

II.C.4. „Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Urbejahung“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Richard Wisser (Hg.), *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium*. Festschrift für F.J. von Rintelen, Tübingen, Niemeyer, 1960, S. 57-65.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

„Négativité et affirmation originaire“, in: *Aspects de la dialectique* (Recherches de philosophie II), Paris, Desclée de Brouwer, 1956, S. 101-124. Ricœur hat den Text in die zweite Ausgabe von *Histoire et vérité* (I.A.5.), Paris, Seuil, 1964, S. 336-360 übernommen. In der deutschen Übersetzung des Bandes, *Geschichte und Wahrheit*, München, List, 1974 (I.C.6.) steht eine andere Übersetzung desselben Aufsatzes.

Der Name der Übersetzerin oder des Übersetzers ist nicht überliefert.

Ricœur hat den Text ursprünglich für den Sammelband *Aspects de la dialectique* (1956) verfasst und nachträglich für die Festschrift zu Ehren von Fritz-Joachim von Rintelen (1898-1979) zur Verfügung gestellt.

Die Reihe „Recherches de philosophie“ wurde Anfang der 1950er durch die „Association des professeurs de philosophie des Facultés et Instituts catholiques de France“ gegründet. Ihren ersten Band hatte sie ausgewählten metaphysischen Problemen von Aristoteles, Augustin und Thomas von Aquin gewidmet. Der zweite Band behandelte 1956 „Aspekte der Dialektik“. Neben dem Aufsatz von Ricœur, der in kritischer Auseinandersetzung mit Sartres Analyse der Existenz als Nichts (in *L'être et le néant*) und zustimmender Rezeption von Jean Nabert eine Grundlegung der Dialektik in der Struktur des Reflexionaktes durchführt, versammelte er Beiträge von André Marc (zur Dialektik als Ontologie), Kostas Axelos (zu Heraklit), Dominique Dubarle (zu Platon), Christian Rutten (zu Plotin), Jean Pépin (zu Augustin und Pseudo-Denys), Henri Niel (zu Hegel und Marx) und Augustin Sesmat (zur christlichen Ontologie).

Hans-Joachim von Rintelen (1898-1979) war von 1934 bis 1941 Professor der Philosophie an der Universität Bonn; er wurde 1941 aus politischen Gründen beurlaubt. Nach dem Krieg war er einer der Gründer der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz (1946), wo er bis zu seiner Emeritierung 1969 den Lehrstuhl

für Philosophie, Psychologie und Pädagogik innehatte. Er war Gastprofessor in Cordoba (Argentinien), Los Angeles, Tokyo und Chicago. Auf Grundlage seiner frühen Arbeiten zu Eduard von Hartmann (1842-1906) und Ernst Troeltsch (1865-1923) entwickelte von Rintelen eine historisch und systematisch orientierte Wertphilosophie als Philosophie des Geistes, im deren Rahmen er die Existenzphilosophie kritisch rezipierte. An seiner umfangreichen Festschrift (850 Seiten) beteiligten sich zahlreiche namhafte Philosophen. Es seien hier Werner Jaeger, Jacques Maritain, Karl Bühler, Hermann Krings, Gottfried Martin, Johannes B. Lotz, Gabriel Marcel, Martin Buber, Alfred J. Ayer, Erich Rothacker, Eduard Spranger und Arnold Toynbee, aber auch der damals weltberühmte Bühnenbildner Emil Preetorius (von 1953 bis 1968 Präsident der Bayerischen Akademie der Schönen Künste) genannt.

ZUM GRUNDPROBLEM DER GEGENWARTSPHILOSOPHIE DIE PHILOSOPHIE DES NICHTS UND DIE UR-BEJAHUNG

von

PAUL RICCEUR

Sorbonne, Paris

Im Verlauf der gesamten folgenden Überlegung wird sich immer wieder die gleiche Frage erheben: Welche? Es ist schwer, sie unvorbereitet zu stellen, denn nicht nur die Antwort, sondern auch die Frage selbst wird erst allmählich Gestalt gewinnen. Für sich betrachtet, würde die Frage so lauten: Hat in der Mitte des Menschen, desjenigen Seins also, das sich durch die einzigartige Möglichkeit zu verneinen auszeichnet, das Sein oder das Nichts den Vorrang? Wenn man die Frage so stellt und damit die einzelnen Phasen ihrer Herausbildung überspringt, erscheint sie abstrakt; und doch bestimmt sie, wie wir sehen werden, geradezu einen Stil philosophischen Denkens, und zwar einen Stil des »Ja« und nicht einen des »Nein«, und, wer weiß, auch einen Stil der Freude und nicht der Angst.

Lassen wir jedoch diese letzte Frage noch beiseite, da wir sie erst mit der Antwort selbst verstehen werden, und suchen wir lieber etwas in den Griff zu bekommen, was uns möglichst zu unserer Frage einen Zugang verschaffen kann. Wo aber beginnen? Bei der Reflexion über die menschliche Realität selbst! Wir wollen versuchen, gewissermaßen von innen den Reflexionsakt zu überschreiten, um zu seinen ontologischen Bedingungen — im Sinne von Sein und Nichts — zu gelangen.

Was aber bedeutet das: von der Reflexion, vom Reflexionsakt ausgehen? Es bedeutet nichts anderes als das Ausgehen von den Akten und Operationen, in denen wir uns unserer Endlichkeit im Überschreiten dieser Endlichkeit bewußt werden. Wenn wir vom Zusammenhang einer Gewißheit von Endlichkeit und einer Bewegung des Überschreitens dieser Endlichkeit ausgehen, dann finden wir die grundlegende Negation vor, die in der

Konstitution der Reflexivität selbst gründet. Es wird sich dabei zeigen, daß die Endlichkeitsgewißheit mit dem Akt des Überschreitens verflochten ist, der als Akt des Überschreitens sich seinerseits wieder als ihre Leugnung darstellen wird.

Wenn dieses negative Moment erst einmal zurückgenommen ist, läßt sich die Frage in ihrer eigentlichen ontologischen Form stellen: weist die Leugnung nun ein Nichts aus oder aber ein Sein, das sich vorzugsweise im Modus der Negation manifestiert und bezeugt?

1. ENDLICHKEIT UND ÜBERSCHREITEN

Wir müssen also mit dem Satz beginnen, daß die spezifische Erfahrung von Endlichkeit sich von vornherein als korrelative Erfahrung von Grenze und Grenzüberschreitung gibt. Den Kern einer Endlichkeitserfahrung muß ich zunächst einmal in jener eigenartigen und eigentümlichen Relation suchen, die ich zu meinem Körper und durch ihn zu der Welt habe. Wie aber spricht die Relation, die ich zu meinem Körper und durch ihn auch zur Welt habe, vom Endlichen? Ich glaube, man ist voreilig, wenn man antwortet, daß die Vermittlerfunktion des Körpers als solche endlich sei. Im Gegenteil, als was sich mein Körper ursprünglich offenbart, ist gerade Eröffnung (*ouverture*), der Beginn jener Not, in der ich einen Mangel an Welt erfahre; Beginn des Leidens, in dem ich mich dem Draußen ausgeliefert entdecke, seiner Bedrohlichkeit ausgesetzt, ungedeckt wie eine entblößte Flanke; Beginn der Wahrnehmung, durch die ich anderes empfangen. Nicht-haben, Verwundbar-Sein, Empfangen: da haben wir bereits drei aufeinander nicht zurückführbare Weisen von Offensein für Welt. Aber das ist nicht alles. Im Ausdruck äußert mein Leib das Innen dem Außen; wie ein Zeichen für andere macht er mich lesbar, erschließt er mich dem Miteinander bewußtseinsbegabter Subjekte. Und schließlich stellt mein Körper meinem Willen eine ganze Reihe von Vermögen zur Verfügung, ein *savoir-faire*, in die Lehre gegangen bei der Gewohnheit, erregt und verwirrt durch Emotionen. Diese Vermögen machen mir die Welt verfügbar, erschließen mir vermöge der Handhaben, die sie mir über die Welt geben, die Werkzeughaftigkeit (*ustensilité*) der Welt.

Nicht die Endlichkeit finde ich also als erstes vor, sondern die Eröffnung (*ouverture*). Das wahrhaft

Umwälzende an der Mittlerrolle des Körpers liegt darin, daß er Organ einer intentionalen Beziehung ist, in der die Welt nicht Grenze meiner Existenz ist, sondern ihr Korrelat.

Wir müssen demnach in der Eröffnung selbst noch einen Zug suchen, der meinen Körper zu einer e n d l i c h e n Eröffnung macht. Unter den angeführten fünf Beispielen für Eröffnung: Nicht-haben, Ausgesetztsein, Empfangen, Ausdrücken, Können ist das Beispiel der Perzeption (des Empfangens) das aufschlußreichste.

Die eigentümliche Endlichkeit der P e r z e p t i o n ist eng mit dem Begriff des G e s i c h t s p u n k t e s verknüpft. Bemerkenswert ist, daß ich diese Endlichkeit zuerst am Objekt selbst bemerke; dann erst wende ich mich vom Objekt mir zu als dem endlichen Ausgangspunkt der Perspektive. Gerade am Objekt erfahre ich den perspektivischen Charakter der Perzeption. Das Objekt wird von einer bestimmten Seite her wahrgenommen, und jede Perspektive ist im eigentlichen Sinn einseitig. Man sieht, wie sich die Einseitigkeit des Wahrgenommenen und ihre Zeitlichkeit gliedert. Und weil ich jedesmal das Ding von einer bestimmten Seite sehe, muß ich jenen Wechsel der Gestalten nachvollziehen, in welchem sich sukzessiv das Ding erst von dieser, dann von jener Seite zeigt. Somit zwingt mich das Inadäquatbleiben der Wahrnehmung, die als solche immer unterwegs ist, — und nicht nur allein ihre Rezeptivität, Rezeptivität als solche — die Endlichkeit meines Gesichtspunktes auszusagen. Vom Wahrgenommenen auf das Wahrnehmen, genauer auf das Wahrnehmen als etwas in den Organen »Inkarniertem« zurückverwiesen, bilde ich die Idee meiner Wahrnehmung als eines von irgendwo her veranlaßten Aktes. Nicht daß mein Körper ein Ort unter anderen wäre; im Gegenteil, er ist das »Hier«, auf das sich alle anderen Orte beziehen, das »Hier«, für das alle anderen Orte dort sind. Ich nehme also immer dort, immer aber von hier wahr. Diese Korrelation zwischen dem Hier des Wahrnehmens und der Einseitigkeit eines Wahrgenommenen stellt die spezifische Endlichkeit der Rezeptivität dar. Angesichts einer solchen u r s p r ü n g l i c h e n E n d l i c h k e i t des menschlichen Wahrnehmens ist der Augenblick gekommen, zu zeigen, wie das B e w u ß t w e r d e n dieser Endlichkeit ihr Überschreiten einschließt und vermöge dieses Überschreitens auch die Negativität des Transzendierens.

Wie kann ich im Wahrnehmungsakt selbst meine Perspektive als Perspektive erkennen, wenn ich ihn nicht irgendwie verlasse? In dem

»irgendwie« aber steckt die ganze Frage. Wir haben sie bereits gestreift: meinen Gesichtspunkt als endlich begreifen, heißt, ihn in Beziehung zu anderen möglichen Perspektiven setzen, die ich gewissermaßen ins Leere hinein vorwegnehme. Diese Vorwegnahme richte ich auf die Sache selbst, indem ich den Anblick, den ich sehe, in bezug zu jenen Seiten setze, die ich nicht sehe, die ich aber weiß. Auf diese Weise urteile ich über die Sache selbst, indem ich den Anblick dieser Sache in der Sache selbst überschreite. Dieses Überschreiten ist die Bedeutungsintention, das Sagen-wollen, das *M e i n e n*¹. In ihm trete ich vor denjenigen *S i n n* hin, der von keiner Seite und von niemandem jemals geschaut werden kann. Wenn ich nun aber bemerke, daß dies Sagen-wollen, dieses »Meinen« die Möglichkeit des *S a g e n s* ist, dann kommt zutage, daß ich nicht allein »Blick« bin, sondern auch Sagen-wollen und Sagen. Denn wenn ich von Dingen rede, rede ich von Dingen, deren Ansichten ich nicht alle gesehen habe, weil sie nicht gegenwärtig sind. Deshalb kann die endliche Wahrnehmungsintention, die mir in jedem Augenblick das Ganze des Wahrgenommenen, das Gegenwärtige der Gegenwart gibt, eben deshalb kann diese endliche Wahrnehmungsintention also niemals für sich oder aus sich allein bestehen. Sie wird immer in dem Maß, in welchem sie vollkommen ist, in mehr oder weniger vollständiger Erfüllung durch eine andere Hinsicht stehen, die sie in all ihren Teilen durchläuft, ja buchstäblich durchleuchtet, und der das *W o r t* ursprünglich eigen ist. Der »stumme Blick« ist von jenem Wort getragen, das ihn beredt macht. Und diese *S a g b a r k e i t v o n S i n n* ist ein fortwährendes Überschreiten — wenigstens in der Intention — des perspektivischen Aspekts des hier und jetzt Wahrgenommenen.

Diese Dialektik von Bedeuten und Wahrnehmen, von Sagen und Sehen, scheint durchaus ursprünglich zu sein. Das Projekt einer Phänomenologie der Wahrnehmung, in der das Moment des Sagens vertagt und so die Wechselseitigkeit von Sagen und Sehen zerstört wird, ist letzten Endes ein unhaltbares Unterfangen. Mit anderen Worten, ich bin durch den Tatbestand meines Seins in einer Körper-Welt nicht völlig definiert. Mein Eingefügtsein in Welt ist niemals so total, daß ich nicht die Rückwirkung des Bedeutens, des Sagen-Wollens, des Prinzips des Sagens bewahre. Dieser »Rückstoß« (*recul*) ist das Prinzip

¹ Vom Verf. selbst im französischen Text als deutscher Terminus gebraucht. Anm. d. Herausgebers.

der Reflexion über den Gesichtspunkt als Gesichtspunkt. Er ermöglicht es mir, mein Hier aus einem absoluten Ort in irgendeinen Ort zu verwandeln, der relativ ist zu allen anderen Orten, und der sich in einem gemeinschaftlichen (social) und geometrischen Raum befindet, in dem es keine bevorzugte Stellung gibt. Ich weiß also von nun an, daß ich hier bin, aber nicht nur als absoluter Nullpunkt, sondern auch als reflektierender. Damit weiß ich plötzlich zugleich, daß mir die Gegenwart der Dinge deswegen unter einem Gesichtspunkt gegeben ist, weil ich das Ding in seinem Sinn, und zwar jenseits jedes bloßen Gesichtspunktes gesehen habe.

Unsere Analyse hat damit eine erste Stufe erreicht: der Begriff der Grenze birgt, auf die menschliche Existenz angewandt, eine Doppeldeutigkeit in sich. Einerseits bezeichnet er das begrenzte Dasein, sofern es nämlich Perspektive ist; andererseits aber meinen durch Bedeutung und Willen begrenzenden Akt. Mein begrenzender Akt als begrenzender offenbart mein Dasein als begrenztes, etwa in dem Sinne wie *Kant* sagt, daß nicht die Sinneserfahrung die Vernunft, sondern die Vernunft die Sinneserfahrung in ihrem Anspruch, die Phänomene zu Dingen an sich zu erheben, begrenzt.

2. DAS ÜBERSCHREITEN ALS LEUGNUNG (DÉNÉGATION)

Nach dieser einführenden Untersuchung können wir nun das Problem angeben: was besagt das Indiz der Negativität, das sich mit der Bewegung des Überschreitens der Perspektive in der Sinnintention oder — allgemeiner — im Überschreiten der Situation der Endlichkeit in der menschlichen Transzendenz anzeigt?

Nehmen wir unsere Überlegung hinsichtlich der Perspektive wieder auf. Wir haben sie oben im größeren Zusammenhang der gegensätzlichen Erfahrung von Bedeuten und Sehen besprochen. Ich denke das Ding jenseits dieser Perspektive und ergreife die Perspektive als Umriß des Dinges.

Wo ist hier eine erste Negativität? Im Überschreiten selbst! Ich kann das Transzendieren meiner Perspektive nicht sagen, ohne mich verneinend auszudrücken. Als Transzendenz bin ich nicht, was ich als Gesichtspunkt bin. Oder in geballter und paradoxer Form: ich bin nicht, was ich bin. Zu solch radikaler Bezeichnung meiner Transzendenz komme ich aber nur auf indirektem,

reflexivem Wege: am Ding selbst werde ich des Negativen gewahr, in welchem meine Transzendenz besteht, ebenso wie ich zuvor am Ding selbst erkannt habe, was Gesichtspunkt, Perspektive usw. sagen wollte. Am Ding selbst gibt sich auch dessen S i n n zunächst als »leere« (vide) Bedeutung, als leere Hinsicht, den die Fülle der Gegenwart mehr oder weniger »erfüllt«. Die erste Verneinung finde ich in jener Leere an Bedeutung, wie sie *Husserl* in der ersten seiner »L o g i s c h e n U n t e r s u c h u n g e n« beschrieben hat: ich sehe das Ding als etwas, das nicht in meiner Perspektive ist. Es ist bemerkenswert, daß Husserls großes Werk nicht mit der Gegenwart der Dinge beginnt, sondern mit dem Vermögen, sie zu bezeichnen, zu be-deuten. Die Bedeutung schlechthin ist also diejenige, die prinzipiell unerfüllbar bleibt, die absurde Bedeutung. Ich existiere als ein Vermögen zu absurden Bedeutungen. Allein dieses Vermögen bezeugt, daß ich mich nicht in einer Intentionalität erfüllter Gegenwart erschöpfe, sondern daß ich zwifache Intentionalität bin: einerseits n i c h t e n d e Intentionalität, Kraft zu be-deuten, wie auch Vermögen, in Abwesenheit des Vor-liegenden darüber zu s p r e c h e n ; andererseits e r f ü l l t e Intentionalität, also Empfang des Empfangens und das Vermögen, in Gegenwart des Vor-liegenden zu s e h e n. Ich muß *Husserl* danken, daß er sein Werk nicht mit einer Phänomenologie der Wahrnehmung begonnen hat, sondern mit einer Phänomenologie der Bedeutung, deren Horizont die absurde Bedeutung ohne mögliche Erfüllung ist.

Übertragen wir auf den sinngebenden Akt, was wir am Ding selbst entdeckt haben, so können wir nun, wie schon weiter oben, jedoch mit dem Bewußtsein, die Bedeutung des Ausdrucks herausgearbeitet zu haben, sagen: ich bin als Transzendenz nicht, was ich als Gesichtspunkt bin.

Was wir von der meiner Wahrheitsintention innewohnenden Verneinung des Gesichtspunktes gesagt haben, läßt sich noch leichter von der Leugnung meines bloßen L e b e n - w o l l e n s sagen, das zur Konstitution meines Willens eigentlich hinzugehört. Wenn jedoch Position-beziehen soviel heißt wie bewerten, dann ist bewerten soviel wie ablehnen können. Es ist das Vermögen, mich sowohl meiner augenblicklichen Impulsivität zu widersetzen und entgegenzustemmen, als auch meinen Gewohnheiten, die vom Gewohnheitstier in mir in einem seltsam unheimlichen Ausscheidungsprozeß hervorgebracht werden. Der Widerstand ist das kämpfende Herz der T r a n -

szenzenz des Wollens. Wille ist Nichtwille (*volonté est non-volonté*). Das heißt: sobald ein Wille über die Dinge den Schatten seiner Absichten wirft, sagt der Wert im Grunde gerade das, was den Dingen fehlt. Eine solche Analyse des Wertes »en négatif« schließt sich ganz unerwartet an das an, was *Kant* sagen wollte, wenn er die praktische Vernunft als Grenze meiner Neigung interpretierte. Der Beweggrund ist der gleiche: das Kennzeichen, negieren zu können, ist der Pflicht (oder dem Verbot) ebenso inhärent wie dem Wert (oder dem Wertmangel), und zwar kraft der Transzendenz der Pflicht über den Wunsch, des Wertes über das Lebenwollen.

Unsere Überlegung hat uns bis zu einem Punkte geführt, an dem der Akt des Existierens sich als Akt des Nichtens (*acte néantisant*) enthüllt. Allerdings nur bis zu diesem Punkt und nicht weiter. Die Frage ist nun, ob man das Recht hat, diese nichtenden Akte zu einem Nichts zu hypostasieren, das, wie *Sartre* sich ausdrückt, die »ontologische Charakteristik« des menschlichen Seins wäre, derjenigen Realität also, die sich im Fragen verrät, im Zweifel, im Nicht-Haben, in der Angst und im »versteinernen« Antworten auf den versteinernen Blick des Nächsten. Ich halte es nicht für zweckdienlich, seine bekannten Analysen des »Negativen« zu wiederholen. Ich habe es deshalb vorgezogen, von einer Reflexion über die Perspektive in Wahrnehmen und Wollen auszugehen. Damit glaube ich einen zureichenden Ausgangspunkt zur Wiederaufnahme des Problems der Begründung der Negation gegeben zu haben. Ich möchte auf dieser Basis eine Reflexion über die Reflexion entwerfen, die es ermöglichen soll, in mitten der Leugnung die »ursprüngliche Bejahung«, wie *Nabert* sich ausdrückt, wiederzuerlangen, die ursprüngliche Bejahung, die sich in der Verneinung ankündigt.

3. DAS ÜBERSCHREITEN ALS NEGATION DER NEGATION

Die erste Phase dieser wiedererobernden Reflexion scheint mir in dem Aufweis zu bestehen, daß die Leugnung keine einfache Verneinung ist, sondern implizite die Negation der Verneinung birgt. Mit anderen Worten: der erste Schritt der Leugnung besteht darin, den Gesichtspunkt im oben beschriebenen Sinne als primäre, noch vor ihr liegende Verneinung aufzufassen. Rückblickend entdeckte ich also, daß das anfänglich und ursprünglich Negative nicht der Sinn des

Gesichtspunktes ist, nicht das Sagen des Sehens, nicht die wertende Stellungnahme zum Leben-wollen, sondern vielmehr der Gesichtspunkt selbst, die Perspektive als solche, das Leben-wollen selbst. Was aber bedeutet dann diese Verneinung, die der Leugnung von Denken und Wollen v o r a u s g e h t, diese Verneinung der Endlichkeit, wenn man so sagen darf? Wenn man sagt, die Verneinung komme primär nur der Endlichkeit zu und komme nur als Verneinung der Verneinung dem Ü b e r s c h r e i t e n der Endlichkeit in Denken und Wollen zu, so will ich damit nicht sagen, daß die Negation ganz und gar aus der lebendigen Erfahrung, nur aus dem Endlichkeitserweis stammt. Zweifellos kommt sie von weiter her, nämlich aus dem Bereich des Vorgegebenen. Die Verneinung ist ja nur ein Terminus, und sie muß daher gut begründet werden.

Vor dem Erweis der Endlichkeit gibt es jedoch noch keine radikale Verneinung. Es gibt nur die Unterscheidung von diesem und jenem, d. h. noch keine Verneinung, sondern nur erst V e r s c h i e d e n h e i t: dies ist anders als das. Man muß sich zumindest darauf einigen, daß die Negation der Endlichkeit die vorherige Bildung eines n e g a t i v e n A u s d r u c k s auf der Ebene des Unterschiedenen, des anderen nämlich erfordert. Diese Aufgabe obliegt einer Formalontologie, d. h. den Kategorien des »Allgemeinen«. Es ist eitel, alles aus dem Existentiellen gewinnen zu wollen, wenn nicht das Gegenständliche schon konstituiert ist. Meine These ist also eingeschränkt: vor der Leugnung oder Verneinung durch das Transzendieren liegt eine Primärnegation, welche die Verneinung der Endlichkeit ist. Vor der aber liegt noch ein bereits konstituierter sprachlicher Ausdruck der Verneinung, aber dieser Ausdruck ist jener des Andersseins. Die g e s p r o c h e n e Verneinung wird e r l e b t e Verneinung erst im Übergang vom Gegenständlichen zum Existentiellen, d. h. durch die Anwendung des »nicht«, wie es die formale Ontologie überliefert hat, auf den E r w e i s d e r E n d l i c h k e i t.

Wir brauchen also nur darauf zu sehen, wie sich im Unterscheidungsvorgang der Ausdruck des Negativen herausbildet. Dieser Vorgang ist die erste Setzung von Beziehung. Wir müssen aber dabei im sinngebenden Akt, der mit der Wahrnehmung von Gegenwärtigem verkoppelt ist, nach dem ersten Ausdruck der Beziehung auf der Ebene der Wahrnehmung suchen.

Es gibt Wahrgenommenes tatsächlich nur da, wo es U n t e r -

schiedenes gibt. Zählen wir einige der einfachsten Modalitäten des Unterschiedlichen auf: räumliche Gegenüberstellung, die Gegensätzlichkeit von Form und Grund, die qualitativen Gegensätze (des Tones, der Farbe, des Geschmacks), Erscheinen und Vergehen. Ich kann das Unterschiedliche nicht nennen, ohne auf die Verneinung verwiesen zu sein: dieses ist nicht das. Man muß aber feststellen, daß diese ordnungstiftende Verneinung, die zugleich mit der Wahrnehmung auftritt, sich in dem Maße kompliziert, wie man von den Formen zu den Dingen mit ihren bleibenden Eigenschaften und ihren Akzidentien, weiter zu den Kräften und ihren konstanten Beziehungen und schließlich zu den Lebewesen als organisierten Individuen und zu den beseelten Wesen aufsteigt. Man kann auf diese Weise eine ganze Stufenfolge des Verschiedenen sich aufbauen sehen, die von der unterschiedlichen Form bis zu den unterschiedlichen Kräften und Individuen reicht. Diese Untersuchung der aufeinanderfolgenden Ebenen der Negation, welche die Objektivität begründet, ist jedoch Aufgabe einer Logik der Erfahrung und braucht uns hier nicht zu interessieren. Im Zusammenhang unserer Analyse genügt die Geburt des Negativen aus dem Unterschied.

Wie kommt nun die Verneinung zur Erfahrung der Endlichkeit? Wenn die Verneinung vom Anderssein, von der Unterschiedlichkeit ausgeht, so wie es die Konstitution des wahrgenommenen Dinges, der lebendigen Individualität, der Einzelseele impliziert, wie kann sie sich dann in den Kern des Endlichkeitserweises einschleichen, und zwar derart, daß sie sein bevorzugtes sprachliches Gewand und scheinbar gar seine Heimat wird? Warum drückt sich der Mangel negativ aus: ich habe nicht? Warum drückt sich die Vergangenheit im Medium des Bedauerns durch das »nicht mehr« und die Zukunft in den Farben der Ungeduld durch ein »noch nicht« aus? Warum sehe ich im Tod die »Nichtung« meiner Existenz? Ganz deutlich ist das »nicht mehr« der Sphäre objektiver Erfahrung entliehen, wo es ein Verschwinden bezeichnet, dem ein anderes Erscheinen entspricht. Um aber den Tod auszusprechen, hat es der Vermittlung eines Affekts bedurft: Enttäuschung über Verlorengegangenes, Schmerz über den Verlust eines unersetzbaren Seins. Diesen Verlust eines anderen wende ich gegen mich: ich bin in einer vorausgenommenen Zukunft das für die anderen verlorene Sein. Auf diese Weise, von Übertragung zu Übertragung, vom Verschwundenen zum Verlorenen

und vom Verlorenen zum Tod, ergreift das »nicht mehr« das Sterben irgendeines Menschen und zum Schluß auch meinen eigenen künftigen Tod. Es muß demnach eingeräumt werden, daß gewisse Affekte eine Vorliebe für Verneinung haben.

Mangel an Wichtigem, Bedauern, Ungeduld, Angst; ich glaube, ich brauche nicht ausführlicher zu werden. Man muß zugeben, daß die gesprochene, an der Idee des anderen, am Anderssein gewonnene Verneinung in gewissen gelebten »Stimmungen« Negatives zur Schau trägt. *Spinoza* nannte dieses Negative, das tiefer greift als aller negativer sprachlicher Ausdruck, »Traurigkeit« (*tristesse*). »Unter Traurigkeit verstehe ich ein Leiden, durch das die Seele zu einem geringeren Vollkommenheitsgrad absteigt.« Diese *Existenzminderung*, die den Versuch des Geistes begleitet, sich in seinem Sein zu bewahren, kann man recht wohl als ein *Urleiden* bezeichnen.

Was haben wir mit dieser Analyse gewonnen? Das Folgende: die *Negativität*, die unsere Reflexion über Sinn und Gesichtspunkt, über Wollen und Leben-wollen an den Tag gebracht hat, ist keine unmittelbare Verneinung, sondern eine *Verneinung der Verneinung*. Es ist demnach *möglich*, in ihr eine Bejahung zu sehen, die im Widerstand gegen den Widerstand gewonnen wird, wie *Bergson* sagen würde.

4. LEUGNUNG UND BEJAHUNG

Die reflektierende Analyse hat nun die Aufgabe, zu zeigen, daß der Geist des Widerstrebens, der Gegenklage, des Haders und schließlich des Fragens und des Zweifels ursprünglich *Bejahung* ist, und daß die Leugnung immer nur die Kehrseite ursprünglicher Bejahung und sozusagen immer nur der halbe Akt sein kann. Die These jedoch, die menschliche Transzendenz sei vor allem anderen Verneinung, ist die Anmaßung, von der Nichtung zum *Nichts* fortzuschreiten. Und eben dieser »Fortschritt« muß jetzt in Frage gestellt werden. Die ganze Philosophie *Sartres* steht und fällt mit dem Recht, etwas das »Nichts« zu nennen, was unsere vorangegangenen Untersuchungen uns lediglich »nichtende Akte« zu nennen erlauben.

Dieses Nichts, die Quelle der nichtenden Akte, glaubt *Sartre* in der *Freiheit* ergriffen zu haben: »Dieser für die menschliche Realität bestehenden Möglichkeit, ein Nichts aus sich hervorzubringen, was sie

von anderem absondert, hat Descartes, nach den Stoikern, einen Namen gegeben: es ist die Freiheit«².

Die Frage, die ich mir hier stelle, ist folgende: ist Weigerung sich selbst eigener Grund? Kann Verneinung aus sich selbst ansetzen? Wir werden uns um zwei Punkte kümmern: um die Beziehung zwischen der Entscheidung zu ihren, gewissermaßen hinter ihr stehenden Motiven und ferner um den vor ihr stehenden Entwurf.

Überdenken wir einmal dieses »Nichtige« (rien). Es meint, daß jedes Motiv unzulänglich ist, mich zu binden, d. h. mich von meiner Verantwortung zu entbinden, und mir eine Entschuldigung, ein Alibi zu verschaffen. Dieses »Nichtige« ist immer bekannt gewesen: die Alten haben es in die Definition der Motive selbst hineingebracht, als sie sagten, daß die Motive geneigt machen, aber nicht *n o t w e n d i g* determinieren. Was will das besagen? Nichts anderes, scheint mir, als daß die Entscheidung dem Vorgang der Motivierung »entrissen« wird. Ich kann zwar im Akt nicht das Geringste finden, was mit der Gesamtheit der Reize und Antriebe des Gewissens bricht. Ich lehne mich nur dann gegen die treibende Macht eines Motivkomplexes auf, wenn ich mich anderen Motiven füge. Die Relation zwischen Entscheidung und Motiven ist keine des Bruchs, sondern der *S t ü t z u n g*. Entscheidung lehnt sich hier nur deswegen auf, weil sie sich dort stützen läßt. Sich entscheiden, das ist immer: sich entscheiden, weil . . . Die Idee der Weigerung ist also nicht der Schlüssel zu diesem »Nichtigen«, das die Unzulänglichkeit der Motive ausmacht. Was aber sonst? Dieses Nichtige erscheint nur dann, wenn ich meine Motive auf den Hintergrund der Dinge projiziere und sie in der Sprache des Dinglichen interpretiere, d. h. in Begriffen physikalischer Kausalität. Ich aber sage: ein Motiv ist keine Ursache! Dann aber ist das Nichts (le néant) in meinem Akt nicht zwischen Motiv und Entscheidung, sondern in meiner Reflexion zwischen Ursache und Motiv. Das, was sich scharf von der Kausalität der Dinge abhebt, ist die Motivation, keinesfalls aber die Entscheidung, die ja der psychologischen Motivierung entrissen wird. Wenn ich nun auf der negativen Seite der Freiheit bestehe, dann will ich ganz einfach sagen, daß Determinierung seiner selbst durch sich selbst Determination durch Motive ist und *n i c h t* durch Ursachen.

² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, 61, 1948. Dt. Ausgabe: *Das Sein und das Nichts*, 83, 1952.

Das ist der Sinn von »geneigt machen, ohne notwendig zu bedingen«. Die Negation ist nur in der Definition, nicht im Akt.

Man wird entgegenhalten, daß sich echte Entscheidung gerade nicht auf etwas stützt, daß sie vielmehr Emporspringen des Aktes ist, Neuerung, die Vergangenes, sofern es Gegebenes ist, gerade »nichtet« (néantise). Man wird also trachten, im eigentlichen Sinn umstürzlerische Entscheidungen zu treffen, décisions surrectives, wenn man so sagen darf, die die vorbildhaften, die kanonisierten Entscheidungen untergraben. Geben wir es zu und fragen wir uns, unter welchen Bedingungen wir unsere Vergangenheit als gegebene überhaupt vernichten können. Nehmen wir den äußersten Fall, den einer Konversion, die in den Augen meiner Freunde zur *Abschwörung* all dessen wird, was ich bis zu diesem Augenblick bejaht und geglaubt habe. Unter welchen Bedingungen können die Verneinungen, die ich meinen alten Überzeugungen und der Gesamtheit der sie stützenden Gründe entgegensetze, mir in meinen eigenen Augen als Leugnung erscheinen, als Akt einer allem Früheren entgegenlaufenden *Entscheidung*, nicht aber eigentlich einer *Verleugnung* meiner selbst? Wenn ich glaube, mir selbst nicht abtrünnig geworden zu sein, dann liegt das daran, daß meine Entscheidung eben keine *umfassende* Nichtung meiner Vergangenheit ist. Keine Konversion, und stellte man sich auch die radikalste vor, hat jemals eine *tote* Vergangenheit nichten können. Es findet sich und regt sich in ihr doch stets noch eine *lebendige* Vergangenheit, die die »Krise« ausgelöst hat. Die Neuerung wirkt wie ein Gestaltwandel in meiner Vergangenheit, in dem Form zu Grund, Grund zu Form wird. Und so werde ich einem etwas in mir nur abtrünnig, weil ich dafür ein anderes auf mich nehme. Dieses Wort »Auf-sich-nehmen« ist dem existentialistischen Vokabularium nicht fremd. Es bezeichnet die *gewaltsame* Rückkehr der *Bejahung* in die Philosophie der *Verneinung*. In diesem Auf-mich-nehmen erhalte ich durch die radikalsten Krisen meiner Existenz hindurch mich selbst. Konversion ruft nicht ein Bewußtsein wie bei einer Amputation hervor. Ich habe dann vielmehr das Bewußtsein, in mir nur zu befreien, was bislang gefesselt, verweigert, verhindert war. Ich habe nur Fesseln, habe nur Negationen verneint. In meiner Umkehr glaube ich einer bejahenderen, einer besseren Fortsetzung meines Selbst Wirksamkeit verschafft zu haben.

Nachdem wir uns mit der Leugnung im Hinblick auf Vergangenes

auseinandergesetzt haben, wollen wir uns jetzt der Zukunft zuwenden und die Entscheidung als *E n t w u r f* beleuchten. Aus ihm scheint ja der Primat der Verneinung in der Freiheit seine ganze Kraft zu schöpfen. Was ist Entwurf, Projekt? Ist es nicht ein Ereignis, das den Dingen mangelt? Bin ich als Sein im Entwurf nicht der, der nach *Sartres* trefendem Bild, eine Art Entschränkung (*décompression*) in der Vollständigkeit der Dinge bewirkt? Ist der Wert nicht jener Mangel, jenes Loch, das ich vor mir aufscharre, um es dann durch den Akt auszufüllen, etwa in dem Sinne, in dem man sagt, daß man einen Wunsch erfüllt, ein Programm erfüllt, ein Versprechen erfüllt? Daß der Entwurf diesen negativen Sinn hat, daß der Wert das ist, was dem Gegebenen ermangelt, das ist wohl sicherlich wahr. Die Analyse *Sartres* ruft also weniger nach Widerlegung als nach einer Art *k r i t i s c h e r W i e d e r a u f n a h m e*, die sie rechtfertigt, indem sie sie übersteigt.

Es scheint mir möglich zu sein zu zeigen, daß in jedem Ringen mit der Wirklichkeit, durch das in der Welt ein Wert auftaucht, eine *B e j a h u n g v o n S e i n* verborgen ist. Und es scheint mir, daß man das in einer Analyse der scheinbar »nichtendsten« Werthaltungen zeigen kann, so in der Entrüstung, dem Protest, der Beschuldigung, dem Aufstand. Was heißt das: aufstehen gegen etwas? Ohne Zweifel heißt es: *n e i n* sagen. Nein, ich ertrage es nicht länger, nein, ich mache das nicht länger mit! Aber der Sklave, der gegen den Herren aufsteht, verneint ihn nicht nur als Herren, sondern er sagt auch, daß er, der Sklave, selbst *r e c h t* hat. *Camus* hat dies so richtig gesagt, ohne allerdings alle metaphysischen Verwicklungen abzusehen: »Gleichzeitig mit der Abwehr gegen den Eindringling klammert sich in allem Aufstand der Mensch doch durchgehend und momentan an einen bestimmten Teil seiner selbst«; und *Camus* fügt hinzu: »Nicht jeder Wert zieht Aufstand nach sich, aber jedes Sichrühren von Aufstand ruft stillschweigend einen Wert an.« Anklammern, Anrufen . . ., außerordentlich positive Worte. Wird man sagen können, der Gegenstand des Anklammerns, des Anhängens sei eben das, was überhaupt nicht *i s t*, nur weil derjenige Aspekt des Sklaven, der ihn in Gegenwart des Herren erhebt, keinen Platz in dessen Welt hat? Dieser Aspekt mag keinen Platz in der Gegebenheit, im Da-sein haben, aber das Anklammern, das den Aufstand nährt, ist die Bezeugung eines »ich bin« jenseits vom Gegeben-sein, eines »ich bin«, das soviel bedeutet wie »ich bin wert«. Das Anklammern führt geradenwegs zur Wertexistenz,

zur Würde, die sich nicht nur damit begnügt, in der Welt abwesend zu sein, sondern die eine auf Sein hin gerichtete Spannung ist. Diese Grundforderung, daß »der Nächste sei«, wird aber von einem bloßen »das ist zu tun« einfach abgeschnitten. Das »zu tun« des Wertes und das »es sei« der Existenz des Nächsten sind demnach streng reziprok. Es will mir scheinen, daß wir von jetzt an den Wert nicht mehr als bloßen Mangel hinstellen dürfen, da in ihm die aktive Setzung der Existenz des Nächsten als Korrelat meiner selbst erfolgt. Durch den Wert überschreite ich im Nächsten mich selbst. Ich anerkenne, daß er ist, damit auch ich bin, damit ich nicht nur als Leben-wollen bin, sondern als Wertexistenz. Ich kann also nicht sagen, Wert sei Mangel, aber ich kann sagen, daß eine Situation — eine unwürdige Situation — des Wertes ermangelt, sich gegen Wert vergeht. Es sind die Dinge, die nichts wert sind, und nicht die Werte, denen es am Sein fehlt.

Diese Diskussion ist nicht umsonst gewesen: wenn der Existentialismus *Sartres* dem Moment des Verschmähens, des Herausforderns, des Herausreißen aus dem Gegebenen, der Loslösung (*désengluement*) ein Vorrecht zuerkennt, so einmal deswegen, weil das Moment der Nichtung des Gegebenen dem Willen selbst undurchsichtig bleibt, der sich der Vernichtung des Nächsten schuldig macht. Aber die philosophische Reflexion wirkt insofern reinigend, als sie hinter (*derrière*) aller Zerstörungssucht den bejahenden Kern, hinter allem Willen zum Mord den Edelmut erkennt. Zum anderen ist das Moment der Wertexistenz des Nächsten, das der Kern der Achtung ist, immer von einer mystifizierenden Tendenz überschattet, die jene Bejahung unter dem Mantel feierlicher Abstraktionen zu verbergen sucht: Gerechtigkeit, Freiheit . . . Die Setzung einer Existenz durch Existenz, nämlich von Existenz des anderen als Bedingung meiner eigenen, meiner vollen, ganzen Existenz, verurteilt mich aber keineswegs zu einer Essenzphilosophie, sondern verweist mich auf eine Philosophie des Existenzaktes. Die Illusion des Existentialismus ist also eine zweifache: er verwechselt die Leugnung mit den Leiden (*passions*), die ihn ans Negative fesseln; und er glaubt, die Alternative zu Freiheit = Nichts sei das zum Wesen erstarrte Sein.

Fassen wir an diesem Punkt unserer Überlegung, die der Wiedergewinnung der Bejahung dienen sollte, den Verlauf nichten-

der Reflexion nochmals zusammen. Wir haben zuerst gesagt: das Vermögen des Bewußtseins zur Leugnung ist eine sekundäre Verneinung, d. h. sie ist eine Verneinung der Verneinung. Primäres Nichts ist das Nichts der Endlichkeit. Die Möglichkeit, in der Leugnung Bejahung wiederzufinden, hat sich im Verlaufe unserer Analyse gezeigt. Dann haben wir gesagt: man kann tatsächlich in den heftigsten Negationen des Bewußtseins — wie beispielsweise Bruch mit der Vergangenheit und im Betreten der Zukunft im Aufstand — immer eine implizite Bejahung auffinden. Müssen wir noch weitergehen? Kann man die notwendige Unterordnung von Verneinung unter Bejahung beweisen? Mit anderen Worten: Kommt der Bejahung der Wert des Fundamentalens zu?

5. DIE »UR«-BEJAHUNG

Es ist also der u r s p r ü n g l i c h e Charakter der Bejahung, der hier im Spiel ist. Wenn dieser Weg so oft versperrt scheint, dann liegt das, glaube ich, daran, daß man von Anfang an eine zu enge und arme Idee von Sein hat, nämlich die Idee eines auf den Status der Dinghaftigkeit, des roh Gegebenen reduzierten Seins, aber auch eine zu enge Idee des W e s e n s , das man grob mit irgendeinem unwandelbaren, beziehungslosen Urbild identifiziert, so wie etwa die platonische Idee von den »Ideenfreunden« interpretiert wird, die *Plato* im *Sophistes* bekämpft hat.

Müssen wir nicht genau umgekehrt verfahren? Statt uns von vornherein in u n s e r e Idee vom Sein zu verschließen und statt sie auf ein An-sich zu beschränken, das auf der Vorbildlichkeit für die Dinge aufgebaut ist, wollen wir uns lieber fragen, was das S e i n sein muß, damit es der Leugnung, dem Zweifel und dem Aufstand, der Frage und dem Streit innewohnen kann.

Die Meditation über das Negative soll nicht in einer Philosophie des Nichts enden, sondern unsere Idee von Sein soll über eine Phänomenologie des Dinges oder eine Wesensmetaphysik hinaus zu jenem Akt des Existierens führen, von dem man in jedem Fall sagen kann, daß er ohne Essenz ist, oder daß sein ganzes Wesen eben im Existieren liegt. Ist diese Aussage aber eine notwendige, bejahende Aussage?

Die Philosophie ist bei den *Vorsokratikern* durch jene ungeheueren

Entdeckung geboren worden, daß »Denken« Denken von Sein ist, und daß Denken des Seins Denken der ἀρχή ist im doppelten Sinne von Beginn und Grund all dessen, was wir setzen und aufheben können, was wir glauben und in Zweifel ziehen können. *Anaximander* hat es, wenn man den Doxographen Glauben schenken darf, als erster gesehen: »Alles ist«, sagt *Aristoteles*, der hier eine Auswahl vorsokratischer Texte zur Hand zu haben scheint, »alles ist entweder ›Anfang‹ oder stammt aus dem ›Anfang‹; von dem Unendlichen aber gibt es keinen Anfang. Denn dann gäbe es auch ein Ende von ihm.« Und weiter: »Es gibt keinen Anfang von diesem, sondern es scheint vielmehr dieses der Uranfang aller anderen Dinge zu sein und alles zu umfassen und alles zu lenken« (*Aristoteles* Physik III 4, 203 b, 6 ff.; Diels, Vorsokratiker, Frgmt. A 9 und A 15).

Der »cantus firmus« des Seins und des Seinsdenkens ist seit den *Griechen* und bis auf unsere Tage nicht verstummt, weil er fundamentaler ist als alle schulmäßige Verschiedenheit. Es ist z. B. unwichtig, daß *Parmenides* das »(es) ist«, das die Göttin ihm am Ende seiner Reise jenseits der Pforten von Tag und Nacht entdeckt, für einen physischen Bereich gehalten hat. Unerheblich ist auch, daß *Plato* unter dem Guten das verstanden hat, was den Ideen ihre Erkennbarkeit und ihre Existenz gibt, und daß *Aristoteles* seinerseits es »das Sein als Sein« genannt hat. Alle haben sie zumindest den Menschen an Hand jenes Aktes definiert, den sie νοεῖν oder φρονεῖν nennen — denken, nachdenken. Für sie begründet die bejahende Seins-Aussage die menschliche Existenz. Die bejahende Seins-Aussage setzt dem ein Ende, was *Parmenides* »das Irren« nannte, d. h. die über jeden einzelnen Irrtum hinausreichende Bedingung des Irrrens.

Aber, wird man sagen können, kann ich nicht immer noch weiter fragen und die Frage nach dem Ursprung des Ursprungs stellen? Bezeugt nicht allein diese Frage, daß der Mensch jenes »Fragen ohne Ende« ist, das imstande ist, selbst die Setzung eines Seinsprinzips in Zweifel zu ziehen und zu vernichten? *Plotin* hat um diesen Wahnwitz gewußt und ihm seinen falschen Glanz genommen: Was ist das Prinzip des Prinzips, fragen wir uns? Diese Frage ist keine Frage ohne Antwort, denn sie ist überhaupt keine Frage. Der Begriff des Ersten ist Auslöschung jeglicher Frage nach dem Ursprung des Ersten. Im 8. Abschnitt der VI. *Enneade* über die Freiheit des Einen sagt er, wie acht Jahrhunderte vor ihm *Anaximander*: »Nach der Ursache

des Ersten fragen, das bedeutet, für es ein anderes Prinzip finden wollen. Nun hat aber das universale Prinzip kein Prinzip.« Und dann geht er dem Motiv dieses Fragens nach und findet es in einer Raumillusion, die das Sein gleichsam in einem Loch entstehen läßt, welches sie ausstopft. Und dieses Dazwischentreten von etwas Fremdem, das plötzlich mit seinem vorherigen Fehlen spielt, entzündet die eitle Frage nach seinem Ursprung (Enn. VI, 8, 11). Die Philosophie kündigt sich so als dasjenige Denken an, welches das Motiv der Aporie des Seins ausschließt.

Es sollte das unschätzbare Verdienst *Kants* werden, die Bestätigung zu erbringen, daß Denken gleich Denken des Unbedingten ist, weil dieses die »Grenze«³ alles Denkens vom Gegenstand her ist, d. h. alles phänomenalen Denkens, das nur von der Anmaßung der Sinne her bestimmt wird. Damit hat *Kant Anaximanders* Intuition wieder aufgenommen: das Sein ist ursprünglich dialektisch, ist bestimmend und bestimmt. Und gerade durch diese seine dialektische Struktur löscht es jede Frage nach seinem Ursprung aus und begründet zugleich die Möglichkeit des Fragens nach allem anderen.

Unter solchen Umständen aber können wir unseren ganzen Weg von dem ihn begründenden und abschließenden Akte her betrachten. Meines Erachtens kann eine *Seinsphilosophie* — und sie allein — nur dann den Pakt der menschlichen Wirklichkeit mit der Negativität zugleich rechtfertigen und begrenzen, wenn sie nicht in eine Essenzmetaphysik abgeleitet und erst recht nicht in eine Gegenstandsphänomenologie.

Auf der einen Seite muß *Urbejahung* durch die Negativität hindurch wiedergewonnen werden, denn meine Leibhaftigkeit spielt immer in der Welt die Rolle eines Verschließenden, sie ist die Versuchung, den Grund zu verhüllen. Sie ist aber nur die Versuchung, nicht die Schuld. Der Sinn der Leibhaftigkeit bleibt doppeldeutig: einerseits öffnet mich mein Leib der Welt, der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit. Zu gleicher Zeit aber verführt er mich dazu, mich durch mein Da-sein, durch mein Sein in der Welt zu definieren. Eben das, was mich dem Gegebenen öffnet, verhüllt mir das Denken des Ursprungs. Das ist es, was *Kant* die »Anmaßung«³ der Sinnlichkeit nannte. Die ursprüngliche Bejahung ist somit durch mein aktuelles Verschulden gründlich verlorengegangen. Deshalb ist die Verneinung

³ Vom Verf. selbst in Deutsch wiedergegeben. Anm. d. Herausgebers.

der bevorzugte Weg zurück zum Grund. Und deswegen ist diese ganze verästelte Wegbahnung notwendig gewesen. Sie führte zur Entdeckung der Transzendenz des Menschen im Überschritt von Gesichtspunkt und Negativität in die Transzendenz, dann zur Auffindung einer doppelten Negation in dieser Negation, der sekundären Verneinung des Gesichtspunktes als der primären Verneinung, und schließlich zur Enthüllung der ursprünglichen Bejahung in dieser Verneinung der Verneinung.

Die gleiche wiedererobernde Reflexion aber, die eine Philosophie der Verneinung rechtfertigt, zeigt also auch ihre Grenzen auf: das Verhülltsein und Verlorengegangensein der Frage nach dem Sein bewirkt, daß ich mich dem Seienden durch die Nichtung entreißen muß, aber auch, daß ich dieses Negativsein des Menschen ohne seine Gründung im Sein sehen kann. Eine verstümmelte Philosophie bleibt immer möglich. Diese verstümmelte Philosophie ist die Philosophie des Nichts. Aber sie ist nur die Philosophie des Übergangs vom Seienden zum Sein. Alle Ausdrücke der Philosophie Sartres — Entreißen (arrachement), Ablösung (décollement), Loslösung (désengluement), nichtender Rückstoß (recul néantisant) — zeugen in genialer Weise von dieser Philosophie des Übergangs. Die Nichtung ist die Schattenseite eines umfassenderen Aktes, dessen Lichtseite nicht enthüllt worden ist. Und deswegen kann es zu Ausdrücken kommen wie: sein eigenes Nichts zu sein, ist letztlich Entblößung von allem Sinn. Plotin spricht scheinbar dieselbe Sprache oder »Nichtung«, wenn er den von der Faszination seines Körpers behexten Geist beschreibt, und wenn er den Weg zu dem Einen hin in die heroische Formel bringt: ἀφελε πάντα, unterdrücke alles. Aber in diesen Worten klingt ein ganz anderer Ton, denn sie stehen inmitten einer umfassenden Bewegung des Bejahens (Enn. VI, 8, 21).

Zweifellos ist es das Verdienst der Philosophien der Negativität seit Hegel, uns wieder auf den Weg einer Philosophie des Seins gebracht zu haben, die sich vom Gegenstand und vom Wesen trennt. Alle klassische Philosophie ist in verschiedenem Ausmaß Philosophie der Form gewesen, ob nun Form als Idee oder als Substanz und Quidditas. Die Funktion der Verneinung ist es, die Philosophie des Seins schwierigzumachen, so wie Plato es als erster im Sophistes erkannt hat: »Das Sein und das Nicht-sein machen uns gleichermaßen zu schaffen«. Unter dem Druck des Negativen, der Erfahrung

»en négatif« müssen wir einen Seinsbegriff zurückerobern, der Akt und nicht Form ist, lebendige Bejahung, Kraft zu existieren und existieren zu machen.

Geben wir ein letztes Mal *Plato* das Wort. Aus dem Munde des Fremden im *Sophistes* sagt er: »Aber wie, beim Zeus! Sollen wir uns leichtlich überreden lassen, daß in der Tat Bewegung und Leben und Seele und Vernunft dem wahrhaft Seienden gar nicht eigne? Daß es weder lebe noch denke, sondern der hehren und heiligen Vernunft entbehrend unbeweglich stehe? — *Theaitet*: Eine arge Behauptung, o Fremdling, würden wir da einräumen!«

(Übersetzung: *Schleiermacher*)