter“.

Der Anfang der Erlösung der dichterische Rede zielt vor allem auf die Rehabilitierung des bildhaften Tenors der Sprache hin. Denn es scheint, dass die «Mitteilung der existentielle Möglichkeit der Befindlichkeit» nur einer Sprache überlassen werden kann, die sich ihr bildhaftes Element zu bewahren vermag. Das Bildhafte der Sprache, das Dichterische der Sprache ist demnach in einem engen Zusammenhang mit der Stimmung zu erörtern.

In seiner Vorlesung über Hölderlin im Jahr 1934, die erste, die Heidegger ganz einem Dichter widmet, behauptet er eben, dass die «Dichtersprache immer Bildersprache» ist, und wenn das auch nicht reicht, um uns das Wesen der Dichtung begreifen zu lassen, gibt uns diese Position doch eine kostbare Andeutung, um den Zusammenhang von Bild, Stimmung und Sprache besser begreifen zu können. Es ist kein Zufall, dass sich die Vorlesung mit einer detaillierten Darstellung der Grundstimmung der Dichtung Holderlins auseinandersetzt. Die Kehre hat sich hier schon vollgezogen, wie der folgende Satz beweist:

“Das dichterische Sagen aber verfällt, wird zur echten und dann zur schlechte Prosa und diese schließlich zum Gerede. Vom diesem alltägliche Wortgebrauch, der Verfallsform also, geht die wissenschaftliche Besinnung auf die Sprache und die Sprachphilosophie aus und betrachtet dann die Dichtung als Ausnahme von der Regel. So ist alle auf den Kopf gestellt“<sup>26</sup>.

Tatsache ist, dass selbst Heidegger in *Sein und Zeit*, wenn auch nicht als „Ausnahme von der Regel“, die Dichtende Rede doch als Grenzerfahrung des alltäglichen Sprachgebrauchs marginalisiert hat. Interessant ist es zu bemerken, dass der Grund, der ihn 1926 zu einer Marginalisierung der Dichtung gebracht hatte, derselbe ist, auf dem er nun 1934 die Dichtung als Ur-sagen rehabilitieren möchte: nämlich ihr eigenes Ziel, die „Mitteilung des Erschließen vom Existenz“. Das aber heißt, dass die Rede über die Möglichkeit dieses Erschließens, die Rede über die Befindlichkeit, von nun an unter einem ganz anderem Licht betrachtet wird.

In der Wiederherstellung der Würde der Stimme des Dichters für den alltäglichen Sprachgebrauch ist es nicht mehr nötig, die Phänomene der Affekte als Befindlichkeiten zu kategorisieren; vielmehr erscheint es nunmehr geeignet, sie als Stimmungen zu charakterisieren<sup>27</sup>.

*Sein und Zeit* fasst die Stimmung als ontische Seite der ontologische Konstitution des Da-seins auf, wie wir in den Vorlesungen von 1925 schon gesehen haben. Hier wiederholt Heidegger das Resultat dieser

---

<sup>26</sup> M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1980, S. 64.

<sup>27</sup> Die explizite Berücksichtigung den musikalischen semantischen Kontext, in dem die Stimmung letztendlich angeheuert wird, fängt mit den Vorlesungen aus den 1929-30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Einsamkeit-Endlichkeit* an, die wir in diesem Aufsatz nicht ins Spiel bringen werden.

Vorlesungen: „Was wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichsste: die Stimmung, das Gestimmtsein“<sup>28</sup>.

Das „wie einem ist und wird“<sup>29</sup> wird durch die Stimmung offenbart. Diese Offenbarung auf das Thema der fundamentalen Ontologie zu beziehen, ist dann die spezifische Aufgabe des phänomenologischen Blicks, der durch einen dreistufigen Prozess (Reduktion, Konstruktion, Dekonstruktion) die Stimmung als Phänomen in den Vordergrund rücken kann. Das bedeutet, dass die Stimmung zunächst als phänomenologisches Phänomen aufgefasst werden soll. Dabei soll sie als „fundamentales Existential“ gesehen und „in seiner Struktur“ umrissen werden. Nur auf diese Weise, sagt Heidegger, könnte man den Ansprüchen der Stimmung in der Konstitution des Da-seins letztlich gerecht werden.

In dem Paragraphen 29 von *Sein und Zeit*, auf den ich mich hier beziehe, lässt sich bereits deutlich vernehmen, dass der Zusammenhang zwischen Stimmung und Befindlichkeit dem Zusammenhang zwischen ontologischer und ontischer Wahrheit unterworfen ist. Auf die Beziehung zwischen ontologischer und ontischer Wahrheit wird Heidegger aber noch zurückkommen, und diese hier ein wenig forciert erscheinende Verdoppelung der Wahrheit wird untergehen.

Zwischen 1926, dem Jahr, in dem *Sein und Zeit* das Licht erblickte, und den Jahren 1929/1930, als Heidegger im Laufe der Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* mit einer ausführlichen Analyse der Stimmung, bzw. der Langeweile beschäftigt hat, legt er unter anderem drei wichtige Wegmarken, die das Problem des Verhältnisses zwischen ontischer und ontologischer Wahrheit behandeln. Es handelt sich um drei Aufsätze, geschrieben zwischen 1929 und 1930, die erst als einzelnes Büchlein erschienen und dann 1967 zusammen mit anderen Essays in dem Band *Wegmarken* veröffentlicht wurden. Gemeint sind die berühmte Vorlesung *Was ist Metaphysik?* und die zwei Aufsätze *Vom Wesen des Grundes* und *Vom Wesen der Wahrheit*.

Ohne mich an dieser Stelle mit diesen Texten ausführlich zu beschäftigen, genügt es hier festzustellen, dass Heidegger in dieser Zeit zur einer öffentlichen Formulierung und Erörterung der ontologischen Differenz gelangt, die er schon seit 1927, das heißt gleich nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*, in seinen Vorlesungen lange bearbeitet hatte. Das Problem, dass er als ontologische Differenz auffasst und mit dem er sich Zeit seines Lebens immer wieder beschäftigen wird, ist eben jenes des Verhältnisses zwischen Sein und Seiendem. Die zwei Aufsätze *Vom Wesen des Grundes* und *Was ist Metaphysik?* sind so konzipiert, dass sie zusammen zu lesen sind. Denn nur zusammen gelesen erreichen wir ein angemessenes Verständnis davon, was Heidegger mit der ontologischen Differenz benennen wollte: „diese bedenkt das Nichts, jene nennt die ontologische Differenz“, nämlich „das Nicht zwischen Seiendem und Sein“.

Die so zur Sprache gebrachte Differenz beinhaltet aber die sprachliche Notwendigkeit, die Wahrheit angemessen in sich zu unterscheiden, bzw. der Differenz als innerliche Gesetzlichkeit der Wahrheit selbst zu gehorchen; daher kommt die „Verdoppelung“. Diese Unterscheidung stellt sich jedoch als derart problematisch heraus, dass Heidegger sie selbst von der Kehre ab verlassen wird<sup>30</sup>.

Wichtig festzuhalten ist nun folgendes: die Entzweiung der Wahrheit, infolge der Nennung der ontologischen Differenz, sollte in *Sein und Zeit* schon erahnt worden sein. Dies fällt in der Passage auf, in der Heidegger die Verhältnisse zwischen Befindlichkeit und Stimmung begründen will. Man kann in

---

<sup>28</sup> M. HEIDEGGER, 2001, o.c., S. 134.

<sup>29</sup> *Ibidem*, S. 136

<sup>30</sup> So kann auch die berühmte Erklärung über die Sprache von *Sein und Zeit* gelesen und verstanden werden, die noch zu viel an der Metaphysik klebte. Der Versuch die Sprache davon zu lösen, hat in nachfolgende Jahren vielen Spuren dieses Emanzipationskampfes hinterlassen.

der Tat sagen – und Heidegger selbst hat mehrfach hierauf hingewiesen –, dass die Erfahrung des Denkens von *Sein und Zeit* nicht möglich gewesen wäre, ohne zuvor die ontologische Differenz vorausgesetzt zu haben.

Denn die ontologische Differenz ist etwas, das das Dasein in seiner innersten Intimität betrifft, insofern das Dasein ein Seiendes ist, „das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt“, sondern „vielmehr ontisch (dadurch) ausgezeichnet (ist), dass es diesem Seiendem in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“. Die ontologische Differenz „trägt“ das Dasein<sup>31</sup>. Sie ist, sozusagen die einzige mögliche Intimität des Daseins mit sich selbst. Als Ereignis der Intimität kann sie die Stimme des Dichters anstimmen und ihn die Welt stiften lassen.

Nun ist in der ontologischen Differenz, als letztendliche Struktur des Daseins, bzw. Ereignis der Intimität, die Resonanz der Kluft, die mit Husserls Kritik festgehalten wurde, nicht mehr so schwer zu hören.

Was sich zwischen den Jahren 1925/26 bis zur Zeit der zwei obengenannten Aufsätze vollzieht, ist die definitive Etablierung der Stimmung mit ihrer ganzen Faktizität als phänomenologisches Phänomen. Das heißt, dass der phänomenologische Blick sie sich angeeignet hat, als hätte er sie seinem Blick einverleibt.

Es geht um eine Einverleibung der Faktizität der Stimmung in dem phänomenologischen Blick, die sich durch eine Radikalisierung der Befindlichkeit zur Stimmung ereignet.

Radikalisierung: damit ist nicht gemeint, dass sich die Position Heideggers zwischen 1926 und 1934 radikal geändert hätte. Es will vielmehr bedeuten, dass das, was er damals unter Stimmung behauptet hatte, zwar „Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt ‘der *bloße* Stimmung’ überlassen“<sup>32</sup>, in den späteren Vorlesungen viel ernster genommen wird. Daher wird eine Gesetzmäßigkeit des Denkens und folglich des Redens, kurz der Sprache hergeleitet. Die Erhebung „de(s) phänomenalen Gehalt(s) des Erschlossenen existential in den Begriff “(ibidem) wird nicht mehr als unbedingte Voraussetzung gesehen, um die Stimmung als „phänomenologische(s) Phänomen“ zu etablieren. Sie gilt jetzt für sich, genau wie sie sich zeigt, und bringt von sich aus etwas in die Öffentlichkeit, auf die Oberfläche. Es liegt nun an uns, sie zu hören und uns von ihr anstimmen zu lassen, und ihrem Exponent nach, etwas dem Ereignis der Intimität zu verspüren.

In *Sein und Zeit* finden wir gewiss wichtige Hinweise auf das, was Heidegger später als fatale Verknüpfungen von der erstanfänglichen Auslegung von *pathos* und *affectio*, in die *psyché* und den *animus* verlegt und als Erleben und Lebendiges anerkannt hat. Was aber erst in dem späteren Werk Heideggers deutlich wird, ist, dass die Auslegung der Stimmung in *Sein und Zeit* noch „als Vorkommnis auf die „Seite“ des Menschenwesens“ rückt „statt mit dem Ereignischarakter der Stimmung“ ernst zu machen: Stimmung ist „nicht *nur* Befindlichkeit“<sup>33</sup>.

Was in *Sein und Zeit* als Befindlichkeit begriffen wurde, wird von der Kehre an aus der „seynsgeschichtlichen Seinsfrage vom Da-sein her“ gedacht, und „nur“ für dieses verstanden. In diesem Sinn könnte man das, was Heidegger in *Besinnung* geschrieben hat, lesen: die Grundstimmung ist

---

<sup>31</sup> „Bedenken wir diese Die Durchstimmtheit des Menschen vom Seyn selbst, muss zur Erfahrung gebracht werden durch die Nennung der ontologischen Differenz; dann nämlich, wenn die Seinsfrage selbst als Frage erweckt werden soll. Andererseits aber, im Hinblick auf die Überwindung der Metaphysik, muss die ontologische Differenz in ihrer Zugehörigkeit zum Da-sein deutlich gemacht werden; von da aus gesehen rückt sie in die Form einer, ja *der* Grundstruktur des Da-seins selbst“, M. HEIDEGGER, 1989, o.c., S. 469

<sup>32</sup> M. HEIDEGGER, 2001, o.c., S. 138.

<sup>33</sup> „Die Stimmung gehört zur Er-eignung; als Stimme des Seyns stimmt sie das Er-eignete in eine Grundstimmung-Stimmung die zum Grund wird einer Grundung der Wahrheit des Seyns im Da-sein; Stimmung, die das Da-sein als solche stimmend er-fügt“, M. HEIDEGGER, *Besinnung*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1997, GA Bd. 66, S. 320.

„nicht nur Befindlichkeit“, weil sie nicht nur „Gefühl, ein Seelen- und Subjekt-vermögen unter anderen“ ist, und solange die Stimmung vom Da-sein her gedacht bleiben wird, werden wir dem Risiko, sie als ein Subjektvermögen aufzufassen, nicht entkommen. Die interessanteste und aktuellste Tragweite der Stimmung bei Heidegger ist dann vielleicht nicht in der Analytik des Daseins zu finden, sondern aus dem Ereignis heraus. Daher ergibt sich dem Denken die Möglichkeit, die Stimmung als „Stimme des Seyns“ zu erblicken, oder vielleicht wäre es besser zu sagen: herauszuhören.

Die Stimmung wird in den zwei kürzlich posthum erschienenen Bänden *Beiträge* und *Besinnung* aus dem Ereignis her gedacht. Sogar in diesen dichten und fragmentarischen, aber auf eine gewisse Weise doch systematischen Schriften wird klar, wie Stimmung und Ereignis eine alte vergessene und immer wieder verstellte und verschobene Konsonanz in sich enthalten. Sowohl um das Ereignis als auch die Stimmung denken zu können, muss erst ein anderer Ausgangspunkt gewonnen werden. Der andere Ausgangspunkt impliziert grundsätzlich die Verabschiedung des Denkens vom dem vorstellenden vergegenwärtigenden metaphysischen Denken. Der andere Ausgangspunkt ist nicht etwas, dass endgültig gewonnen werden kann, sondern etwas, dass das Denken immer wieder neu anzufangen hat.

Denn wie vollzieht sich der Abschied vom metaphysischen Denkens derart, dass sich zugleich ein anderer Anfang des Denkens erschließt? Das ist genau die Frage, wonach die Stimmungen in *Sein und Zeit* befragt werden. Die Ausarbeitung der Stimmung setzt die grundlegende immer-wieder zu bearbeitende Dekonstruktion der vor-stellenden Art und Weise des metaphysischen Denkens, dem die Ver-gegenwärtigung des Seins des Seiendes zuzuschreiben ist, fort. Denn diese Art und Weise des metaphysischen Denkens ist der verhängnisvolle Zug des ersten Anfangs, der den Menschen dazu bestimmt hat, sich als Subjekt zu verstehen, indem er sich das Sein des Seiendes, das nicht Dasein selbst ist, als Objekt repräsentiert hat.

So schreitet das typische objektivierende Denken der Metaphysik fort: das Sein des Seienden als Objekt seiner Vorstellung umfassende und damit das Sein selbst vergegenwärtigende. Diese Analyse wird von Heidegger in dem Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* vollgezogen, in dem er versucht die Vorstellung und Vergegenwärtigung von Bild und Urbild zu differenzieren, ein Versuch der Derrida zufolge dazu führt, dass Heidegger weiterhin in einem metaphysischen Denken verbleibt.

Wie aber kann die Stimmung die entscheidende Funktion erhalten, den Übergang von dem Ersten zu dem anderen Anfang zu vollziehen? Was bedeutet es, dass die Möglichkeit des sich Vollziehens des Zuspiels vom ersten zum anderen Anfang den Stimmungen anvertraut wird?

Um diese Fragen beantworten zu können, muss zunächst daran erinnert werden, was wir bis jetzt bereits zu erleuchten versucht haben: (i) die Stimmung ist in ihrer letzten Auslegung, d.h. nach *Sein und Zeit*, das, was am Ende des Prozesses der Radikalisierung der husserlschen Intentionalität des (Bewusst)seins übrig bleibt; (ii) die Notwendigkeit dieses Prozesses hat sich ergeben, um die Geschichte in der Existenz des Daseins zu verwurzeln.

Der Faden, der von 1929 bis 1936 gespannt wurde und entlang dessen wir die verschiedenen Schritte von Heideggers Dekonstruktion der abendländischen Auffassung der Stimmung auffinden können, zielt zunächst auf die Annäherung der eigenen zeitlichen Dimension der Stimmung ab, insofern sie nicht nur auf die ekstatische Temporalität des Daseins reduziert werden kann, sondern etwas der Urgeschichte des Seins selbst zugehöriges enthält.

Auf diese Weise bekommt die Stimmung nicht nur, wie es für die fundamentale Ontologie der Fall war, die Funktion eines „Scharniers“ zwischen Welt und Dasein. Als „Scharnier“ erhält sie zudem die jeweilige zeitliche Dimension, die sie verbindet, indem sie trennt, und die sie trennt, indem sie verbindet.

Die Stimmungen werden Schwellen, durch welche jede Epoche des Seins auf seine bezügliche aletheiologische Konstellation zurückgeführt werden kann und durch welche sie zu der Wahrheit-Konstellation des Seins reduziert werden kann.

Die husserlsche phänomenologische *Epoché* wird dann nicht ganz preisgegeben. Sie wird aber einer Radikalisierung unterworfen, insofern der Rest, der sich aus ihrem Vollzug ergeben hat, nicht mehr das reine transzendente Bewusstsein, das Feld der eidetischen Wesen ist, sondern das Grundgeschehen unseres Daseins: als Kluft, als Differenz. Die Sphäre des Subjekts in Husserls Begrifflichkeit ist dann nicht die des Immanenten, sondern die Transzendenz als *epecheina*. So entdeckt Heidegger die Herkunft der *Epoché*: „das Dasein ist ein Seiendes, das in seinem Sein über sich selbst hinaus ist. Zur seiner eigensten Seinstruktur gehört das *epecheina*“. <sup>34</sup>

Das Zurückführen zum transzendentalen Bewusstsein hat für Heidegger das verarmte Feld der Transzendenz des Egos als Urgeschichte des Seins enthüllt. Innerhalb dieser Urgeschichte entschleiert sich die ontologische Differenz als Herkunft der *Epoché*. Der Linie der Reduktion folgend ist Heidegger bei der ontologischen Differenz angekommen: bei der definitiven Absetzung jedes möglichen Grunds unserer Existenz, beim Ab-grund.

Ursprünglicher als die Intentionalität des Bewusstseins ist dann die Transzendenz des Daseins, sie ist die „Urgeschichte des Seins“. Die metaphysische und noch phänomenologische Unterscheidung von Subjekt und Objekt (und der Gegensatz zwischen ihnen) im Sinne Husserls von transzendent und immanent, entspricht nicht vollkommen der Unterscheidung vom Sein und Seiendem. Die Entdeckung der Phänomenologie ist, da die Verhältnisse des Daseins zum Sein nicht vergegenwärtigend sein können, nicht objektivierend.

Bevor das Bewusstsein sich auf ein Objekt richten kann, muss eine Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem schon vorgekommen sein, „insofern das Dasein, als existierende, versteht das Sein und verhält sich zum Seiende“.

Denn es ist nicht das bewusste sich auf ein Objekt der Erkenntnisse einrichten zu können, das über die Animalität der Menschen entscheiden kann. Die ontologische Überschreitung der Menschen befindet sich vielmehr in der Möglichkeit, die ontologische Differenz zu benennen, sie zur Sprache zu bringen.

So vollzieht Heidegger das Grundprinzip von *Sein und Zeit*, demzufolge das Mögliche ontologisch höher steht als die Realität.

Wenn Heidegger sich in *Sein und Zeit* darauf konzentriert hatte, die Zugehörigkeit des Seinsverhältnisses zur ontologischen Konstitution des Daseins zu beweisen, ist es nach *Sein und Zeit* vielmehr sein Bemühen, zu erhellen, dass das Seiende selbst nicht aus seiner innerweltlichen Präsenz heraus verstanden werden kann, sondern aus seiner Differenz vom Sein, die aber schon *vor* oder auch *ohne* eine gegenwärtige Begegnung mit einem innerweltlichen Seienden, in seiner Möglichkeit vorverstanden ist. Dieser Unterschied entfaltet sich eben schon als Existenz, auch wenn er latent bleibt. So kann Heidegger schreiben: „Nur eine Seele, die diesen Unterschied machen kann, hat die Eignung, über die Seele eines Tieres hinaus die Seele eines Menschen zu werden“<sup>35</sup>.

### 3.1. Sartre und die *Epoché*

---

<sup>34</sup> M. HEIDEGGER, 1975, Bd. 24, o.c., S. 425.

<sup>35</sup> *Ibidem*, S. 454.

Aus der unverzichtbaren Verwicklung der Existenz in das Philosophieren, die er mit der Phänomenologie erblickt hat, wird Sartre in seiner Ontologie den Grundboden entfalten, auf dem er später die Grundhaltung des *Engagements* als wesentlich praktische Determinierung des Denkens entwickeln wird. Es wird erst auffällig, wie Sartre aus dem mit Heidegger geteilten Wunsch heraus, die phänomenologische *Epoché* zu radikalieren, auf die Notwendigkeit abzielt, dem Denken und dem Intellektuellen eine öffentliche Rolle zuzuschreiben. Die Differenzen zwischen beiden Denkern sind jedoch wesentliche.

Ich werde mich hier nur auf die Vorgeschichte dieser verschiedenen Schicksale in Bezug auf Heidegger konzentrieren, und werde die *Epoché* in zwei Texten Sartres: *Transcendance de l'ego* e *L'être et le néant* verfolgen.

### 3.2. *Epoché* und Ego

Die *Epoché* wird bei Sartre eine ähnliche Unduldsamkeit wie bei Heidegger hervorrufen. Man könnte sogar vermuten, dass genau aufgrund dieser gemeinsamen Haltung gegen die *Epoché*, beide Denker der Strenge ihrer phänomenologischen Methode wegen verdächtigt wurden.

Was aber bedeutet diese Ähnlichkeit? Es ist bekannt, dass Heidegger den Existenzialismus von Sartre als metaphysisch streng beurteilt und sich deutlich von ihm distanziert hat.

Ebenso erscheint es selbstverständlich, dass Sartres seine Kritik an der Intentionalität Husserls Heideggers Auffassung der Phänomenologie verdankt. Auch wenn Sartre erst am Ende der 30er Jahre sein Hauptwerk vollkommen gelesen haben wird, war am Anfang der 30er Jahre, als Sartre sich in Berlin befand, Heideggers Verständnis und „Verwandlung“ der Phänomenologie Husserls doch bereits „mit (zu) atmen“<sup>36</sup>.

Nichtsdestoweniger(?) scheinen die ähnlichen Folgerungen der Umwandlung der *Epoché* bei Heidegger und bei Sartre weniger interessant. Wie Heidegger aus der Radikalisierung der Intentionalität auf eine andere Auffassung der Affekte, als Stimmung, gelangt ist und dadurch die Notwendigkeit der Bildhaftigkeit der Sprache zu rehabilitieren gedachte, so wird auch Sartre durch die Radikalisierung der *Epoché* auf das Studium der Einbildungskraft und der Gefühlen gebracht.

Ich habe nicht die Absicht, einen der beiden Denker auf den anderen zu reduzieren, und die Differenzen zwischen beiden bleiben denn auch in ihrer ganzen Sichtbarkeit (und Produktivität, würde ich gern hinzufügen) deutlich. Aus diesem Grund können wir vielleicht aus diesem Parallelismus etwas gewinnen, um den Zusammenhang zwischen Stimmung, Nichts und Bild zu erhellen. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, wenn diese Zusammenhänge von beiden Denkern aus der Kritik der Intentionalität als Grundstruktur der Phänomenologie heraus verspürt und verfolgt worden sind.

### 3.3. Intentionalität und *Epoché*

---

<sup>36</sup> Vgl. V. DE COOREBYTER, „Sartre face à la phénoménologie“, Éditions OUSIA, Bruxelles, 2000, S. 70-80. In seinem monumentalen Buch hebt de Coorebyter auch die Parallelität zwischen Heidegger und Sartre hervor: „c'est précisément parce que l'influence est tardive [von Heidegger auf Sartre, CC] que les convergences initiales entre les deux penseurs sont frappantes“, *Ibidem*, S. 71.



Sartres Förderung einer Radikalisierung der Anwendung der *Epoché* findet die erste dichte und leidenschaftliche Formulierung in seinem ersten veröffentlichten Aufsatz „*La transcendance de l'ego*“, geschrieben während und nach seinem Aufenthalt als Stipendiat der *Maison de France* in Berlin<sup>37</sup>.

Das Bedürfnis, das reine Bewusstsein vom transzendentalen Ego zu befreien, motiviert die Kritik an Husserls Anwendung der *Epoché*. Sartre fürchtet, dass die theoretische Entscheidung Husserls, eine *Egologie* als Ur-feld der transzendentalen Philosophie zu (be)schaffen, und somit das transzendente Ego als Quelle der Einheit des absoluten Bewusstseins zu denken, einen Rückfall in den Idealismus bedeuten würde<sup>38</sup>. Er versteht, dass Husserl dem Ego eine „besondere Transzendenz“, anders als die der Objekte, anerkannt hat. Trotzdem blieb es ihm aber verdächtig, dass dieses Ego nicht der Reduktion unterworfen wird. Sartre fragt daher: „Mais de quel droit? Et comment expliquer ce traitement privilégié du Je si ce n'est par des préoccupations métaphysique ou critique qui n'ont rien à faire avec la phénoménologie?“<sup>39</sup>.

Das ist der entscheidende Punkt für Sartre. Er ist vielmehr mit Heidegger der Meinung, dass in der Neuheit der Phänomenologie vor allem um die Entscheidung dafür geht: sich von der Metaphysik und dem Kritizismus zu entfernen. Für Sartre sind die Probleme der Verhältnisse zwischen Ego und Bewusstsein „des problèmes existentiels“, die mit *Tatsache* zu tun haben, und nicht mit *Recht*, wie für den Kritizismus von Kant. Woher nimmt sich Husserl das Recht, das transzendente Ego nicht der *Epoché* zu unterwerfen? Wenn das Ego, wie Sartre beweisen will, trotz aller seiner Besonderheit, ein transzendentes Objekt ist, stellt sich ihm die Forderung: „Soyons plus radicaux et affirmons sans crainte que toute transcendance doit tomber sous l'epoché“<sup>40</sup>.

Denn, was hätte die Befreiung des Cogitos vom *Je* und konsequenterweise die Reduktion des Feldes der phänomenologischen Forschung auf „il y a conscience de cette chaise“ zur Folge? Für Sartre „cet contenu est suffisant pour constituer un champ infini et absolu aux recherches de la phénoménologie“<sup>41</sup>.

Die Behauptung, dass alle Transzendenz unter die *Epoché* fallen muss, führt natürlich zu der Frage, ob selbst die Reduktion reduziert werden kann. In dieser Hinsicht scheint Sartres Antwort in einer Linie mit Merleau-Ponty zu sein, demzufolge eine *Epoché* der *Epoché* unmöglich ist. Das Ego muss unter die *Epoché* fallen, aber die Reduktion selbst erweist sich als unreduzierbar. Dass das Unreduzierbare die *Epoché* ist, und nicht das Ego, impliziert die Notwendigkeit, das Feld als unpersönliches zu denken. Ein Feld ohne Ich; was natürlich die Denkbare eines unpersönlichen Bewusstseins, mit sich bringt.

Die Art und Weise, wie Sartre sich mit Husserl in *La transcendance de l'ego* auseinandersetzt, ist eigenartig. Seine Hauptsorge besteht nicht darin, die Motivationen, die Husserls *Egologie* zugrunde liegen zu untersuchen. Vielmehr will er sich von dieser Tendenz Husserls einfach und auf

---

<sup>37</sup> Sartre hatte sich auf den Weg nach Berlin gemacht genau um die Phänomenologie von Husserl zu studieren, nach Empfehlung von Aron, wie Simone De Beauvoir in *L'age fort* erzählt.

<sup>38</sup> Diese Befürchtung taucht auch im innersten Kreis Husserls, wie der Briefwechsel zwischen ihm und Roman Ingarden beweist. Ingarden wirft auch Husserl mit dem Idealismus vor, worauf aber Husserl antwortet, dass der phänomenologische-transzendente Idealismus die eigentliche Gründung der Existenz der empirischen Welt ist, insofern um eine objektive für alle geltende reale Welt zu erkennen, nötig ist die Welt auf einer transzendentalen Ebene als Phänomen, dank der Intentionalität, schon konstituiert zu haben.

<sup>39</sup> J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris, 1966. S. 34.

<sup>40</sup> Diese Aufforderung von Sartre wird als Grundlage der Eröffnung des Feldes des „il y a“ oft als unbefriedigende beurteilt, z. B. von J.-L. Marion, der die Strategie einer Verstärkung des Egos als transzendente Objekt, für Sartre Grundlage seiner Unterwerfung an der Reduktion, mit einer Verstärkung des transzendentalen Ego selbst endet, weil das reduzierend nicht reduzierbar ist, Vgl. J.-L. MARION, 1989, o.c. S. 297-298.

entschlossene Weise distanzieren. Sartre sieht die Egologie als einen fatalen und unbegründeten Rückfall in den Idealismus.

Denn wenn es die Intentionalität ermöglicht hat, sich nicht mehr in den Widerstreit zwischen Idealismus und Realismus zu verwickeln, warum sollten wir uns dann wieder in einer solipsistischen idealistischen Egologie einschließen lassen?

Warum dann nicht versuchen, die Intentionalität selbst zu radikalieren, um endlich den alten metaphysischen Gegensatz von Idealismus *versus* Realismus, Immanenz *versus* Transzendenz, Innen *versus* Außen, als falsche Bestimmung des Problems anzusehen?

Die Frage, die sich folglich stellen müsste, betrifft auch für Sartre die Seins Weisen der Intentionalität, nämlich insbesondere hinsichtlich der Form der Beziehung zwischen dem transzendentalen Ego und dem Bewusstsein. Husserl hat dieses Problem gewiss nicht ignoriert. Durch die Anwendung der *Epoché* aber, die das transzendente Bewusstsein erfasste, fiel unseren psychischen und psycho-physischen Ich als transzendent Objekt „Außen, in die natürlichen Einstellung, zurück.

Sartre ist daher mit Husserls Lösung nicht zufrieden, auch wenn er, wie auch Heidegger, nicht bezweifelt, dass um das Feld des reinen Bewusstseins zu erobern dem phänomenologischen Blick eine *Epoché* benötigt. Vielmehr zweifelt er über die Notwendigkeit, die Struktur des absoluten Bewusstseins als transzendentales Ego zu denken, dem die Einheit des transzendentalen Feldes angewiesen wäre.

Warum genügt die Reduktion des psycho-physischen Ichs nicht, um das absolute Bewusstsein als Einheit des Feldes der Phänomene denken zu können? Wozu ein Ego des absoluten Bewusstseins denken müssen, um die Einheit des transzendentalen Feldes herleiten zu können? Sartre sieht die Lösung Husserls als eine unnötige Verdoppelung, „Faut-il le doubler d'un Je transcendantal, structure de la conscience absolue?<sup>42</sup>“.

Die erneuerte, abstraktere Einheit, die Husserl nötig findet, sieht er als überflüssig an, da die Reduktion selbst die Einheit des Feldes versichere. Die Intentionalität wird letztendlich von ihm auch als eine Art Urstruktur des transzendentalen Feldes des Bewusstseins verstanden.

Das Problem der Persönlichkeit des reinen Bewusstseins stellt für Sartre folglich ein falsches Problem dar. Der größte Gewinn der Phänomenologie ist es eben, dass die Einheit des reinen Bewusstseins als transzendentales Feld schon immer von der Intentionalität gegeben ist, weil: „Pour l'intentionnalité elle se transcende elle-même, elle s'unifie en s'échappant“.<sup>43</sup>

Schon am Anfang des Aufsatzes hatte Sartre deutlich festgestellt, dass die Phänomenologie als wissenschaftliche und nicht als kritisches Studium des Bewusstseins verstanden werden sollte. Mit dem Motto „Zur Sache selbst“ hätte Husserl das absolute Bewusstsein als „Sache“ erreicht und nicht mehr als *Ensemble* von logischen Bedingungen, wie von Kant gedacht. Das fundamental Neue, das Husserl uns beigebracht hat, ist für Sartre die Möglichkeit, das reine Bewusstsein als absolute (Tat)-Sache zu verstehen. Das ist für ihn, was Husserl definitiv von Kant unterscheidet. Wenn Kant über die Existenz des „Ich denke“ nichts behauptete und, um die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung zu bestimmen, voraussetzten musste, dass Wahrnehmung und Denken immer *meinen* sein sollen, sodass das „Ich denke *mus* alle meinen Vorstellungen begleiten *können*“, für Husserl, d.h. für die Phänomenologie mit der sich Sartre identifizieren will, kommt dieses *mus* nicht in Frage, wird aber als *Sache* genommen und so beschrieben.

Im Hinblick auf die Differenz zwischen der kantischen Frage nach dem Recht mit ihrer kritischen Methode und der husserlschen Beschreibung der Sache mit ihrer deskriptiven Methode kann Sartre dann behaupten, dass die Probleme der Verhältnisse zwischen Ego und Bewusstsein „problememes

---

<sup>42</sup> J.-P. SARTRE, 1966, o.c. S. 19.

<sup>43</sup> *Ibidem*, S. 21.

existentiels“ sind und auch als solche behandelt werden sollten<sup>44</sup>. Für Sartre ist die Phänomenologie *tout court* Ontologie, vielleicht mehr noch als für Heidegger, da die phänomenologische Ontologie für ihn zugleich ein Existentialismus ist.

Sartres Auslegung der Husserlschen Phänomenologie befindet sich in großer Nähe zu Heideggers Phänomenologie. Diese Nähe ist auch aus seinem Vorwurf gegenüber Husserl herauszuhören: Wozu dem Ego eine besondere Transzendenz zuerkennen? Für Sartre wie für Heidegger liegt Husserls Problem darin, dass er nicht die innerste und strengste Folge des Grundbegriffs der Phänomenologie gezogen habe, weswegen er in die Metaphysik *bzw.* in den Idealismus zurückgefallen sei.

Wenn die Notwendigkeit der Anwendung der *Epoché* aus der Intentionalität abgeleitet ist, d.h. aus dem immer-schon-aufeinander-bezogen-Sein von Subjekt und Objekt; und wenn diese Beziehung von nirgendwoher mit der Trennung bedroht werden kann (da sowohl jede Trennung als auch jede Verbindung sich als verbindende, bzw. trennende zeigt); warum sollte dann das Ego der *Epoché* erspart bleiben?

Das Ego ist vielmehr ein Rest, der auch reduziert werden müsste, weil er sich als Platzhalter einer äußerlichen Transzendenz erweist, deren gegenständlicher innerweltlicher Inhalt sich aber auf eine Funktion reduziert, die die Einheit dem Feld geben müsste, eine Einheit, die es aber schon besitzt. Sartres theoretischer Vorschlag ist es aber nicht, wie bei Heidegger deswegen das Subjekt überwinden zu müssen. Die Transzendenz des Egos löst sich (bei Sartre) nicht in Richtung der Transzendenz als ursprüngliche Struktur des Daseins auf.

Vielmehr will er mit der Reduktion des Egos eine Leere des Bewusstseins selbst erreichen, einen konstitutiven Blindpunkt des Bewusstseins; einen Punkt, der nicht reflektiert werden kann, der nicht bewusst werden kann, der als ein „Punkt null“ zum Bewusstsein gehört. Wenn die Intentionalität des Bewusstseins bedeutet, dass das Bewusstsein immer Bewusstsein von etwas ist, dann bedeutet es, ihn vom Ego zu befreien, die Intentionalität als seine letztendliche Struktur zu radikalieren. Denn für Sartre ist die Intentionalität selbst das Feld, das nicht mit einer zusätzlichen Einheit aus einer „äußerlichen“ Zerstreung heraus wieder vereint werden müsste. Bewusstsein ist das Feld, insofern es intentional, d.h. transphänomenal ist. Das heißt aber nicht, dass sich das Bewusstsein immer erkennt. Sartre stellt hier eine intentionale, nicht-reflexive Seins-Weise des Bewusstseins als Ausgangspunkt der Phänomenologie dar, eine Art unpersönliches Bewusstsein. Ist es das unpersönliche Bewusstsein denkbar?

Ein solches Bewusstsein ist für ihn nicht nur denkbar, sondern sogar notwendig, um mit der Idee des Ichs als Hersteller der Interiorität definitiv brechen zu können. *Es muss* ein unpersönliches Bewusstsein gedacht werden können, und Sartre begibt sich leidenschaftlich in diese Herausforderung, nämlich mit dem Begriff der „conscience irréflechi“, der schon von mehreren Interpreten als hoch problematisch, wenn nicht gar als Aporie erachtet wurde. Sicher ist dieser Begriff sehr ambivalent, und auch ein wenig narzisstisch, vielleicht aber auf eine positive und notwendige Weise, da es auch einen notwendigen und normalen Narzissmus gibt<sup>45</sup>.

Der Begriff könnte dann erst in seinen ursprünglichen Absichten erkannt werden, nämlich als gewagter Versuch, die Intentionalität als ursprüngliche Apriori Charakter der Beziehung zu lesen, ohne

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, S. 13-19.

<sup>45</sup> Vgl. A. CREMONINI, „Die Durchquerung des Cogitos“, Wilhelm Fink Verlag, München, 2003, S. 99-111. Das präreflexive Cogito wäre für Cremonini im Narziss Stadium geblieben, als ein nach sich selbst begehren. Cremonini geht weiter, und behauptet dass, wie für Narziss, auch für Sartres präreflexive Cogito „ist die Fülle des An-sich nur um den Preis seiner eigenen Leere gegeben“. Mit diesen Überlegungen bezieht sich aber Cremonini meistens auf das „L'être et le néant“ (1943), und auf „Conscience de soi et connaissance de soi“ (1948).

aber dadurch, wie bei Heidegger, das Subjekt preisgeben zu müssen, und ohne sich in den Solipsismus einzuschließen. Denn im Unterschied zu Heidegger ist Sartre davon überzeugt, dass sobald das Bewusstsein einmal preisgegeben ist, es fast unmöglich wird, es wiederzugewinnen.

Der erste Versuch, das Feld des Bewusstseins ohne Ego zu denken, mündet auch für Sartre in einem Affekt. Denn wenn bei der Anwendung der *Epoché* das Bewusstsein sich nicht mehr an dem Ego festhält und ihm entkommt, dann gilt für Sartre: „il n’y a plus des barrières, plus des limites, plus rien qui dissimule la conscience à elle-même. Alors la conscience, s’apercevant de ce qu’on peut pourrait appeler la fatalité de sa spontanéité, s’angoisse tout à coup“.

Was durch die radikale *Epoché* in Sartres Aufsatz erreicht wird, ist dann auch das Apriori der Intentionalität als affektive Schicht des phänomenalen Feldes.

#### 4. Die vollgezogene Reduktion

Was Sartre von Heidegger nun aber unterscheidet, ist, dass dieser Affekt nicht nur wie die Stimmung Zeuge der ontologischen Differenz ist. Vielmehr untersucht Sartre die vom Affekt ins Spiel gebrachte Dimension der Alterität. Sartre ist, wie bekannt, mit Heideggers Auffassung der intersubjektiven Sphäre ganz und gar nicht zufrieden. Heideggers mit-Dasein entspricht für Sartre die Vorstellung einer Rudermannschaft, die die des mit-Daseins vollkommen ignoriert. Die Konfliktualität gehört doch meist zu unserem alltäglichen mit-Dasein. Die von Heidegger vorgestellte Gemeinschaft, die auf der Eigentlichkeit der Existenz fundiert, ist für Sartre eine reine Utopie, da die Hölle die anderen sind. Was er eigentlich Heidegger vorwirft, ist eine phänomenologische Konzeption des Nichts, die es außerhalb der Welt setzt.

Sicher gäbe es hier viel zu diskutieren, etwa ob Sartres Verständnis des Nichts bei Heidegger ein adäquates ist. Was uns aber hier wichtig erscheint, ist es, die typische Geste Sartres festzumachen: entscheidend ist für ihn die konkreteste und faktisch-verwurzelte Erfahrung des Nichts zu finden, die nicht außerhalb der Welt, d.h. des Feldes der phänomenalen Gegebenheit, ausgeschlossen werden kann, und deswegen in der Intersubjektivität als dazugehörend mitgedacht werden muss.

Auf einer Seite will Sartre dann Heideggers mit-Dasein widerlegen, während er auf der anderen Seite noch immer der solipsistischen Egologie Husserls entkommen möchte. In *L’être et le néant* gibt Sartre zu, dass sein erster Versuch, die von Husserl behauptete Existenz des transzendentalen Egos einfach zu widerlegen, dem Solipsismus nicht entgangen sei.

„Auch wenn es außerhalb des empirische Ego nichts anders als das Bewusstsein von diesem Ego gäbe- dass heißt ein transzendentales Feld ohne Subjekt -, bliebe nichtsdestoweniger bestehen, dass meine Behauptung des Andern die Existenz eines ähnlichen transzendentalen Feld jenseits der Welt postuliert und erfordert; und folglich ist auch hier die einzige Art, dem Solipsismus zu entgehen, der Nachweis, dass mein transzendentales Bewusstsein in seinem Sein selbst durch die weltjenseitiges Existenz anderer Bewußtseine desselben Typus affiziert ist“<sup>46</sup>

So ergibt sich bei Sartre ein Feld, das sich von der Radikalisierung der *Epoché* bis zu seiner Theorie des Anderen entfaltet und das vom Affekt durchquert wird. Das Bewusstsein ohne Ego hatte sich in *La Transcendance de l’Ego* als ein seiner Spontaneität ausgeliefertes Bewusstsein entdeckt. Die Affizierung dieser Barrierefreien Spontaneität war die Angst. Die Angst zeigte sich dann als das, was das Feld vereinen konnte, ohne das Ich zu verdoppeln. Die *Epoché* der Angst hatte das Bewusstsein von dem Ich

---

<sup>46</sup> J.-P. SARTRE, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943; dt. übers. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1993, S. 428.

sogar befreit, und dieses Ich-lose Feld, in dem alle Barrieren der Wahrnehmung abgeschafft worden waren, existierte nur als Bewusst-Sein.

Nun siedelt Sartre in *L'être e le néant* die Überarbeitung seiner radikalisierten *Epoché* in einer Theorie des Anderen an, sodass die Analyse des Blicks als eine neue theoretische Lösung des Problems der *Epoché* gelesen werden kann. Das Problem des Anderen ist dasselbe der Affizierung des Bewusstseins von dem affizierten präreflexiven Cogito, d.h. von dem, was sich ganz am Anfang finden muss ist und was schon vor dem Reflexionsakt des präreflexiven Bewusstseins vorausgesetzt werden muss.

Die Überwindung des Solipsismus muss unbedingt auf einer Ebene stattfinden können, die nicht mehr reduziert werden kann. Wenn er mit seiner ersten Radikalisierung der *Epoché* beim Affekt der Angst gelandet war, als Phänomen der Affizierung des Seins vor der Reflexion, wird diese Ebene nun nicht nur die Alterität des präreflexiven Bewusstseins in Bezug auf das reflexiven Bewusstsein enthalten, sondern die Tragfähigkeit der Alterität des präreflexiven Cogitos entdeckt sich viel breiter und viel konkreter. Die Angst ist nicht mehr nur der Hauptzugang zum dem Ich-losen Feld der Gegebenheit. Der Einstieg zu diesem Feld impliziert vielmehr immer schon den Anderen, weil die Angst alleine etwas ist, wovor wir fliehen, sosehr sie uns überwältigt.

So erhellt sich die in *La transcendance de l'ego* schon erwähnte Auffassung des Ichs, als falsche Vorstellung des Bewusstseins: „Tout se passe donc comme si la conscience constituait l'Ego comme une fausse représentation d'elle-même“ (S.?), die aber schon als fundamentale anerkannt wurde um das Mögliche vom dem Realen unterscheiden zu können, „c'est grâce à l'Ego, en effet, qu'une distinction pourra s'effectuer entre le possible et le réel, entre l'apparence et l'être, entre le voulu et le subi“.

Die Reduktion des Egos vollzieht sich, indem sie den Anderen als Unreduzierbares erscheinen lässt. Ohne den Anderen als das Nicht-reduzierbare zu finden, würden wir von der Angst vor unserer Freiheit überwältigt werden<sup>47</sup>.

„So fliehen wir vor der Angst, indem wir versuchen uns von außen her als Anderen oder als ein Ding zu erfassen. Was man gewöhnlich Offenbarung des innersten Sinns oder erste Intuition unserer Freiheit nennt, hat nichts Ursprüngliches: es ist ein schon konstruierter Prozess, ausdrücklich dazu bestimmt, uns die Angst zu verbergen, die wirkliche „unmittelbare Gegebenheit“ unserer Freiheit“<sup>48</sup>.

Es geht nicht darum, das Ego zu verdoppeln, wie Sartre der Egologie Husserls vorwarf, aber es geht auch nicht darum, sich von dem Ego als Sammelbecken der Interiorität befreien zu müssen, wie Sartre selbst dachte. Vielmehr geht es darum, das Ego als Bildung, das sich aus der Nicht-Reduzierbarkeit der Verflechtung von Immanenz und Transzendenz, von Innen und Außen, vom Ich und dem Anderen ergibt, zu verstehen.

„Wenn es ein andern gibt, wer er auch sei, wo er auch sei, was immer seine Bezüge zu mir sein mögen, auch wenn er für mich nicht anders als durch das bloße Auftauchen meines Seins einwirkt, ich habe ein Außen, ich bin eine Natur; mein Sündenfall ist die Existenz des andern; und die Scham ist- wie der Stolz- die Wahrnehmung meiner selbst als Natur, wenn auch eben diese Natur mir entgeht und als unerkennbar ist. Es ist genaugenommen nicht so, dass ich spüre, dass ich meine Freiheit verliere und ein *Ding* werde, sondern sie ist dort, außerhalb meiner gelebten Freiheit, wie ein gegebenes Attribut jenes Seins, das ich für den andern bin. Ich erfasse den Blick des andern gerade innerhalb meiner Handlung als Verhärtung und Entfremdung meiner eigenen Möglichkeiten. Ich fühle ja durch die Furcht, durch das ängstliche oder vorsichtige Warten, dass ich diese Möglichkeiten, die ich bin und die die Bedingung meiner Transzendenz sind, woanders einem andern

---

<sup>47</sup> „Es geht darum, dass Ich als kleinen Gott zu betrachten, der mich bewohnte und meine Freiheit besäße, wie eine metaphysische Fähigkeit. Es wäre nicht mehr mein Sein, das als Sein frei wäre, sondern mein Ich, das frei wäre innerhalb meines Bewusstseins. Eine außerordentliche beruhigende Fiktion, denn die Freiheit ist ein opakes Sein versenkt worden: insofern mein Wesen nicht Durchsichtigkeit ist, in der Immanenz transzendent ist, würde die Freiheit eine seiner Eigenschaften. Kurz, es geht darum, meine Freiheit eine in meinem Ich zu erfassen als die Freiheit *eines Anderen*“, *Ibidem*, S. 113.

<sup>48</sup> *Ibidem*, S. 114.

darbieten als solche, die ihrerseits durch seine eigenen Möglichkeiten transzendierte werden müssen. Und der Andere als Blick ist nur das: meine transzendierte Transzendenz<sup>49</sup>.

Die Anderen sind dann meine Hölle, aber zugleich sind sie auch der Beweis, dass das Subjekt nicht ein geschlossenes Ego ist, da ohne den Anderen sich das Ich tatsächlich in einer Interiorität einschließen würde.

*Die Epoché* vollzieht sich dann eben als Blick: der Blick liefert mir das Feld, eine Exteriorität, denn „wenn (es) eine Andere gibt, dann habe ich ein Außen“ ohne Ego, indem ich mich erfahren kann, aber mich nicht erkennen kann; als transzendierte Transzendenz bin ich nur Affekt, d.h. Affizierung eines Anderen, *je est un autre*.

Man könnte vielleicht denken, dass Sartres Radikalisierung der *Epoché* eine noch minimalistischere Reduktion angestrebt hat, indem sie den phänomenologischen Blick auf sich selbst reduziert hat. Der Blick lässt sich tatsächlich als Phänomen des Unsichtbaren verstehen: indem das Auge als Gegenstand der Wahrnehmung reduziert wird, taucht der Blick als Anderes auf, ein Blick, der sich als solcher nie blicken lässt, der Blick also als Phänomen des Unsichtbaren, als Phänomen von dem, was sich entzieht, indem es sich zeigt<sup>50</sup>.

## 5. Was bleibt, wer oder was denkt hier eigentlich?

Sartres radikalisierte *Epoché* lässt nur Blick und Scham, Blick und Affekt übrig. Heideggers *Epoché* hinterlässt die Stimme einer Stimmung. Sartre will das Subjekt, das Bewusstsein behalten, während Heidegger das cartesianische Erbe überwinden will. Es handelt sich hierbei um zweifelsohne sehr entfernte Positionen, aber doch münden beide in einer sehr ähnlichen Aufteilung des Seins, zwischen Fühlbarem und Unsichtbarem. Beiden haben von der Möglichkeit eines nicht objektivierbaren Denkens geträumt und auch daran geglaubt. Die Suche nach einem Jenseits der Repräsentation hat sie auf zwei hervorragende Phänomene gebracht, die sich nicht objektivieren lassen und die sich in der Repräsentation nicht versiegen lassen: Stimme und Blick. Die Affekte dieser Phänomene sind das, was sie nicht reduzierbar werden lassen, indem sie eine Art Widerstand, eine Standhaltung des faktischen weltlichen Daseins, bzw. des Subjekts, (be)zeichnen, (be)zeichnen sie auch den Ort, an dem sich das Subjekt zu denken hat.

Anstatt mit der Hypothese des Unbewussten ein Jenseits der Repräsentation zu suchen, wird die *Epoché* mehr und mehr radikalisiert, womit sich Stimme und Blick als nicht objektivierbare Phänomene zeigen. Dieses Verfahren ist sicher für Lacan, der Stimme und Blick als *objet petit a* bezeichnet hat, sehr präsent und auch inspirierend gewesen.

Meine Bemerkungen wollen sich aber auf diesen hier versuchten Vergleich begrenzen. Sie lassen sich letztlich auf eine Frage reduzieren.

Ist die Freiheit des Irrs, mit der wir der vom Argument gegebenen Gesetzlichkeit des Denkens widerstehen können, nicht eben in dieser Oszillation zu suchen und zu bewahren, kurz: zu praktizieren? Oszillation zwischen dem Ereignis, das sich als Gedicht der Welt in unserer Intimität ereignet, und dem Ereignis der Anderen, ohne das die Intimität in Interiorität entarten kann. Was sich zunächst feststellen lässt ist, dass aus der Radikalisierung der Intentionalität sowohl Heidegger als auch Sartre die

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, S. 474.

<sup>50</sup> Vgl. R. BERNET, *Conscience et existence*, PUF, Paris, 2004, S. 227-246.

Phänomenologie als Praxis betonen: als immer angestimmtes situiertes Denken, das sich nicht in der Repräsentation auflöst, sondern seine innere Gesetzlichkeit vom Ereignis skandieren lässt.

Dass dies für den einen bedeutet hat, das Engagement als Grundhaltung seines Denkens abzuleiten (zur Grundhaltung seines Denkens zu erklären?), und für den anderen in die schweigsame Arbeit der Aufbewahrung der Freiheit des Irrens gemündet ist, ist vielleicht in beiden Fällen der beste Beweis dafür, dass das Denken vielmehr von den Affekten bedingt wird, als davon, was es denkt.

## Literaturverzeichnis

BERNET, Rudolf, *Conscience et existence*, PUF, Paris 2004

COOREBYTER, Vincent de, *Sartre face à la phénoménologie*, Éditions OUSIA, Bruxelles 2000,

CREMONINI, Andreas, *Die Durchquerung des Cogitos*, Wilhelm Fink Verlag, München 2003,

HEIDEGGER, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1975, GA. Bd. 20.

- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1975, GA Bd. 24.
- *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*; Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1980.
- *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1989, GA Bd. 65.
- *Besinnung*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1997, GA Bd. 66.
- *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001.

MARION, Jean-Luc, *Réduction et Donation*, PUF, Paris 1989.

SARTRE, Jean-Paul, *La Transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1966.

*L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943; dt. übers. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1993.

TRAWNY, Peter, *Irrnis Fuge. Heideggers An-archie*, Matthes & Seitz, Berlin 2014