

Hegel und Sartre

Diese Arbeit bezieht sich auf das folgende Werk:

Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009

Hegel

Statistik: 67 Treffer

Seite:

64,65,66,67,68,69,71,73,74,75,85,101,149,156,167,169,184,232,295,345,424,429,430,432,433,434,436,437,438,439,440,441,442,443,444,456,488,507,648,758,929,971,992,1065

1. Zitat,

Seite 64

Das reine Sein und das reine Nicht-sein wären zwei Abstraktionen, deren bloße Vereinigung die Basis konkreter Realitäten wäre. Das ist gewiß der Gesichtspunkt Hegels. In seiner *Logik* untersucht er ja die Beziehungen zwischen Sein und Nicht-sein, und er nennt diese Logik „das System der *reinen* Denkbestimmungen.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg,2009, Seite 64)

Kommentar:

Sartre und Hegel stimmen darin überein, dass die Ontologie die Basis der Philosophie ist. Deshalb ist der Begriff des Seins der Grundbegriff sowohl bei Hegel als auch bei Sartre. Sie stehen damit in Opposition zu Kant, der glaubte, mittels einer bloßen Erkenntnistheorie (Kritik der reinen Vernunft) entscheidende Fortschritte erzielen zu können.

Darüber hinaus gibt es einige formale Ähnlichkeiten bei den Begriffsbildungen der beiden Philosophen. So gebraucht Sartre zum Beispiel die Ausdrücke „An-sich-sein“, „Für-sich-sein“, „An-und-für-sich-sein“ sowie „unglückliches Bewusstsein“, die alle aus der Philosophie Hegels entlehnt sind. Trotz dieser Affinitäten dürfen die entscheidenden Unterschiede zwischen dem Denken Hegels und dem Sartres nicht übersehen werden.

Ein wichtiger Unterschied liegt in dem jeweiligen Begriff des Seins. Hegel und Sartre benutzen ganz andere Seinsbegriffe, so dass als Konsequenz daraus ihre gesamte Philosophie anders zu bewerten ist.

Für Hegel ist das „Sein“ zunächst der einfachste, undifferenzierteste und unbestimmteste Begriff überhaupt. Er ist damit dasselbe wie das Nicht-Sein. Beide Begriffe - dialektisch vermittelt - ergeben den Begriff des Werdens. Auf diese Weise entfaltet sich in der Folge der gesamte Kategorienapparat des Seins, das sich am Ende als ein sich selbst verstehender Geist entpuppt. Das Sein erweist sich also mittels des Prozesses der Selbstentfaltung als die *Totalität des Ganzen*, als Einheit in der Verschiedenheit, als Einheit von Subjekt und Objekt, als Einheit von Geist und Natur. Aus dem einfachsten aller Begriffe wird somit der komplexeste und umfassendste aller Begriffe.

Entscheidend für die Kritik Sartres an Hegel ist die Identifizierung von Sein und Nicht-Sein bei diesem. Der Begriff des Nichts ergibt sich für Hegel *dialektisch* aus dem Begriff des Seins und beide Konzepte erweisen sich schließlich als identisch. Oder genauer gesagt: es handelt sich dabei um eine Identität in der Verschiedenheit.

Hegel schreibt über das anfängliche Verhältnis von Sein und Nicht-Sein folgendes:

„Sein, reines Sein - ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen...Das Sein, das unbestimmt Unmittelbare ist in der Tat **Nichts** und nicht mehr noch weniger als **Nichts**.“

(Hegel, Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832), Meiner, Hamburg, 1990, Seite 71)

Sartre nennt diese Theorie die „dialektische Auffassung des Nichts“. Er ist ein strikter Gegner dieser Art von Ontologie. Damit zeigt sich Sartre - zumindest was diesen Aspekt betrifft - als ein Anti-Hegelianer. Er schreibt:

„Wenn Hegel schreibt, dass das „*Sein und Nichts* ...nichts als diese leeren Abstraktionen sind und jede von beiden so leer ist als die andere“, vergißt er, dass das Leere leer *von* etwas ist. Doch das Sein ist leer *von* jeder Bestimmung außer der Identität mit sich selbst; aber das Nicht-Sein ist leer *von Sein*. Kurz, was man hier gegen Hegel in Erinnerung bringen muss, ist, dass das Sein *ist* und dass das Nichts *nicht ist*.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg, 2009, Seite 69)

Sartre wirft Hegel demnach Ungenauigkeit in der Gedankenführung vor. Hegel sagt, Sein und Nichts seien gleichermaßen leere Begriffe, also seien sie trotz ihrer anfänglichen definitorischen Unterschiedenheit genau betrachtet dasselbe. Sartre argumentiert folgendermaßen dagegen: Das Sein ist leer von jeder Bestimmung *außer einer einzigen Bestimmung: der Identität*. Damit ist der Seinsbegriff nicht ein vollständig leerer Begriff. Es

gibt ein Prinzip des Seins: die Identität. Demnach sind auch Aussagen über das Sein möglich. Zum Beispiel: Das Sein ist. Oder: Das Sein ist mit sich selbst identisch. Das Nichts ist ebenso ein leerer Begriff wie das Sein. Aber es ist im Gegensatz zum Sein *leer von Sein*. Daraus folgt insbesondere, dass das Nichts *nicht* dasselbe ist wie das Sein, womit ein wichtiger Unterschied zur Ontologie Hegels festgestellt wird. *Sein und Nichts* sind zwei grundsätzlich verschiedene Kategorien. Sie stehen nicht in einem dialektischen Verhältnis zueinander - wie bei Hegel. Mit anderen Worten: Die gesamte Ontologie muss im Sinne Sartres neu aufgerollt werden.

Es ist sicherlich erhellend, diesen Streit zwischen Sartre und Hegel philosophiegeschichtlich zu beleuchten. Der griechische Philosoph Parmenides war einer der ersten Denker, die Sein und Nicht-Sein systematisch untersuchten. Er plädierte dafür, Sein und Nicht-Sein streng zu trennen und auf keinen Fall miteinander zu vermischen. Nur das Sein ergibt den Weg zur Wahrheit, das Nicht-Sein aber sollte vermieden werden. Parmenides machte sich lustig über Menschen, die Sein und Nicht-Sein mal für dasselbe halten und dann wieder nicht für dasselbe halten. Er nannte sie „Doppelköpfe“:

„ Es ist nötig, zu sagen und zu erkennen, dass es Seiendes ist; denn es ist so, dass es ist. Dass andererseits nichts ist, ist nicht der Fall. Das fordere ich dich auf, dir zu Herzen zu nehmen. Denn von diesem ersten Weg der Untersuchung halte ich dich zurück und dann außerdem von dem Weg, den bekanntlich die nichts wissenden Menschen sich bilden, die Doppelköpfigen. Denn Hilflosigkeit lenkt in ihrer Brust den umherirrenden Verstand; und sie treiben dahin, taub zugleich und blind, ständig in verwirrtes Staunen versetzt, entscheidungsunfähige Horden, denen das Sein und Nichtsein als dasselbe und auch wieder nicht als dasselbe gilt und für die es bei allem einen in die Gegenrichtung umschlagenden Weg gibt.

(Parmenides, Kirk, Raven, Schofield, Die Vorsokratischen Philosophen, Metzler, 1994, Seite, 272)

Parmenides würde Hegel also einen „Doppelköpfigen“ nennen, denn dieser hält Sein und Nichtsein einmal für dasselbe und dann wieder nicht für dasselbe. Umgekehrt wird Hegel nicht müde, Parmenides für dessen philosophische Starrheit zu kritisieren. Hegel schreibt:

„Den einfachen Gedanken des reinen Seins haben die Eleaten zuerst, vorzüglich Parmenides als das Absolute und als einzige Wahrheit...ausgesprochen: nur das Sein ist, und das Nichts ist gar nicht...Der tief sinnige Heraklit hob gegen jene einfache und einseitige Abstraktion den höheren totalen Begriff des Werdens hervor und sagte: Das Sein ist sowenig als das Nichts, oder auch: Alles fließt, das heißt, Alles ist Werden.“

(Hegel, Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832), Meiner, 1990, Seite 73)

Es gibt keinen Zweifel, dass Hegel in dem Streit zwischen Parmenides und Heraklit auf der Seite Heraklits steht. Der Seinsbegriff des Parmenides ist für ihn zu einfach und einseitig. Man kann diesen Seinsbegriff höchstens als anfängliche reine Denkbestimmung gelten lassen, um ihn dann aber als insuffizient zu erweisen und zu weiteren Bestimmungen voranzutreiben.

Im Gegensatz dazu besteht Sartre auf dem Seinsbegriff des Parmenides: **Das Sein ist. Das Nicht-Sein ist nicht.** Damit sind Sein und Nicht-Sein streng getrennt und es gibt - zumindest auf dieser Ebene - keine Möglichkeit, diese Begriffe zu vermitteln. Sartre lehnt demnach die Möglichkeit ab, den Seinsbegriff des Parmenides dialektisch fortzuentwickeln. Er ist damit ein Gegner der Dialektik Hegels. Wenn man in Bezug auf Sartre von einer „Dialektik“ sprechen möchte, dann sollte man sich immer bewusst sein, dass es sich dabei *nicht* um die Dialektik Hegels handeln kann, sondern um eine andere Art von Dialektik.

Hegel hat allerdings das Problem des Seinsbegriffes bei Parmenides richtig erkannt. Wie soll man von diesem abstrakten und hermetisch abgeschlossenen Begriff zur Buntheit der menschlichen Sinnenwelt übergehen? Dieses Problem bleibt im Rahmen der Äußerungen des Parmenides ungeklärt. Auffällig ist, dass das Lehrgedicht des Parmenides in zwei Teile zerfällt. Der erste Teil beschäftigt sich mit dem Sein und der Wahrheit, der zweite Teil mit den Meinungen der Sterblichen. Entscheidend ist nun bei Parmenides, dass es keinen *logischen Übergang* vom ersten Teil zum zweiten Teil gibt. Die beiden Teile sind also nicht dialektisch vermittelbar; sie sind in gewisser Weise getrennt. Diese Trennung äußert sich darin, dass bei der Konzeptualisierung der Sinnenwelt immer ein gewisses Maß an Willkür bleibt und es ist diese Willkür der Begriffsbildungen, die die Meinungen der Sterblichen von der ewigen Wahrheit separieren. Hier liegt also der Unterschied zwischen Hegel und Parmenides. Während Hegel glaubt, dass der Seinsbegriff und die Buntheit der Sinnenwelt logisch - dialektisch vermittelbar sind - das Wahre ist das Ganze! - , besteht Parmenides darauf, dass die bunte Sinnenwelt durch einen logischen Hiatus vom wahren Sein getrennt ist. Insofern ist die bunte Sinnenwelt für Parmenides eine *Illusion*, während sie für Hegel *Ausdruck des Seins* ist. Im Unterschied zu Hegel ist für Parmenides die Wahrheit auf den Bereich des reinen Seins beschränkt, während für die Sinnenwelt nur noch die *Meinungen* der Sterblichen bleiben.

Wo steht nun Sartre in diesem Geflecht der verschiedenen Positionen? Klar ist, dass Sartre hinsichtlich des Verhältnisses von Sein und Nicht-Sein den Parmenides unterstützt und sich damit konsequenterweise gegen die Hegelsche Dialektik stellt. Andererseits ist Sartre nicht bereit, die menschliche Sinnenwelt eine bloße Illusion zu nennen. Im Gegenteil: für ihn taucht die „Wahrheit“ erst im Rahmen der menschlichen Realität auf und sie kann keineswegs mit dem reinen Sein verbunden werden. Sartre verfolgt konsequent die Strategie, dass von dem Sein nur gesagt werden kann, dass es ist. Darüber hinausgehende Aussagen, wie „das Sein ist die Wahrheit“, sind für Sartre unzulässig. So gibt es also doch

große Differenzen zwischen dem Seinsbegriff bei Parmenides und dem Seinsbegriff bei Sartre.

Man kann sogar sagen, dass hinsichtlich des Wahrheitsbegriffes Sartre dem Hegel näher steht als dem Parmenides. Denn die Wahrheit entfaltet sich sowohl für Hegel als auch für Sartre im Bereich der Sinnenwelt. Damit sind die Gemeinsamkeiten allerdings auch schon erschöpft. Denn für Hegel ist diese Sinnenwelt ein Vehikel der Selbstentfaltung des Seins, so das dieses einem Organismus gleicht, dessen Leben von den logisch-dialektischen Gesetzen geleitet wird. Für Sartre dagegen gibt es eine Kluft zwischen dem Sein und der Sinnenwelt. Es gibt keine dialektischen Gesetze, welche den Übergang vom Sein zur Sinnenwelt leiten. Es ist deswegen bei Sartre kein sich selbst entfaltender Organismus. Allerdings ist für Sartre die Sinnenwelt von einer tiefen Solidarität zum An-sich- sein geprägt, so dass bei ihm auch nicht von einer radikalen Trennung zwischen dem Sein und der Sinnenwelt gesprochen werden kann. Vielmehr ist es richtiger, bei der Sinnenwelt von einem *Mangel an Sein* zu sprechen. Dieser Mangel an Sein drückt beides aus: sowohl die tiefe Solidarität mit dem Sein als auch die Kluft zwischen diesem und der Sinnenwelt. Sartre benutzt auch die Formulierung „Dekompression des Seins“, um das Verhältnis von Sinnenwelt und Sein auszudrücken.

2.Zitat

Seite 71

Es ist wahr, dass man die Komplementarität von Sein und Nichts auch anders auffassen kann. Man kann in beiden zwei gleichermaßen notwendige Komponenten des Realen sehen, aber ohne dass dabei das Sein zum Nichts „sich macht“ wie bei Hegel, oder ohne dass man, wie wir es versuchten, auf der Nachherigkeit des Nichts besteht:

Kommentar:

Für Sartre gibt es verschiedene Möglichkeiten, das Verhältnis von Sein und Nichts zu bestimmen. Bei Hegel sind Sein und Nichts im Grunde dasselbe. Sartre hingegen besteht auf der Vorrangigkeit des Seins und auf der Nachherigkeit des Nichts. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, Sein und Nichts als voneinander verschieden, aber dennoch als gleichrangig zu betrachten. Diese Auffassung vertritt Heidegger. Sartre nennt sie auch „die phänomenologische Auffassung des Nichts“.

Heidegger gemäß muss der Seinsbegriff zunächst auf die konkrete menschliche Realität bezogen werden. Heidegger nennt diese menschliche Realität ein „In-der-Welt-sein“. Inwiefern ist nun der Seinsbegriff wichtig für dieses „In-der-Welt-sein“ des Menschen? Für Heidegger hat jeder einzelne Mensch ein bestimmtes unterschwelliges Seinsverständnis, das seiner Welt-und Selbstinterpretation zugrundeliegt. Zum Beispiel kann er das Sein als eine Schöpfung Gottes betrachten. Oder - eine andere Möglichkeit - er kann das Sein als

kontingent und sinnlos ansehen. Entsprechend werden Welt-undSelbstinterpretation dieses Menschen verschieden ausfallen. Dieser Seinsbegriff bei Heidegger ist selbstverständlich alles andere als leer und er kann auch keinesfalls - wie bei Hegel - mit dem Begriff des Nichts identifiziert werden. Das „Verstehen des Seins“, das heißt die Antwort auf die Frage nach dem „Sinn von Sein“ , ist bei Heidegger für die Psychologie des Menschen sehr bedeutsam.

Ebenso wie das Sein ist auch das Nichts bei Heidegger zunächst kein leerer Begriff, sondern ein wichtiger Aspekt des „In-der-Welt-seins“. Es gibt - so Sartre - „zahlreiche Haltungen des „Daseins“, die ein „Verstehen“ des Nichts implizieren.“ (Seite 70) Sartre nennt ausdrücklich Hass, Abwehr und Bedauern. Es gibt sogar eine Befindlichkeit des Menschen, die nach Heidegger - im Anschluss an Kierkegaard - direkt auf das Nichts zielt: *die Angst*. Heidegger schreibt dazu:

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

(Heidegger, Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen, 1986, Seite 187)

Man fragt also nach dem Sinn des Ganzen - beziehungsweise nach dem „Sinn des Seins“ - und findet - **Nichts**.

Sartre betont, dass bei Heidegger das Nichts ein Korrelat der Transzendenz ist. Unter „Transzendenz“ versteht Heidegger die Fähigkeit des Menschen, das gegebene Seiende zu übersteigen, zu transzendieren. Die Zuhandenheit des Zeugs zum Beispiel bildet einen Verweisungskomplex, der zuletzt auf die Welt als Ganzheit zielt. Ist die Welt als Ganzes einmal vom Menschen in den Blick genommen worden, dann muss dieser einen Gesichtspunkt einnehmen, der nicht von dieser Welt ist: dieser Gesichtspunkt ist das Nichts. Der Mensch ist damit bei Heidegger ein Wesen, das vom Seienden umringt ist, aber im Nichts aussteht. Somit ist für Heidegger - in den Augen Sartres - *das Nichts ein intentionales Korrelat der Transzendenz*. Die dem Menschen eigene Fähigkeit zur Transzendenz führt ihn dazu, die Welt als Ganzheit in den Blick zu nehmen und damit im Nichts aufzutauchen. Das angestrebte Ziel der Transzendenz ist demnach das Nichts.

Sartre kritisiert diese phänomenologische Auffassung des Nichts. Zunächst beanstandet er, dass Heidegger das Nichts wie etwas Gegebenes betrachtet; es ist bei Heidegger zwar jenseits des Seins, aber doch gegeben wie eine Hülle, die das Sein umringt. Demgegenüber betont Sartre die Bedeutung der Verneinung als eines ontologischen Aktes, der das Nichts auftauchen lässt. Das Nichts ist also nichts Gegebenes - wie bei Heidegger -, sondern taucht mit der menschlichen Realität auf, und zwar auf der Grundlage eines ontologischen Aktes, den Sartre „Negation“ nennt. Erst auf der Basis dieses ontologischen Aktes kann es so etwas wie Transzendenz geben. Die Negation und das damit auftauchende Nichts machen also erst

die Transzendenz möglich. Mit anderen Worten: das Nichts kann nicht das intentionale Korrelat der Transzendenz sein, sondern es ist die ontologische Grundlage der Transzendenz.

Sartre und Heidegger unterscheiden sich also in der Hierarchie ihrer jeweiligen Begrifflichkeit. Während für Sartre die Negation und das Nichts die ontologische Grundlage von Phänomenen wie der Transzendenz sind, sind für Heidegger Transzendenz und Nichts Aspekte eines phänomenalen Komplexes. Deswegen nennt Sartre diese Auffassung Heideggers „die phänomenologische Auffassung des Nichts“. An dieser Stelle zeigt sich deutlich, dass es sich bei Sartres Philosophie nicht um eine Phänomenologie, sondern um eine „phänomenologische Ontologie“ handelt, das heißt, um eine Phänomenologie, die ontologisch begründet sein soll.

Sartre bringt damit einen alten Begriff wieder ins Spiel, der bei Hegel eine große Bedeutung hat, und der bei Heidegger marginalisiert zu werden droht. Das ist der Begriff der „Negation“. Sartre und Hegel stimmen demnach darin überein, dass man die Bewegung des Geistes, also auch die menschliche Fähigkeit zur Transzendenz, nur verstehen kann, wenn man den Akt der Negation ins Spiel bringt. Andernfalls taucht die Transzendenz wie ein „deus ex machina“ auf. Die Transzendenz kann dann zwar phänomenologisch beschrieben, aber nicht ontologisch begründet werden. Sartre schreibt dazu:

„Insofern hat Hegel gegen Heidegger recht, wenn er erklärt, dass der Geist das Negative ist.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg, 2009, Seite 74)

In der Tat ist der Akt der Negation für die Philosophie Hegels grundlegend. Die Negation entspricht der Bewegung des Geistes und über die Negation der Negation kommt es bei Hegel zur Bestimmtheit des Seienden. Dieser Zusammenhang von Negation und Bestimmtheit ist bei Hegel im Sinne des „Omnis determinatio est negatio“ zu verstehen, ein Satz, den Hegel gebraucht, um das Denken Spinozas zu charakterisieren. Er hält diesen Satz für außerordentlich wichtig und es ist sicher nicht falsch, in diesem Satz die Grundlage der Philosophie Hegel zu sehen. Hier ein Zitat aus dem Werk Hegels über den Zusammenhang von Negation und Bestimmtheit:

„ Das von der Bestimmtheit als unterschieden festgehaltene Sein, das Ansichsein, wäre nur die leere Abstraktion des Seins. Im Dasein ist die Bestimmtheit eins mit dem Sein, welche zugleich als Negation gesetzt, *Grenze, Schranke* ist. Daher ist das Anderssein nicht ein Gleichgültiges außer ihm, sondern sein eigenes Moment. *Etwas* ist durch seine Qualität erstlich *endlich* und zweitens *veränderlich*, so dass die Endlichkeit und Veränderlichkeit seinem Sein angehört.“

(Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, suhrkamp taschenbuch, wissenschaft, 1986, Seite 197, § 92)

Damit ein Etwas als etwas Bestimmtes erscheinen kann, muss für dieses Etwas eine Grenze, eine Schranke gesetzt sein, die das Etwas von dem anderen Etwas unterscheidet. Das Setzen

einer Grenze hat aber die Negation zur Voraussetzung, so dass die Negation die Grundlage der Bestimmtheit ist. Weiterhin erweist sich in diesem Verfahren die Negation als eine dialektische Negation, weil das Andere des Etwas über die Grenze mit diesem Etwas dialektisch -logisch verbunden ist. Oder mit anderen Worten: weil beide Etwas nur unselbständige Momente einer umfassenden Synthese sind.

Damit zusammenhängend ist ein weiterer Kritikpunkt Sartres am Begriff des Nichts bei Heidegger. In den Augen Sartres übertreibt Heidegger den Aspekt der Ganzheit und vernachlässigt die alltäglichen kleinen Negationen. Sartre schreibt dazu:

„Ich sage, „Pierre ist nicht da“, „Ich habe kein Geld mehr“ usw. Muß man wirklich die Welt auf das Nichts hin überschreiten und dann bis zum Sein zurückkehren, um solche alltäglichen Urteile zu begründen?...Es gibt eine unendliche Zahl von Realitäten, die nicht nur Urteilsgegenstände sind, sondern vom menschlichen Sein erfahren, bekämpft, gefürchtet usw. werden und die in ihrer inneren Struktur von der Negation bewohnt sind als einer notwendigen Bedingung ihrer Existenz. Wir werden sie Negativitäten nennt. Kant hat ihre Bedeutung geahnt, als er von *limitativen*... Urteilen sprach...Es wird jedenfalls unmöglich, diese Negationen in ein weltjenseitiges Nichts zu verweisen, denn sie sind im Sein verstreut, vom Sein getragen und Bedingungen der Realität.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg, 2009, Seite 75,78)

Diese Kritik Sartres an Heidegger würde Hegel sicherlich unterschreiben.

Sartre gebraucht das Bild eines Wurmes, um den Unterschied seiner Auffassung von der Heideggers zu verdeutlichen. Er schreibt:

„Das Nichts kann sich nur auf einen Grund von Sein richten; wenn Nichts gegeben sein kann, so weder vor noch nach dem Sein, noch in allgemeiner Weise außerhalb des Seins, sondern nur innerhalb des Seins selbst, in seinem Kern, wie ein Wurm.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg, 2009, Seite 79)

Wenn man sich das Sein wie einen Apfel vorstellt, dann wäre bei Heidegger das Nichts wie die den Apfel umgebende Lufthülle. Bei Sartre dagegen wäre das Nichts wie ein Wurm im Apfel, der diesen Apfel durchlöchert. Das Nichts durchlöchert das Sein, so wie der Wurm den Apfel aushöhlt. Sartre spricht auch von der „Dekompression des Seins“, um diesen Prozess zu veranschaulichen.

Trotz dieser diesbezüglichen Affinität zwischen Sartre und Hegel sollte man die Differenzen nicht übersehen. Eine Differenz wurde bereits erläutert: Der Anfang der Philosophie ist das „In-der-Welt-sein“ des Menschen und nicht eine scholastische Begriffsakrobatik, wie sie Hegel in seiner Logik durchführt. In diesem Punkt ist Sartre - wie bereits geschildert - ganz bei Heidegger. Eine weitere Differenz zeigt sich in dem folgenden Zitat:

„...zu Hegel muss man sagen:“Es genügt nicht, den Geist als die Vermittlung und das Negative zu setzen, man muss die Negativität als Struktur des Seins des Geistes zeigen. Was muss der Geist sein, damit er sich als negativ konstituieren kann?““

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg, 2009, Seite 74)

Sartre kritisiert Hegel demnach, weil dieser zwar den Geist als das Negative bestimmt, aber nicht darlegt, *warum* der Geist das Negative ist. Hegel zeigt nicht - so ist jedenfalls die Sichtweise Sartres - , „was der Geist sein muss, damit er sich als negativ konstituieren kann“. Die Negativität des Geistes ist bei Hegel also nicht hinreichend begründet, so jedenfalls Sartre.

Man sieht, dass das Verhältnis Sartres zu Hegel und Heidegger in seinem Werk „Das Sein und das Nichts“ nicht einfach zu bestimmen ist. Er findet bei beiden Aspekte, denen er zustimmen kann, es gibt aber auch bei beiden Aspekte, die er kritisiert. Diese doppelte Kritik ist zum Beispiel prägnant in dem folgenden Satz ausgedrückt:

„Aber was ist dieses Überschreiten, wenn nicht ganz einfach die Hegelsche Vermittlung - und haben wir nicht schon vergeblich von Hegel den nichtenden Grund der Vermittlung verlangt.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg, 2009, Seite 75)

Das „Überschreiten“ ist ein Zentralkonzept in der Philosophie Heideggers. Sartre verweist darauf, dass dieser Begriff ein Erbe des Begriffs der „Vermittlung“ bei Hegel ist. Damit erbt Heidegger aber auch die Kritik Sartres an diesem Begriff der Vermittlung. Für Sartre fehlt - wie bereits gesagt - bei Hegel der „*nichtende Grund der Vermittlung*“. Konsequenterweise fehlt dann auch bei Heidegger *der nichtende Grund der Transzendenz*.

3. Zitat

Seite 85

Insofern behauptet auch Hegel die Freiheit des Geistes, insofern der Geist die Vermittlung, das heißt das Negative ist:

Kommentar:

Wie das obige Zitat zeigt, sieht Sartre im Rahmen der Philosophie Hegels einen engen Zusammenhang zwischen der Freiheit des Geistes, der Vermittlung und der Negation. In der Tat ist für Hegel die Weltgeschichte ein Prozess, in der der Geist sich seiner selbst als Freiheit bewusst wird. Dieser Prozess zeigt verschiedene Stufen des Freiheitsbewusstseins, zum Beispiel den Stoizismus. Hegel definiert den Stoizismus folgendermaßen:

„Die Freiheit des Selbstbewusstseins hat bekanntlich, indem sie als ihrer bewusste Erscheinung in der Geschichte des Geistes aufgetreten ist, *Stoizismus* geheißen. Sein Prinzip ist, dass das Bewusstsein denkendes Wesen, und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat, oder wahr und gut für es ist, als das Bewusstsein sich darin als denkendes Wesen verhält.“

(Hegel, Phänomenologie des Geistes, Reclam, 1987, Seite 151)

Indem das Denken in Begriffen bei sich selbst bleibt und indem dieses Denken sich selbst für wesentlich, das Andere aber für unwesentlich erklärt, denkt der Stoiker sich selbst als frei. Die Grundlage dieser Freiheit ist die Negation der Wesentlichkeit der äußeren Welt, der Rückzug auf sich selbst. Die reale Welt, gekennzeichnet durch Herrschaft und Knechtschaft, wird für irrelevant erklärt. Der Stoiker - ob Herr oder Knecht ist gleichgültig - ist frei, weil sein Denken frei ist. Aber diese Art der Freiheit ist abstrakt und einseitig. Sie drängt deswegen über sich hinaus, sie verlangt ihre eigene Aufhebung. Hegel schreibt:

„Die Freiheit im Gedanken hat nur den *reinen Gedanken* zu ihrer Wahrheit, die ohne die Erfüllung des Lebens ist;...Aber diese Sichselbstgleichheit des Denkens ist nur wieder die reine Form, in welcher sich nichts bestimmt; die allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bei welchen er stehen bleiben muss, sind daher wohl im allgemeinen erhebend, aber weil sie in der Tat zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen sie bald an, Langeweile zu machen.“

(Hegel, Phänomenologie des Geistes, Reclam, 1987, Seite 152/153)

Die Freiheit des Stoizismus gerät infolge ihrer Einseitigkeit in einen Widerspruch zur Buntheit des Lebens. Dieser Widerspruch wird vom Stoiker allerdings noch nicht realisiert. Mit den Worten Hegels: Er ist dieser Widerspruch nur an-sich, aber nicht für-sich. Die Verwirklichung des Widerspruchs des unendlichen Selbstbewusstseins des Stoikers zur Endlichkeit der Bestimmungen der realen Welt geschieht im Skeptizismus, der gewissermaßen die Realisierung des Stoizismus ist. Während im Stoizismus das positive Freiheitsbewusstsein betont wird, wird im Skeptizismus die Belanglosigkeit der realen Welt hervorgehoben. Der Skeptiker zweifelt - ausgehend von der Überlegenheit seiner eigenen Rationalität - die endlichen Bestimmungen der realen Welt an, zum Beispiel die moralischen Werte seiner Zeit, und erklärt sie für belanglos und wertlos. So empfindet der Skeptiker sich hinsichtlich seines Selbstbewusstseins als omnipotent und die ihn umgebende reale Welt als minderwertig. Gleichzeitig aber erkennt er, dass er selbst ein Teil dieser irrelevanten Welt ist. Er erlebt sich also als gedoppelt: einerseits unendliche Freiheit, andererseits Teil einer belanglosen Welt. Der Skeptiker erlebt sich selbst als ein widersprüchliches Wesen. Das Erleben der eigenen Gegensätzlichkeit führt dann zum unglücklichen Bewusstsein, das wiederum im Sinne der Hegelschen Dialektik zu seiner eigenen Aufhebung drängt. Das Ziel des ganzen Prozesses ist im Sinne Hegels die Freiheit des Absoluten Geistes.

Diese historischen Beispiele zeigen sehr gut den Zusammenhang von Freiheit, Negation, Vermittlung und Aufhebung im Rahmen der Philosophie Hegels. Sartre bewertet die

Schilderung dieses dialektisch-historischen Prozesses bei Hegel nicht, jedenfalls nicht in „Das Sein und das Nichts“. Es ist aber deutlich, dass er im Prinzip die Bedeutung der Begriffe „Freiheit“, „Negation“, „Vermittlung“ und „Aufhebung“ für die Erhellung der menschlichen Realität anerkennt. Sartre kritisiert Hegel aber dahingehend, dass dieser den „nichtenden Grund“ der Negation nicht untersucht beziehungsweise diesen nichtenden Grund nicht korrekt benennt. Sartres „Das Sein und das Nichts“ ist unter anderem der Versuch, diesen „nichtenden Grund“ der Negation zu erforschen.

Sartre sieht den „nichtenden Grund“ der Negation im Menschen. Für ihn ist außerhalb des Menschen nur die Fülle des Seins, von dem im Sinne des Parmenides eigentlich nur gesagt werden kann, dass es ist. Das Auftauchen des Menschen in der Welt ist für Sartre ein fundamentales ontologisches Ereignis, das er „Dekompression des Seins“ nennt. Diese Dekompression des Seins lässt das An-sich-sein unberührt. Es bleibt, was es ist. Und dennoch ist alles verändert: Das Sein ist mit dem Menschen „genichtet“. Mit anderen Worten: es ist vom Nichts durchzogen, es ist von Negativitäten durchlöchert. Das Auftauchen des Menschen in der Welt ist gleichursprünglich also eine Nichtung des Seins. Diese Nichtung des Seins ist die „nichtende Grundlage“ der Negation.

Mit der Nichtung des Seins taucht das Nichts in der menschlichen Realität auf, das allerdings nun eine besondere Qualität hat: es ist ein Nichts, das „geseint“ wird. Das Sein wird genichtet und das Nichts wird geseint, so kann man knapp das Resultat dieses fundamentalen ontologischen Aktes benennen. Im Menschen verlieren „Sein“ und „Nichts“ also ihre fundamentale Unterschiedenheit, die sie im Rahmen der bloßen ontologischen Bestimmungen haben. Mit dem Menschen taucht ein ganz besonderes und erlesenes Wesen in der Welt auf, ein Wesen, in dem das Sein genichtet und in dem das Nichts geseint worden ist. Das Sein ist im Menschen vom Nichts durchlöchert und das Nichts hat im Menschen ein Sein. Es ist also ein Wesen, in dem Realität und Irrealität, Wirklichkeit und Unwirklichkeit, Richtigkeit und Falschheit nicht so ohne weiteres klar voneinander zu unterscheiden sind, obwohl diese Bestimmungen unterschieden werden müssen. Genau darin liegt das Dilemma der menschlichen Realität und die Paradoxie der menschlichen Existenz.

Es lohnt sich vielleicht, darauf hinzuweisen, dass diese besondere Stellung des Menschlichen in der Welt immer wieder von Philosophen betont worden ist. Parmenides zum Beispiel unterscheidet in seinem Lehrgedicht die Wahrheit des Seins von den Meinungen der Sterblichen. Der Unterschied liegt für ihn darin, dass hinsichtlich der Wahrheit des Seins das Nicht-Sein ausgeschlossen ist, während die Meinungen der Sterblichen eine Vermischung von Sein und Nicht-Sein auszeichnet. Für Parmenides ist die Welt der Menschen deswegen eine Illusions-Welt, während für Sartre gerade dieses vom Nichts durchlöcherte Sein die Realität ist.

Eine ähnliche Situation findet man bei Descartes. Auf der Basis seiner phänomenologisch-ontologischen Analysen kommt er zu der Erkenntnis, dass es zwei streng getrennte Substanzen gibt: Körper und Denken. Wegen ihrer ontologischen Trennung können diese Substanzen nicht aufeinander einwirken. Andererseits beschreibt gerade Descartes in

seinem Werk „Leidenschaften der Seele“ im Detail, wie Körper und Seele wechselwirken. Für Descartes übersteigt dieser Widerspruch die Fasskraft des menschlichen Geistes, obwohl er davon überzeugt ist, dass aus der Sicht Gottes sich dieser Widerspruch auflöst. Das Problem ist nur, dass für den Menschen der Gesichtspunkt Gottes unerreichbar ist.

Sartre sieht das Problem ähnlich wie Descartes. Die Nichtung des Seins und das „geseinte Nichts“ sind für ihn Tatsachen, die nicht erklärt werden können. Der fundamentale ontologische Akt, der gleichbedeutend mit dem Auftauchen des Menschen in der Welt ist, ist rational nicht erklärbar. Er kann nur phänomenologisch-ontologisch gedeutet werden. Auch für Sartre ist der göttliche Gesichtspunkt für den Menschen unerreichbar, so dass sich das genannte Rätsel niemals auflösen lassen wird.

Ganz anders ist die Situation bei Hegel. Für ihn ist der menschliche Geist ein Vehikel des Absoluten Geistes. Das genannte Rätsel ist für Hegel also nur eine Durchgangsstufe des Geistes, der bei Erreichen des eigenen Zieles bei sich selbst sein wird und der mit sich selbst auch die Welt rational durchdringen wird. Die Wahrheit ist das Ganze und die Realität ist vernünftig. Und mit dem Absoluten Geist durchdringt auch der menschliche Geist die Rätsel des Daseins, denn der Absolute Geist hat keine andere Möglichkeit zu sich selbst zu kommen als durch den Geist der Menschen. Das Göttliche vollendet sich im Menschlichen.

Es bleibt nun noch zu klären, in welchem Bereich der menschlichen Realität für Sartre dieses „geseinte Nichts“, das die Grundlage der Negation ist, auftaucht. Die Antwort ist klar: es ist die Zeitlichkeit. Die Zeitlichkeit zeichnet die *menschliche* Realität bevorzugt aus. In der Zeitlichkeit sondert der Mensch das „Nichts“ ab, das ihn von sich selbst trennt, das bewirkt, dass der Mensch ein *Mangel an Sein ist*, anstatt die Fülle des Seins der absoluten Identität darzustellen. Hier ein diesbezügliches Zitat aus „Das Sein und das Nichts“:

„Die Freiheit ist das menschliche Sein, das seine Vergangenheit aus dem Spiel bringt, indem es sein eigenes Nichts (néant) absondert.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg, 2009, Seite 90)

Indem der Mensch sein eigenes Nichts absondert, trennt er sich selbst von sich selbst. Er unterscheidet seine eigene Vergangenheit und seine eigene Gegenwart. Er ist seine Vergangenheit in der Weise, sie nicht zu sein. Die Solidarität mit dem An-sich-sein lässt ihn erkennen, dass er seine Vergangenheit ist, in dem Sinne, dass er sie zu tragen hat. Die Nichtung des Seins lässt ihn einsehen, dass er diese Vergangenheit ist, in der Weise sie nicht zu sein; er muss seine Verbindung zur Vergangenheit stets neu bestimmen, ihren Sinn neu definieren und damit sich selbst stets neu erschaffen. Fragt man aber, was den Menschen von seiner eigenen Vergangenheit trennt, dann lautet nach Sartre die Antwort: das Nichts (néant). Hier liegt der Ursprung der Negation und hier liegt auch das Versäumnis Hegels.

Wie ist das genaue Verhältnis zwischen dem Nichts (néant) und der Negation bei Sartre zu bestimmen? Das folgende Zitat gibt eine Antwort auf diese Frage:

„Das Nichts (néant) ist, wie wir oben gesehen haben, Grundlage der Negation, weil es sie in sich birgt, weil es die Negation als Sein ist.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg, 2009, Seite 90)

Das Nichts und die Negation sind also intim miteinander verknüpft. Das Nichts birgt die Negation in sich, weil es die Negation als Sein ist, so lautet die Formulierung Sartres. Das Nichts ist die Negation, aber es ist die Negation als Sein. Wie ist das zu verstehen?

Zuerst einmal geht es darum, dass nichts (rien) Vergangenheit und Gegenwart eines Menschen trennt. Diese Art der Trennung ist etwas ganz anderes als eine Trennung in der Welt der Dinge. Zum Beispiel ist der Gefangene durch eine hohe Mauer von der Außenwelt getrennt. Aber diese hohe Mauer ist ein Seiendes, das prinzipiell überwunden werden kann. Eben weil die Mauer etwas Bestimmtes ist, ist es kein Hindernis für die Freiheit. Es ist eher ein Anlass für die Freiheit, Mittel und Wege zu suchen, dieses Hindernis zu überwinden. Positive Hindernisse sind nicht nur kein Argument gegen die Freiheit, sondern sie sind sogar Grundlage der Freiheit. Ohne positive Hindernisse keine Möglichkeit für die Freiheit, sich zu realisieren.

Ganz anders verhält es sich mit der Trennung von Vergangenheit und Gegenwart. Eben weil *nichts Positives* diese beiden zeitlichen Ekstasen trennt, ist diese Art der Trennung unüberwindlich. Die Vergangenheit ist aus dem Spiel, ich kann sie nicht mehr erreichen. Das Spiel ist aus, ich muss meine Vergangenheit übernehmen, ohne sie zu sein. Und dennoch muss dieses „nichts“ (rien) vom Nichts (néant) unterschieden werden. Während „nichts“ (rien) die bloße Tatsache dieser Trennung des Bewusstseins von sich selbst benennt, ist das Nichts als néant das Bewusstsein dieser Tatsache; das Nichts ist also Nichtungsbewusstsein als Bewusstsein von einer Struktur des Bewusstseins, die es **ist**.

Die Struktur des Bewusstseins ist in der Tat durchsetzt mit Negationen. Ich bin mir bewusst, nicht die Dinge der Welt zu sein, die mich umgeben. Ich bin mir bewusst, dass ich nicht der Andere bin und dass der Andere nicht ich ist. Ich bin mir bewusst, dass ich meine Vergangenheit zu sein habe, ohne sie zu sein. Ich bin mir bewusst, dass ich mein Lebensentwurf bin, obwohl ich immer irgendwie von ihm unterschieden bin. Alle diese Negationen sind mir permanent bewusst und ich bin mir bewusst, dass ich dieses Bewusstsein von der Struktur des Bewusstseins *bin*. Kurz: der Mensch **ist** Negationsbewusstsein oder Nichtungsbewusstsein. Das Nichts ist die Negation als Sein. Das ist der Kern der menschlichen Realität.

4.Zitat,

Seite 101

Man muss hier das Wort von Hegel wieder aufnehmen: „Wesen ist, was gewesen ist.“ Das Wesen ist all das vom menschlichen Sein, was man mit den Worten angeben kann: das *ist*.

Kommentar:

Hegel unterscheidet das Sein von dem Wesen des Seins. Das Sein ist das Unmittelbare, während das Wesen des Seins das Vermittelte ist. Das Sein als das Unmittelbare ist das Sein wie es sich unmittelbar zeigt, zum Beispiel als sinnliche Gewissheit der Dinge. Die Widersprüchlichkeit der unmittelbaren Bestimmungen des Seins führt zu dem Verlangen des Bewusstseins, das Sein in seinem Wesen, das Sein in seiner Wahrheit zu erfassen. Das Bewusstsein versucht, tiefer in das Sein einzudringen und mittels der Reflexionen zu wahrhaften Bestimmungen des Seins zu kommen. Hegel schreibt diesbezüglich:

„Die *Wahrheit des Seins* ist das *Wesen*. Das Sein ist das Unmittelbare. Indem das Wissen das Wahre erkennen will, was das Sein *an und für sich* ist, so bleibt es nicht beim Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, sondern dringt durch dasselbe hindurch, mit der Voraussetzung, dass *hinter* diesem Sein noch etwas anderes ist als das Sein selbst, dass dieser Hintergrund die Wahrheit des Seins ausmacht. Diese Erkenntnis ist ein vermitteltes Wissen, denn sie befindet sich nicht unmittelbar beim und im Wesen, sondern beginnt von einem Anderen, dem Sein, und hat einen vorläufigen Weg, den Weg des Hinausgehens in dasselbe zu machen. Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein *erinnert*, durch diese Vermittlung findet es das Wesen.-Die Sprache hat im Zeitwort *sein* das Wesen in der vergangenen Zeit, „gewesen“, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.“

(Hegel, Wissenschaft der Logik II, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, Seite 13)

Diese Zitat zeigt, dass es bei Hegel keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Sein und dem Wesen gibt. Denn das Wesen ist das *vergangene* Sein; allerdings ist es das vergangene Sein, insofern dieses zeitlos geworden ist. Der Weg zu diesem Wesen des Seins ist Hegel gemäß die *Erinnerung*. Das Wissen reflektiert in der Erinnerung das unmittelbar erlebte Sein und kommt mittels dieser erinnernden Reflexion zu neuen, - wie es meint - tieferen Bestimmungen des Seins. Auf jeden Fall zeigt sich, dass die Bemerkung Sartres über das Wort Hegels: „Wesen ist, was gewesen ist“, voll und ganz berechtigt ist. Was diesen Satz betrifft, stimmt Sartre dem Hegel zu, wenn man auch - wie eigentlich immer - die spezielle Sichtweise Sartres nicht übersehen darf.

Die Bezugnahme Sartres auf das Wort Hegels führt in das Zentrum seiner Philosophie. Denn dieses Zentrum lässt sich mit dem bekannten Satz: „Die Existenz geht der Essenz voraus“ schlagwortartig beleuchten. Die Existenz des Menschen geht seinem Wesen voraus! Wie ist das zu verstehen?

Zunächst bedeutet dieser Satz, dass der Mensch ein Wesen hat. Aber dieses Wesen ist im Sinne des Hegelschen Satzes das *Vergangene*. Man *erinnert* sein Wesen, weil es das *Vergangene* ist. Nun ist man aber Sartre gemäß von seiner eigenen Vergangenheit durch das Nichts (*néant*) getrennt, so dass man sein Wesen sein muss in der Weise, dieses Wesen nicht zu sein. Man ist also von seinem eigenen Wesen getrennt in dem Sinne, dass man seine

Vergangenheit stets neu interpretieren muss. Mit anderen Worten: Gerade deswegen, weil ich mich an mein Wesen *erinnere*, bin ich von diesem Wesen durch das Nichts getrennt und muss dieses Wesen neu erfinden. Damit erfinde ich mich selbst neu. Sartre schreibt dazu folgendes:

„Dieses Ich mit seinem apriorischen und historischen Inhalt ist das *Wesen* des Menschen. Und die Angst als Manifestation der Freiheit gegenüber von sich bedeutet, dass der Mensch immer durch ein Nichts (*néant*) von seinem Wesen getrennt ist...Und deshalb ist es die Totalität der Merkmale, die die Handlung *erklären*. Aber die Handlung ist immer über dieses Wesen hinaus, sie ist nur insofern menschliche Handlung, als sie jede Erklärung überschreitet, die man von ihr gibt, eben weil beim Menschen alles, was man mit der Formel angeben kann: das ist, gerade deshalb *gewesen* ist. Der Mensch trägt ständig ein präjudikatives Verständnis seines Wesen mit sich, aber gerade deshalb ist er von ihm durch ein Nichts (*néant*) getrennt. Das Wesen ist all das, was die menschliche-Realität von sich selbst als *gewesen* erfasst. Und hier erscheint die Angst als Erfassen des Selbst, insofern es als fortwährender Modus des Losreißen von dem, was ist, existiert; mehr noch: insofern es sich als solches existieren macht.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 101)

Diese Sätze treffen meines Erachtens den Kern der Anthropologie Sartres. Sie beleuchten sowohl die Erklärbarkeit des Menschen als auch seine Nicht-Erklärbarkeit. Da der Mensch ein Wesen hat, ist er erklärbar. Man kann zum Beispiel eine Biographie eines Menschen schreiben, indem man sein Wesen analysiert und diese Analyse zur Grundlage seiner Erklärungen macht. Aber solange dieser zu erklärende Mensch lebt und solange er sein Wesen zu sein hat, ohne dieses Wesen zu sein, solange er also durch ein Nichts von seiner eigenen Vergangenheit getrennt ist und solange er genau deswegen sein Wesen stets neu deuten und erfinden muss, solange ist er unerklärbar. Erst mit seinem Tod steht das Wesen dieses Menschen wirklich fest und er untersteht damit seiner eigenen Erklärbarkeit durch die Anderen. Genau hier ist das Verhältnis des Menschen zu seiner eigenen wissenschaftlichen Erklärbarkeit zu lokalisieren.

5. Zitat

Seite 149

Es handelt sich hier lediglich um eine Episode aus dem Kampf der Bewusstseinsnatur auf Leben und Tod, den Hegel „das Verhältnis von Herr und Knecht“ nennt. Man wendet sich an ein Bewusstsein, um von ihm im Namen seiner Bewusstseinsnatur zu verlangen, sich als Bewusstsein radikal zu zerstören, indem man es auf eine Wiedergeburt jenseits dieser Zerstörung hoffen lässt.

Kommentar:

Eine wesentliche Etappe in der Genese des Selbstbewusstseins ist für Hegel das Verhältnis von Herr und Knecht. Zum Verständnis dieser Relation muss man sich vergegenwärtigen, dass das Selbstbewusstsein ein Wechselverhältnis zwischen verschiedenen Bewusstseinen ist und über die gegenseitige Anerkennung erreicht wird. Hegel schreibt:

„Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend.“

(Hegel, Phänomenologie des Geistes, Reclam, 1987, Seite 142)

Beim Herr-Knecht-Verhältnis hat diese Anerkennung den Status der Ungleichheit. Diese Ungleichheit beruht nach Hegel im Wesentlichen auf der Unterschiedlichkeit der jeweiligen Beziehung des Bewusstseins zum Leben. Im natürlichen Zustand existieren die Bewusstseine in enger Abhängigkeit vom Leben, die in der Anerkennung des Lebens als dem höchsten Wert besteht. Kurz: Diese Bewusstseine existieren nach dem Prinzip der Selbsterhaltung. Für sie ist der Tod der zu fürchtende absolute Herr und die Todesvermeidung ist das leitende Motiv ihrer Aktionen.

In diesem natürlichen Zustand der Bewusstseine ist die volle Entfaltung des humanen Selbstbewusstseins noch nicht möglich. Zwar können sich in dieser Phase die jeweiligen Bewusstseine schon als Personen gegenseitig anerkennen, aber diese Art des Respektes ist nur eine Minderform des Selbstbewusstseins, weil es die wahre Bedeutung der Personalität des Menschen noch nicht erleben und verstehen kann. Die Wahrheit der humanen Anerkennung kommt erst dann zum Vorschein, wenn ein Bewusstsein - aus welchen Gründen auch immer - das Leben selbst negiert und damit das Leben als den höchsten Wert vernichtet. Ein anderer Wert tritt an die Stelle des Lebens und dieser neue höchste Wert ist das Selbstbewusstsein als Souveränität dem Leben gegenüber. Der erste Schritt ist also die Negierung des Lebens und die Setzung der eigenen unendlichen Souveränität .

Dieses Stadium des Selbstbewusstseins entspricht nach Hegel dem Konzept des Herren als Selbstbewusstsein, denn dieses hat den bisherigen absoluten Herrn, den Tod, entthront. Das Konzept des Herrn ist aber noch nicht der Herr selbst. Zu seiner Realisierung bedarf es eines weiteren Bewusstseins, das bereit ist, den Herrn als solchen anzuerkennen. Dieses andere Bewusstsein muss nun von der alten Art sein, das heißt, es hat die Negation des Lebens nicht vollzogen. Für dieses andere Bewusstsein ist das Leben nach wie vor der höchste Wert.

Nun stehen sich also zwei Bewusstseine gegenüber. Das eine hat das Leben negiert und sich selbst als den Souverän gesetzt. Es ist also bereit, das Leben überhaupt aufs Spiel zu setzen, und das heißt, erstens sein eigenes Leben zu riskieren und zweitens das Leben des Anderen zu bedrohen. Das andere Bewusstsein dagegen ist nach wie vor dem Leben als dem höchsten Wert verpflichtet, ist daher nicht bereit, dieses aufs Spiel zu setzen und es wird deswegen stets so agieren, dass die eigene Selbsterhaltung gesichert ist. Da der Herr ihn aber mit dem Tod bedroht, wird er dem Herrn gehorchen, sich seinem Willen unterordnen

und für die vom Herrn gesetzten Zwecke agieren. Er wird die Materie für den Genuss des Herrn bearbeiten. Dieses andere Bewusstsein ist der Knecht. Hegel schildert den Sachverhalt folgendermaßen:

„Der Herr ist das *für sich* seiende Bewusstsein, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, sondern für sich seiendes Bewusstsein, welches durch ein *anderes* Bewusstsein mit sich vermittelt ist, nämlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, dass es mit selbständigem *Sein* oder der Dingheit überhaupt vermittelt ist.“

(Hegel, Phänomenologie des Geistes, Reclam, Seite 145)

Für Sartre zeigen sich in der hegelschen Herr-Knecht-Dialektik wesentliche Aspekte der menschlichen Freiheit. Zunächst einmal ist diese Freiheit ein Sichlosreißen von Gegebenem; beim Herrn ist sie ein Sichlosreißen vom Leben als dem höchsten Wert. Selbstverständlich gibt es so etwas wie den „Selbsterhaltungstrieb“ und dieser „Trieb“ ist sicherlich auch irgendwie biologisch verankert. Aber das Wesentliche der menschlichen Existenz besteht eben darin, mit diesem Trieb nicht auf unlösbare Weise verbunden zu sein, sondern ihn in Frage stellen zu können und ihn dann entweder vernein oder bejahen zu können oder vielleicht sogar diesbezüglich in einem Mischzustand zu verharren. Der Herr entscheidet sich gegen den Überlebenstrieb, der Knecht entscheidet sich für ihn.

Weiterhin zeigt dieses Beispiel vom Herren und vom Knecht, dass das Spiel der Freiheit oft ein Wechselverhältnis verschiedener Bewusstseine ist. Der Herr verlangt vom Knecht, dieser solle sich seiner Freiheit entledigen und ihn als seinen Herren anerkennen. Der Herr übernimmt damit die Freiheit des Knechtes, um sie diesem dann als eine Art von Lehen zurückzuerstatten. Das bedeutet: der Knecht darf weiterhin wie ein Mensch agieren, aber eben nach Maßgabe der Zwecke des Herren. Der Knecht verfügt demnach über eine Art von erstarrter oder verstümmelter Freiheit; eben die Art von Freiheit, die ihm vom Herren gestattet wird.

Selbstverständlich ist das Drama des Herr-Knecht-Verhältnisses bei Hegel eine Extremform, weil es in diesem Falle um eine Frage auf Leben oder Tod geht. In abgewandelter Form gibt es dieses Spiel der Freiheit nach Sartre jedoch in allen möglichen Lebenslagen, so zum Beispiel in der von Sartre geschilderten Situation des Päderasten, der von seinem Freund zur Rede gestellt wird. Der Päderast lebt zwar wie ein Päderast, benutzt seine Freiheit aber dazu, alle möglichen Entschuldigungen zu erfinden, um sein Verhalten in einem günstigeren Licht erscheinen zu lassen. Das geht dem Freund auf die Nerven und er droht dem Päderasten, ihm die Freundschaft zu entziehen. Dem Päderasten droht also der soziale Tod. Der Freund will dem Päderasten aber die Möglichkeit geben, sich zu bessern, ehrlich zu sein, zu seiner Veranlagung zu stehen. Das bedeutet, der Freund verlangt vom Päderasten, dieser solle sich mit seiner Veranlagung identifizieren, er solle sich seiner Freiheit entledigen. Dann werde er ihn akzeptieren und dann werde er ihm dabei helfen, angemessen mit seiner Veranlagung umzugehen. Sartre ist der Ansicht, dass es sich hierbei um eine Variante des von Hegel beschriebenen Herr-Knecht-Verhältnisses handelt.

6. Zitat

Seite 156

Was ich so als Aufrichtigkeit definiere, würde Hegel das *Unmittelbare* nennen, es ist der Köhlerglaube. Hegel würde sofort zeigen, dass das Unmittelbare die Vermittlung herbeiruft und dass der Glaube, indem er *Glaube für sich* wird, in den Zustand von Nicht-Glauben übergeht

Kommentar:

Das unmittelbare Wissen ruht nach Hegel nicht in sich, sondern drängt wegen seiner Einseitigkeit über sich hinaus. Deswegen wird die Unmittelbarkeit des Wissens von Hegel zwar anerkannt, aber die Autarkie dieses unmittelbaren Wissens wird von Hegel bestritten. Es ist immer endlich und muss deswegen mit dem ihm Entgegengesetzten vermittelt werden, damit die Dynamik des Wissensprozesses ablaufen kann.

In seiner Phänomenologie des Geistes benennt Hegel die *sinnliche Gewissheit* als das unmittelbare Wissen. Die sinnliche Erscheinung des Gegenstandes ist zunächst ohne weitere Vermittlung die Grundlage des Wissens. Sieht man jedoch genauer hin, dann stellt man fest, dass diese sinnliche Gewissheit in zwei Aspekte zerlegt werden kann: in den Gegenstand der sinnlichen Gewissheit und in das Subjekt dieser Gewissheit. Es gibt das *Dieses* als Gegenstand und ein *Dieser* als Ich. Die Reflexion über diesen Unterschied ergibt nun, dass diese beiden Pole der sinnlichen Gewissheit keineswegs nur unmittelbar gegeben sind, sondern gleichzeitig auch miteinander vermittelt sind. Denn das Ich hat die Gewissheit durch ein anderes, nämlich durch die Sache. Und diese Sache ist in der Gewissheit durch ein anderes, nämlich durch das Ich. Also erweist sich bei genauerem Hinsehen die unmittelbare Gewissheit als ein Vermitteltes. In diesem Sinne ist es bei Hegel tatsächlich so - wie Sartre sagt -, dass Hegel sofort zeigen würde, wie das Unmittelbare die Vermittlung herbeiruft.

In ähnlicher Weise beschreibt Sartre den Übergang des aufrichtigen Glaubens in den Nicht-Glauben. Mit anderen Worten: Sartre zeigt, dass der aufrichtige Glaube bei genauerer Betrachtung in sein Gegenteil übergeht, so wie die Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewissheit übergeht in die Vermitteltheit dieser Gewissheit.

Wenn ich aufrichtig glaube, dass Pierre mein Freund ist - so schreibt Sartre -, dann überlasse ich mich meinen Vertrauensregungen; ich beschließe, diesen Gefühlsregungen zu glauben und weiterhin, mich an diesen Beschluss zu halten. Dieses Verhalten geschieht unmittelbar. Wenn ich jedoch genauer über diesen Glauben reflektiere, dann erscheint mir mein Glaube als bloße subjektive Bestimmung ohne äußeres Korrelat, denn die Freundschaft Pierres ist mir nicht direkt gegeben, sondern ich erschliesse sie nur über bestimmte Interpretationen der Verhaltensweisen Pierres. Auf diese Weise erkennt man, dass es im

Wesen des Glaubens liegt, ein Phänomen der Unmittelbarkeit zu sein, aber mittels der Reflexion in den Nicht-Glauben überzugehen.

Hegel und Sartre betonen beide die Existenz solcher Übergangsphänomene. Die Einseitigkeit eines solchen Phänomens führt dazu, dass es eben infolge dieser Einseitigkeit in sich so widersprüchlich ist, dass es den Übergang in sein Gegenteil verlangt. Während diese Übergangsphänomene bei Hegel jedoch von systematischer Natur sind und den teleologischen Prozess bis zum absoluten Wissen begleiten, haben sie bei Sartre nur die Bedeutung partieller Strukturen.

7. Zitat

Seite 167

Diese Struktur des Spiegelung-Spiegelnden hat die Philosophen verwirrt, die sie durch einen infiniten Regreß erklären wollten, entweder indem sie wie Spinoza eine *idea-ideae* setzten, die eine *idea-ideae-ideae* usw. erfordert, oder indem sie wie Hegel die Rückkehr zu sich als das wahrhafte Unendliche definierten.

Kommentar:

Sartre versucht sich dem Bewusstsein zu nähern, indem er Phänomene wie den Glauben beschreibt. Der Glaube unterscheidet sich als Bewusstseinsphänomen von einem Dingphänomen. Das Dingphänomen hat bei Sartre ein An-sich-sein, das heißt, das *Ding* existiert unabhängig vom Bewusstsein. Zum besseren Verständnis dieser Aussage sollte man sich klar machen, dass diese Aussage nicht bedeutet, dass der *Aspekt* eines Dinges unabhängig vom Bewusstsein existiert. Im Gegensatz dazu gibt es Phänomene wie den Glauben, die kein An-sich-sein besitzen. Das bedeutet wiederum, dass der Glaube nicht unabhängig vom Bewusstsein existiert. Das Verschwinden des Bewusstseins ließe das Ding in seinem Sein unberührt, während der Glaube in seinem Sein ebenfalls mit dem Bewusstsein verschwinden würde. Der Glaube und das Bewusstsein (von) Glauben sind also seinsmäßig voneinander abhängig. Sie besitzen keine Selbständigkeit, sondern verweisen jeweils aufeinander. Sie besitzen nur eine Bezugsidentität, aber keine Indifferenzidentität. Glaube und Bewusstsein (von) Glaube verweisen aufeinander wie die Spiegelung und das Spiegelnde aufeinander verweisen. Verschwindet die Spiegelung, dann verschwindet auch das Spiegelnde. Denn das Spiegelnde wäre kein Spiegelndes mehr, wenn die Spiegelung nicht mehr wäre. Ein optischer Spiegel zum Beispiel, der nicht mehr spiegelt, ist kein Spiegel mehr. Und eine Spiegelung ohne Spiegelndes ist ebenfalls undenkbar.

Der Mangel an Selbständigkeit der Komponenten des Paares Spiegelung-Spiegelndes führt dazu, dass keine der Komponenten für sich fassbar ist. Es ist nur ein Spiel von Spiegelungen.

Wenn man also versucht, das Bewusstsein zu erforschen, dann findet man eine Andeutung von Dualität in der Einheit, ohne dass diese Einheit in ihrer Totalität gegeben wäre.

Dieses Spiel von Spiegelungen ist auch von anderen Philosophen konstatiert worden. Nach Aussage Sartres zum Beispiel von Spinoza und von Hegel. Spinoza und Hegel wollten sich jedoch mit diesem Faktum nicht zufrieden geben und suchten nach einer Lösung. Beide fanden diese Lösung - jeder auf seine Weise - in dem Unterschied zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, dem Menschlichen und dem Göttlichen, zwischen dem Relativen und dem Absoluten.

Für Spinoza und Hegel sind die genannten Instabilitäten des Bewusstseins nur Ausdruck der Endlichkeit und Relativität der jeweiligen Erkenntnis. Das Endliche ist nur durch das andere Endliche definiert. Die Erkenntnis des Endlichen drängt deswegen über sich hinaus, bis es im absoluten Wissen seinen Ruhepunkt findet.

Spinoza und Hegel unterscheiden sich allerdings in den Details ihrer Philosophie. Hegel wirft Spinoza vor, dass dessen Pantheismus zu statisch angelegt sei und dass er die positive Bedeutung des zugrundeliegenden historischen Prozesses vernachlässige. Der Gott Spinozas ist ein autarkes Wesen, das im Grunde von den historischen Prozessen der sichtbaren Welt unberührt bleibt. Demgegenüber betont Hegel die Abhängigkeit des Absoluten von den endlichen Prozessen und unterstreicht, dass die Realisierung des Göttlichen des menschlichen Geistes bedarf. Über die Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewissheit, den anschließenden Reflexionen des Verstandes bis zu den Spekulationen der Vernunft realisiert sich das absolute Wissen Gottes. Mit anderen Worten: Das von Sartre beschriebene Spiel der Spiegelungen ist nur eine jeweilige Etappe auf dem Weg der Selbstrealisierung des Geistes.

Der historische Prozess der Selbstrealisierung des Geistes ist bei Hegel im Wesentlichen eine Rückkehr des Geistes zu sich selbst. Der Geist ist am Ende an-und-für-sich, was er anfangs nur an-sich war. Hegel beschreibt diese Rückkehr folgendermaßen:

„Die absolute Idee ist zunächst die Einheit der theoretischen und der praktischen Idee und damit zugleich die Einheit der Idee des Lebens und der Idee des Erkennens. Im Erkennen hatten wir die Idee in der Gestalt der Differenz, und der Prozess des Erkennens hat sich uns als die Überwindung dieser Differenz und als die Wiederherstellung jener Einheit ergeben, welche als solche und in ihrer Unmittelbarkeit zunächst die Idee des Lebens ist...“

(Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Suhrkamp Taschenbuch, 1986, Seite 388)

Sartre glaubt nicht an die Existenz des absoluten Geistes. Zwar konstatiert er ebenso wie Hegel das flüchtige Spiel der Spiegelungen des Bewusstseins, er verneint aber die Existenz eines zugrundeliegenden teleologischen Prozesses und damit negiert er konsequenterweise auch die Existenz eines entsprechenden welthistorischen Finales. Für Sartre gibt es weder ein absolutes Wissen noch einen absoluten Geist. Stattdessen verliert sich für ihn das Spiel der Spiegelungen des Bewusstseins im Unbestimmten, so dass Sartre sagen kann, dass der Mensch zwar das Streben ist, Gott zu sein, aber dass dieses Streben stets zum Scheitern verurteilt ist. Sartre schreibt diesbezüglich:

„Alles geschieht so, als wenn die Welt, der Mensch und der Mensch-in-der-Welt nur einen ermangelnden Gott realisieren könnten. Alles geschieht also so, als wenn sich das An-sich und das Für-sich in bezug auf eine ideale Synthese im Zustand der *Desintegration* darböten. Nicht dass die Integration jemals *stattgefunden* hätte, sondern gerade im Gegenteil, weil sie immer angezeigt wird und immer unmöglich ist. Dieses ständige Scheitern erklärt sowohl die Untrennbarkeit des An-sich und des Für-sich als auch ihre relative Unabhängigkeit...“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 1064)

Dieses Zitat beweist eine grundlegende Unvereinbarkeit der Geist-Philosophie Hegels auf der einen Seite und dem Existentialismus Sartres auf der anderen Seite. Während bei Hegel der teleologische Integrationsprozess des absoluten Geistes historisch realisiert wird, gibt es bei Sartre nur ein Spiel von angezeigten Integrationen mit dazugehörigen Desintegrationsprozessen, so dass die absolute Finalität historischer Entwicklungen sich als unmöglich erweist. Es zeigt sich damit, dass der Existentialist Sartre letzten Endes ein Anti-Hegelianer ist. Diese Tatsache sollte man nicht vergessen, wenn man gerade dabei ist, die Affinität zwischen Hegel und Sartre zu betonen.

8.Zitat

Seite 169

Sicher kann das Identitätsprinzip an das Prinzip des Nicht-Widerspruches appellieren, wie Hegel gesehen hat. Das Sein, das das ist, was es ist, muss das Sein sein können, das nicht das ist, was es nicht ist. Aber zunächst kommt ja diese Negation, wie alle anderen, durch die menschliche Realität an die Oberfläche des Seins, wie wir gezeigt haben, und nicht durch eine dem Sein selbst eigene Dialektik.

Kommentar:

Dieses Zitat beweist, dass es fundamentale Unterschiede gibt zwischen der Dialektik Hegels und der „Dialektik“ Sartres. Der Unterschied liegt vor allem darin begründet, dass die Negation und das damit zusammenhängende Nicht-Sein bei Hegel ein Attribut des Seins selbst ist. Die vom Menschen durchgeführten negativen Bestimmungen sind demnach nur Ausdruck der Eigenschaften des absoluten Geistes, der den menschlichen Geist nur als Vehikel seiner eigenen Realisierung benutzt. Für Sartre dagegen kommt die Negation und das Nicht-Sein erst durch und mit dem Menschen zur Welt, während das menschenunabhängige Sein weder Negationen noch Nicht-Seiendes in sich enthält. Es gibt bei Sartre auch keine Dialektik des Seins, sondern nur den fundamentalen ontologischen Akt, der gleichbedeutend ist mit dem Erscheinen des Menschen. Dieser fundamentale ontologische Akt lässt das Sein-an-sich aber unberührt. Es entsteht allerdings mit dem Auftauchen des Menschen in der Welt ein delikater Sonderbereich, in dem das Sein genichtet wird und das Nichts geseint wird, in dem also die Unterschiede zwischen dem Sein und dem Nichts zwar nicht verschwinden, aber doch verschwimmen.

Die entscheidende Differenz zu Hegel liegt also darin, dass bei Sartre das Sein unberührt bleibt. Es bleibt weiterhin das, was es ist. Sein Prinzip ist die Identität ohne weitere Vermittlungen der Negation und des Nicht-Seins.

In diesem Zusammenhang zeigt sich auch die unterschiedliche Bedeutung, die das Identitätsprinzip bei den beiden Philosophen hat. Sowohl Hegel als auch Sartre sind der Ansicht, dass das Identitätsprinzip - als Prinzip der analytischen Logik betrachtet - eine Trivialität und kaum der Betrachtung wert ist. Für Sartre hat dieses Prinzip aber eine darüber hinausgehende synthetische Funktion: es kennzeichnet zwei verschiedene Seinsbereiche, das An-sich-sein und das Für-sich-sein. Das Identitätsprinzip ist voll-gültig im Bereich des An-sich-seins und drückt in diesem Kontext aus, dass das An-sich-sein voll von Sein ist, dass in ihm auch nicht der Hauch einer Dualität, auch nicht der kleinsten Riß im Sein zu verzeichnen ist. An-sich-sein bedeutet also reine Seinsfülle, unendliche Dichte des Seins. Demgegenüber ist das Für-sich-sein von einem *Mangel an Sein* gekennzeichnet. Sartre spricht auch von einer „Dekompression des Seins“. Hier ist das Sein das, was es nicht ist und es ist nicht das, was es ist. In diesem Bereich gibt es also so etwas wie eine „Dialektik“ des „Seins“. Entscheidend ist aber, dass das An-sich-sein von dieser „Dialektik“ unberührt bleibt. Das Sein-an-sich ist das, was es ist. Die „Dialektik des Seins“ entwickelt sich bei Sartre nur durch Mithilfe des Nicht-Seins, das allerdings nur in der menschlichen Realität auftaucht und außerhalb der menschlichen Realität, also im Bereich des reinen An-sich, nicht zur Disposition steht.

Die Sachlage ist bei Hegel ganz anders. Bei ihm sind Identität, Unterschiedenheit, Verschiedenheit, Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit auf der Ebene des Seins dialektisch verbunden. Diese Begriffe können gar nicht unabhängig voneinander gedacht werden. Hegel sagt sogar, dass der Widerspruch die Wahrheit der Identität ist, und zwar in dem Sinne, dass die Identität nur das Prinzip des Seins in seiner Unmittelbarkeit ist, der Widerspruch aber das Prinzip des Seins, insofern dieses Bewegung und Lebendigkeit impliziert. Hegel schreibt dazu folgendes:

„ Es ist aber eines der Grundvorurteile der bisherigen Logik und des gewöhnlichen Vorstellens, als ob der Widerspruch nicht eine so wesenhafte und immanente Bestimmung sei als die Identität; ja, wenn von Rangordnung die Rede und beide Bestimmungen als getrennte festzuhalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des toten Seins; er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit.“ (Hegel, Wissenschaft der Logik, II, suhrkamp taschenbuch, 1986, Seite 75)

Man kann den Unterschied der Ontologien Hegels und Sartres auch folgendermaßen kennzeichnen: Für Hegel ist das Sein ein lebendiger, sich entwickelnder Organismus. Insofern dieser Organismus lebendig ist, ist sein Bewegungs-Prinzip der Widerspruch. Insofern dieser

Organismus abstrakt betrachtet in seiner Unmittelbarkeit dem reinen Sein entspricht, ist sein Prinzip die Identität. Für Sartre dagegen ist das Sein kein lebendiger Organismus, sondern nur das eleatische unveränderliche Substrat alles Existierenden. Die Bewegung kommt durch den ontologischen Akt zum Sein und dieser ontologische Akt ist gleichursprünglich mit dem Auftauchen des Menschen. Das eleatische Substrat ist zwar die Grundlage der menschlichen Phänomene, bleibt selbst aber von der Wandelbarkeit der Phänomene unberührt.

9. Zitat

Seite 183

Zu diesem Negationstyp gehört die Hegelsche Entgegensetzung. Aber diese Entgegensetzung muss sich selbst begründen auf der ursprünglichen inneren Negation, das heißt auf dem Mangel. Wird zum Beispiel das Unwesentliche seinerseits zum Wesentlichen, so deshalb, weil es als ein Mangel innerhalb des Wesentlichen empfunden wird.

Kommentar:

Es wurde schon mehrfach betont, dass die Negation eine bedeutende Rolle in der Philosophie Sartres spielt. Sartre unterscheidet aber zwischen zwei Arten der Negation und es ist sehr wichtig für das Verständnis Sartres, diese Negationstypen genau zu unterscheiden. Es gibt erstens die sogenannte äußere oder externe Negation. Sartre bringt folgendes Beispiel für die externe Negation:

„Wenn ich zum Beispiel von einem Tintenfaß sage, es sei kein Vogel, so bleiben das Tintenfaß und der Vogel von dieser Negation unberührt. Diese ist eine äußere Beziehung, die nur durch eine bezeugende menschliche-Realität hergestellt werden kann.“
(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 183)

Das Wesentliche der externen Negation ist demnach, dass die beiden Komponenten dieser Negation nur in einer äußerlichen Beziehung zueinander stehen; sie sind innerlich nicht miteinander verbunden. Wenn es zum Beispiel keine Vögel mehr gäbe, dann täte das der Existenz eines Tintenfassens keinen Abbruch. In diesem Sinne sind das Tintenfass und der Vogel voneinander unabhängig. Sind sind zwar durch Negation miteinander verbunden - das heißt ihre Trennung ist nicht absolut -, aber sie sind dennoch nur äußerlich miteinander verknüpft. Es handelt sich hier um eine externe Negation.

Ganz anders liegen die Verhältnisse bei der zweiten Art von Negation, der sogenannten internen Negation. Bei dieser sind die beiden Komponenten innerlich miteinander verbunden; sie sind unselbständig. Das Verschwinden der einen Komponente zöge das Verschwinden der anderen Komponente nach sich. Sartre weist darauf hin, dass die

Hegelsche „Entgegensetzung“ einen solchen Negationstyp darstellt. Hegel schreibt über die „Entgegensetzung“ folgendes:

„Die trivialsten Beispiele - von oben und unten, rechts und links, Vater und Sohn und so fort ins Unendliche - enthalten alle den Gegensatz in Einem. Oben *ist*, was *nicht* unten ist;...Vater ist das Andere des Sohnes und Sohn das Andere des Vaters; und jedes ist nur als dies Andere des Anderen...“

(Hegel, Wissenschaft der Logik, II, suhrkamp taschenbuch, 1986, Seite 77)

Vater und Sohn stehen tatsächlich in einer ganz anderen Beziehung als Tintenfaß und Vogel. Vater und Sohn sind innerlich aufeinander bezogen. Sie haben nur eine relative Bezugsidentität, aber keine Indifferenzidentität. Selbstverständlich existiert der Vater auch an sich, das heißt unabhängig vom Sohn. Aber dann existiert er nur als Mensch oder als ein Mann. Als Vater jedoch ist er auf den Sohn bezogen. Die beiden stehen in der Beziehung der internen Negation. Der Vater ist nicht der Sohn, insofern ist die Beziehung eine Negation. Aber der Vater ist Vater nur auf der Grundlage des Sohnes. Insofern ist diese Negation eine interne Negation.

Diese Art der internen Negation, die der Hegelschen „Entgegensetzung“ entspricht, ist für Sartre die Grundlage der menschlichen Realität. Die menschliche Realität ist prinzipiell die interne Negation des An-sich-seins. Mit anderen Worten: das menschliche Bewusstsein ist die Negation des An-sich-seins auf der Grundlage des An-sich-seins. Der Mensch bezeugt das An-sich-sein, indem er sich selbst als dieses An-sich-sein nicht-seiend bezeugt.

Diese Art der Existenz auf der Grundlage einer internen Negation bringt den Mangel an Sein mit sich. Dieser Mangel an Sein im Kern der menschlichen Realität kann gut an der Differenz zwischen dem Für-sich-sein und dem Wert des Für-sich-seins erläutert werden. Das Für-sich-sein und der Wert des Für-sich-seins sind nach Sartre „konsubstantiell“. Das heißt: sie existieren nur gemeinsam. Kein Für-sich-sein ohne Wert und kein Wert ohne Für-sich-sein. Das bedeutet insbesondere, dass der Wert primär präreflexiv mitgegeben und nur sekundär reflexiv gegeben ist. Bewusstsein ist daher immer Mangel an Sein und der Wert dieses Bewusstseins ist die Überwindung dieses Mangels. Zum Beispiel ist der Glaube niemals genug Glaube, sondern immer auch Mangel an Glaube. Somit ist der Glaube an sich - der Glaube, der das ist, was er ist - der Wert des Glaubens. Diese beiden Komponenten - der Inhalt des Bewusstseins und der Wert dieses Inhalts - treten immer nur zusammen auf. Somit kann Sartre sagen, dass der Mensch das Wesen ist, das in seinem Kern Mangel ist und das Streben, diesen Mangel zu überwinden.

Der Mangel der menschlichen Realität ist vor allem ein Mangel an Sein. Und da das Prinzip des Seins die Identität ist, ist der Mangel der menschlichen Realität vor allem ein Mangel an Identität.

Wie Sartre bemerkt, spielt der Mangel auch im Rahmen der Hegelschen Dialektik eine Rolle. Das ist zum Beispiel am Übergang vom Unwesentlichen zum Wesentlichen zu erkennen. Hegel beginnt seine Ontologie mit der Unmittelbarkeit des Seins, dessen Prinzip - wie bei Parmenides und bei Sartre - die Identität ist. Dieses Prinzip lautet: A ist A. Wenn man aber genauer wissen will, was dieses Prinzip eigentlich besagt, dann wird man nach Hegel feststellen müssen, dass es so gut wie *nichts* sagt. Diese Feststellung wiederum ist die Konstatierung eines Mangels und dieser Mangel treibt von sich aus über sich hinaus. Das heißt: man wird weiterhin nach der Bedeutung des Seins fragen, nach dem Wesen des Seins, nach der Wahrheit des Seins. Man wird das Wesentliche des Seins erfragen wollen, weil die Identität als Prinzip des Seins sich als unwesentlich entpuppt hat, weil es so gut wie ohne Inhalt ist. So kann man mit Recht feststellen, dass auch bei Hegel der Mangel der Motor der Bewegung des Geistes ist. Insofern kann eine Affinität zwischen Hegel und Sartre festgestellt werden.

Wie bereits mehrfach betont wurde, wäre es jedoch ein Fehler, die Wichtigkeit solcher Affinitäten zwischen Hegel und Sartre zu übertreiben. Zwar ist bei beiden Philosophen der Begriff des Mangels von großer Bedeutung, aber dennoch ist die Rolle dieses Begriffes innerhalb der jeweiligen Philosophie ganz anders. Ein großer Unterschied ist zum Beispiel, dass bei Hegel der Mangel der Motor einer dialektischen Bewegung ist, die man grob als den Dreischritt „These-Antithese-Synthese“ kennzeichnen kann. Eine solche in sich geschlossene Dialektik gibt es bei Sartre nicht, was zum Beispiel an der Begriffs-Triade „An-sich/Für-sich/An-und-Für-sich“ deutlich wird. Man könnte versucht sein, aus dem An-sich die These, aus dem Für-sich die Antithese und aus dem An-und-Für-sich die Synthese zu machen und in dieser Konstruktion anschließend einen Beweis dafür sehen, dass Sartre im Grunde ein Dialektiker im Sinne Hegels ist.

Eine solche Auffassung hält einer genaueren Betrachtung jedoch nicht stand. So ist bei Sartre das An-sich ohne Mangel, so dass es im Sinne der Dialektik keinen Grund für eine Antithese gibt. Das An-sich ist für Sartre, was es ist und es gibt absolut keinen Anlass für einen weiteren dialektischen Schritt. Stattdessen muss man nach Sartre von einem rätselhaften ontologischen Akt ausgehen, der vom An-sich zum Für-sich führt und der auf keine Weise - sei es logisch oder dialektisch oder sonst irgendwie - erklärt werden kann. Das ist ein großer Unterschied zu Hegel, bei dem das An-sich an einem Mangel leidet, so dass dieser Mangel über sich hinaus treibt in Richtung Überwindung dieses Mangels.

Weiterhin ist bei Sartre das An-und-Für-sich keine wirkliche Synthese aus An-sich und Für-sich. Es ist eher der *Versuch* einer Synthese, wobei der entscheidende Punkt ist, dass dieser Versuch regelmäßig scheitert. Man kann Sartres Anthropologie geradezu als das Scheitern dieser großen Synthese von An-sich und Für-sich bezeichnen. Das An-und-Für-sich *wäre* der Omega-Punkt der menschlichen Existenz, wenn er sich erreichen ließe. Der Mensch wäre

dann eine *causa-sui*; mit anderen Worten: er wäre Gott. So kann Sartre sagen, dass der Mensch das Streben ist, Gott zu sein, aber dieses Streben stets zum Scheitern verurteilt ist.

Kurz: Die Dialektik scheitert bei Sartre daran, dass es für ihn keinen dialektischen Übergang vom An-sich zum Für-sich und auch keinen dialektischen Übergang vom Für-sich zum An-und-Für-sich gibt. Der Übergang vom An-sich zum Für-sich ist vielmehr ein irrationaler ontologischer Akt und der Übergang vom Für-sich zum An-und-Für-sich ist nur ein Scheitern. Bei Hegel dagegen ist der Mensch ebenfalls das Streben Gott zu sein, aber dieses Streben ist bei ihm *nicht* zum Scheitern verurteilt. Das ist der Riesenunterschied zwischen Hegel und Sartre. Sartre schreibt dazu folgendes:

„ Man könnte versucht sein, die betrachtete Dreiheit in die Sprache Hegels zu übersetzen und aus dem An-sich die These zu machen, aus dem Für-sich die Anti-These und aus dem An-sich-Für-sich oder Wert die Synthese. Doch man muss hier festhalten, dass dem Für-sich zwar das An-sich *mangelt*, aber dem An-sich nicht das Für-sich. Es gibt also keine Wechselseitigkeit in der Entgegensetzung...“

(Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Rwohlt, 2009, Seite 197)

10.Zitat

Seite 295

Wir finden hier diese „Entzweiung“ des „Sichselbstgleichen“ wieder, in der Hegel das Besondere des Bewusstseins sieht. Statt jedoch wie in der *Phänomenologie des Geistes* zu einer höheren Integration zu führen, lässt diese Entzweiung das Nichts, das das Bewusstsein von sich trennt, nur noch tiefer und unüberwindlicher werden. Das Bewusstsein ist hegelianisch, aber das ist seine größte Illusion.

Kommentar:

Wenn es um das Verhältnis Sartres zu Hegel geht, dann ist „Ambivalenz“ das Schlüsselwort für die Umschreibung dieses Verhältnisses. Einerseits gibt es eine ganze Reihe von Affinitäten zwischen diesen beiden Philosophen, andererseits mündet keine dieser Affinitäten in eine wirkliche Kongruenz. Die Übereinstimmungen bleiben immer auf halbem Wege stecken und verlaufen sich dann im Sande. So verhält es sich auch mit dem Sachverhalt der „Entzweiung des Sichselbstgleichen“. Dieser Begriff spielt bei beiden Philosophen eine besondere Rolle, hat aber dennoch jeweils eine ganz andere Funktion.

Die Bedeutung der „Entzweiung des Sichselbstgleichen“ ist bei Hegel von vorneherein klar. Denn seine gesamte Dialektik ist nichts anderes als die Selbstdifferenzierung des sichselbstgleichen absoluten Geistes. In der *Phänomenologie des Geistes* beginnt Hegel mit der sinnlichen Gewissheit. Die erste Reflexion führt zu ihrer Entzweiung, indem sie entdeckt,

dass die sinnliche Gewissheit in zwei Komponenten zerfällt, dem Objekt dieser Gewissheit, das heißt dem Gegenstand, und dem Subjekt dieser Gewissheit, das heißt dem Ich. Grundsätzlich führt die Reflexion zu einer Aufspaltung des jeweiligen Sachverhaltes in dessen Erscheinung und in dessen Wesen. Es handelt sich um *einen Sachverhalt*, der sich allerdings mit sich selbst entzweit, weil die Bemühung, diesen Sachverhalt besser zu verstehen dazu führt, zwischen der Oberfläche und der tiefer liegenden Wahrheit des Sachverhaltes zu unterscheiden. In der Gesamtschau sieht man, dass es immer wieder ein und dieselbe Wesenheit ist, die sich durch Entzweiung in diesem historisch-dialektischen Prozess selbst differenziert: die absolute Idee. Am Ende dieses Prozesses kehrt die absolute Idee zu sich selbst zurück, indem sie sich selbst denkt.

Insoweit ist Hegels Philosophie - was die Grundstruktur betrifft - einfach zu verstehen. Das Problem bei Hegel ist weniger die Verständlichkeit seines Denkens als die Glaubwürdigkeit desselben. Es ist schwer zu glauben, dass dem historischen Geschehen tatsächlich eine teleologische Struktur zugrundeliegt und dass das Sich-Selbst-Denken der absoluten Idee tatsächlich das Finale der menschlichen Geschichte ausmacht.

Bei Sartre hat die „Entzweiung des Sichselbstgleichen“ eine ganze andere Bedeutung. Zunächst einmal erleidet das Sein-an-sich *keine* Entzweiung. Vielmehr bleibt es auf alle Ewigkeit, was es ist. Der Übergang von diesem Sein-an-sich zum Sein-Für-sich ist absolut irrational. Es gibt keine Logik, keine Dialektik, keine Gesetzmäßigkeit, die diesen Übergang irgendwie erklären könnte. Er entspricht dem Hiatus zwischen dem reinen Sein und der Welt der Menschen bei Parmenides. Hier finden wir also einen wichtigen Unterschied zwischen dem Denken Hegels und dem Sartres: Das Auftauchen der menschlichen Realität entspricht *nicht* einer Phase der dialektischen Selbstentfaltung des Seins wie bei Hegel, sondern der Erscheinung einer Mischform aus Sein und Nicht-Sein, die - wie bei Parmenides - separat von dem reinen Sein betrachtet werden muss.

Man kann allerdings versuchen, eine Interpretation für diesen Übergang zu finden. Diese Interpretation ist allerdings keine Erklärung des Vorgangs, sondern nur eine nachträgliche Auslegung vom Standpunkt der menschlichen Realität aus gesehen. Sartre deutet diesen Übergang als ein „individuelles Abenteuer des An-sich-seins“. Das Sein-An-sich ist in diesem individuellen Abenteuer präsent, und zwar als statische Grundlage dieses Abenteuers. Von daher kommt die Bedeutung des Prinzips der Identität innerhalb dieses Abenteuers. Weil das An-sich aber innerhalb dieses Abenteuers bezeugt wird, ist es von Nicht-Seiendem durchlöchert; denn die Bezeugung verlangt die Differenz, also einen gewissen Abstand der Wesenheiten voneinander. Die Struktur des genannten individuellen Abenteuers ist also die „Nichtung des Seins auf der Grundlage des Seins“, mit anderen Worten: die interne Negation. Dabei bleibt allerdings das Prinzip der Identität unberührt. Das Seins ist, was es ist. Das Sein differenziert sich also nicht selbst, wie bei Hegel, sondern es wird in diesem delikaten Sonderbereich, den wir menschliche Realität nennen, genichtet. Auf diese Weise taucht die menschliche Realität auf und das Wesentliche dieser menschlichen Realität ist,

dass in ihr das Sein bezeugt wird, wie es ist, allerdings bezeugt wird als ein vom Nichts durchlöchertes Sein.

Der diesbezügliche Unterschied zwischen Hegel und Sartre kann auch gut am Begriff der Reflexion erläutert werden. Die Reflexion ist für Hegel ein Stadium in der Entwicklung der absoluten Idee. Sie entsteht aus dem Bemühen, das unmittelbar gegebene Sein besser zu verstehen und führt deswegen zu einer grundlegenden Entzweiung der Idee, und zwar zu der Unterscheidung zwischen der Erscheinung und dem Wesen. Diese Differenzierung wird in Hegels Philosophie in der spekulativen Phase aufgehoben, um zu der Einheit des Begriffes fortzuschreiten, die am Ende in die Selbsterkenntnis der absoluten Idee mündet. Die Bemühungen der Reflexion sind also letzten Endes vom Erfolg gekrönt.

Demgegenüber ist die Reflexion bei Sartre letztlich zum Scheitern verurteilt. Genauer gesagt: sie führt nicht zur Versöhnung der absoluten Idee mit sich selbst, sondern zu unaufrichtigen Selbstbestimmungen des Bewusstseins. Präreflexiv ist das Bewusstsein ein Bezeugen der Dinge der Welt und gleichursprünglich ein nicht-setzendes Bewusstsein (von) sich selbst. Das präreflexive Bewusstsein ist durch einen Mangel an Identität gekennzeichnet. Als Für-sich-sein ist es eine Flucht vor der Erstarrung der Identität. Denn es existiert nur als Zeuge des Seins, das es selbst *nicht* ist, indem es die Dinge bezeugt und gleichzeitig bezeugt, diese Dinge nicht zu sein. Weiterhin liegt der Identitätsmangel des präreflexiven Bewusstseins in seiner fundamentalen Zeitlichkeit.

Mit der Bestimmung des präreflexiven Bewusstseins als fundamentale Zeitlichkeit grenzt sich Sartre von Descartes ab, der das Cogito als ursprünglich instantan definierte. Die Verzeitlichung des präreflexiven Bewusstseins wird knapp mit dem Begriff der „Dauer“ umschrieben. Dauer bedeutet: Die Gegenwart des präreflexiven Bewusstseins besteht in der Bezeugung der Dinge der Welt und der Bezeugung (von) sich selbst; aber diese Gegenwart verflüchtigt sich und wird zur Vergangenheit, während eine neue Gegenwart ex nihilo auftaucht, die die vergangene Gegenwart in der Form des „war“ zu sein hat, ohne sie sein zu können. Gegenwart und vergangene Gegenwart sind durch Nichts voneinander getrennt. Jeder Versuch, das Paar „Gegenwart-Vergangenheit“ zu hypostasieren muss scheitern, weil dieses Paar sich selbst wieder zur Vergangenheit verflüchtigt und vom einer neuen ex nihilo auftauchenden Gegenwart bezeugt wird. So ist das präreflexive Bewusstsein eine dauernde Flucht vor der Statik des An-sich-seins. Kurz gesagt: Das An-sich ist, aber das Für-sich dauert. Darüber hinaus offenbart sich dem präreflexiven Bewusstsein die Welt nur über einen Welt- und Selbstentwurf, der die zeitliche Dimension der Zukunft auftauchen lässt.

Das präreflexive Bewusstsein trägt nun weiterhin die Fähigkeit in sich, sich auf sich selbst zurückzuwenden. Diese Fähigkeit nennt Sartre „Reflexion“. Diese Art der Reflexion ist für Sartre ein weiteres Beispiel für die „Entzweiung des Sichselbstgleichen“ bei Hegel. Die „Entzweiung des Sichselbstgleichen“ bringt immer das Problem mit sich, die Einheit in der Verschiedenheit zu denken. Nach Sartre gibt es eine Einheit des Bewusstseins, so dass die

Differenzierung in ein „präreflexives Bewusstsein“ und ein „reflexives Bewusstsein“ nicht im Sinne einer zementierten Verschiedenheit dieser Bewusstseinsaspekte verstanden werden sollte. Das reflexive Bewusstsein *ist* das präreflexive Bewusstsein, insofern dieses präreflexive Bewusstsein den Versuch unternimmt, sich auf sich selbst zurückzuwenden. Nur diese *Seinseinheit* des Bewusstseins kann nach Sartre die intuitive Evidenz des Cogito in Bezug auf sich selbst erklären und bewahren. Es handelt sich also bei Sartres Begriff der Reflexion um eine *Selbstdifferenzierung* des Bewusstseins im Sinne Hegels, bei dem es allerdings der absolute Geist ist, der sich selbst differenziert.

Diese Selbstdifferenzierung des präreflexiven Bewusstseins, Reflexion genannt, hat den Sinn, den Mangel an Identität zu kurieren, durch Verinnerlichung und Objektivierung an Identität zu gewinnen. Die *Selbstdifferenzierung* verfolgt also den Zweck der *Selbstidentifizierung*. Damit ist der grundlegende Widerspruch, der in der Reflexion liegt, schon genannt. Denn Selbstdifferenzierung bedeutet, den Abstand zu sich selbst zu vergrößern und Selbstidentifizierung bedeutet, den Abstand zu sich selbst zu verkleinern. Man braucht sich also nicht darüber zu wundern, dass die Beschreibung der Reflexion bei Sartre Züge der Widersprüchlichkeit aufweist, denn diese Widersprüchlichkeit liegt schon in dem Versuch der Reflexion über sich selbst begründet.

Sartre unterscheidet zwischen der reinen Reflexion und der unreinen Reflexion. In der reinen Reflexion gibt es eine intuitive Evidenz vom präreflexiven Bewusstsein. Das reflexive Bewusstsein erlebt hier das präreflexive Bewusstsein unmittelbar im Rahmen einer blitzartigen Schau desselben. Diese Intuition kann nicht täuschen, denn sie entspricht einem unmittelbaren Erleben, und zwar insofern dieses *bezeugt* wird. Wenn ich zum Beispiel feststelle, dass ich zweifle, dann ist diese Feststellung die Bezeugung eines präreflexiven Erlebnisses, dessen ich mir vorher bewusst war, allerdings ohne es zu bezeugen. Zwischen dem präreflexiven Bewusstsein des Zweifels und dem reflexiven Bewusstsein des Zweifels besteht also nur ein minimaler Abstand. Dieser Abstand liegt in der Konzentrierung und Verdichtung eines diffusen Erlebnisses, das dann in der Feststellung mündet: ich zweifle. Ein weiteres Beispiel: es ist möglich Schach zu spielen und sich dabei ganz auf das Spiel zu konzentrieren. Das bedeutet: ich erlebe das Schachspielen. Ich muss dabei aber nicht ein reflexives Bewusstsein von mir selbst als einem schachspielenden Menschen haben. Fragt man mich aber, was ich gerade mache, dann antworte ich blitzartig: „Ich spiele Schach.“ Das heißt, die nach außen gerichtete Aufmerksamkeit verdichtet sich, verinnerlicht sich und verobjektiviert sich im Sinne einer Zuschreibung der diffusen Erlebnisse auf die Einheit eines Bewusstseins. Dabei ist zu beachten, dass ich immer gewusst habe, dass ich Schach spiele. Dieses Bewusstsein war nur nicht verdichtet, verinnerlicht und verobjektiviert. Es ist aber dennoch in beiden Fällen dasselbe Bewusstsein.

Die reine Reflexion ist allerdings noch keine Erkenntnis des präreflexiven Bewusstseins im üblichen Sinne, weil der Abstand zwischen dem Reflexiven und dem Reflektierten noch nicht groß genug ist. Sartre spricht davon, das präreflexive Bewusstsein sei zwar ein Quasi-Objekt,

aber noch kein Erkenntnis-Objekt ist. Der Unterschied zwischen beiden Objektarten besteht darin, dass das Quasi-Objekt nicht vom einem bestimmten Standpunkt aus betrachtet wird, sondern in einer Art intuitiver Gesamtschau. Die eigentliche Erkenntnis ist perspektivisch und immer für Überraschungen gut. Die reine Reflexion ist nicht perspektivisch und liefert keine Überraschungen. Sartre sagt auch, es handele sich bei der reinen Reflexion eher um ein Wiedererkennen als um ein Erkennen. An anderer Stelle spricht er auch von einer Quasi-Erkennnis anstatt von einer Erkenntnis. Es ist eine Art der zeitlich konzentrierten und verdichteten Straffung eines diffusen präreflexiven Verständnisses von sich selbst, das vorher schon vorhanden war.

Obwohl in der reinen Reflexion das Reflexive noch keinen Standpunkt gegenüber dem Reflektierten einnimmt, muss man hier dennoch von einer Aufspaltung des Bewusstseins sprechen. Denn der Struktur „Spiegelung-Gespiegeltes“ des Reflektierten gesellt sich eine weitere Struktur „Spiegelung-Gespiegeltes“ des Reflexiven hinzu, so dass in der Einheit des Bewusstseins von einer fortgeschrittenen Selbstdifferenzierung und Aufspaltung dieses Bewusstseins gesprochen werden muss. Denn wir können nun zum Beispiel unterscheiden zwischen dem präreflexiven Schachspielen und dem reflexiven Bewusstsein davon, dass ich schachspiele. Es hat also eine Aufspaltung des Bewusstseins stattgefunden, obwohl der eigentlich Sinn des reflexiven Aktes die Selbstvergewisserung war, das heißt eine verdichtete Einheit des Bewusstseins. Der Grund dafür liegt darin, dass der reflexive Akt Teil des Bewusstseins ist und nicht etwa der Akt eines distanzierten absoluten Geistes. Das bedeutet: der reflexive Akt integriert sich sofort in die Einheit des Bewusstseins und verhindert damit die Totalisierung dieses Bewusstseins. Eine Totalisierung des Bewusstseins wäre nur von außen möglich, durch ein anderes Bewusstsein, das dieses Bewusstsein von einem äußeren Standpunkt aus betrachtet. Man kann also bei der reinen Reflexion durchaus von einer mißlungenen Totalisierung des Bewusstseins sprechen. Dieser Mißerfolg führt zu weiteren Versuchen der Totalisierung des Bewusstseins.

Das Resultat der reinen Reflexion ist demnach nach wie vor nur eine detotalisierte Ganzheit. Dieses Resultat ist als ambivalent zu betrachten. Denn einerseits ist die Totalisierung mangelhaft, weil die reine Reflexion selbst nur Teil dieser Totalisierung sein kann, während eine wirkliche Totalisierung von außen stattfinden müsste. Andererseits enthüllt die reine Reflexion durchaus die Selbstheit und Individualität dieser Totalisierung. Denn die Totalisierung mißlingt ja gerade deswegen, weil die reine Reflexion sich selbst als Teil dieser Selbstheit integriert. Da weiterhin die Selbstidentifizierung des Bewusstseins durch die reine Reflexion als thetische Entdeckung einer Zeitlichkeit stattfindet, liegt der fundamentale Erfolg der reinen Reflexion in der Enthüllung der *Geschichtlichkeit des Individuums*. Sartre schreibt dazu:

„Die Reflexion erfasst also die Zeitlichkeit, insofern sie sich als der einzigartige und unvergleichbare Seinsmodus einer Selbstheit enthüllt, das heißt als Geschichtlichkeit.“
(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 301)

In der reinen Reflexion erfasst man sich also selbst als individuelle Geschichtlichkeit. Der Mangel dieser Selbsterfassung ist ein Mangel an An-sich-sein, ein Mangel an Identität. Man erfasst sich selbst als eine Flucht vor der Identität des An-sich. Die unreine Reflexion ist der Versuch, diesen Mangel zu beseitigen. Sie besteht in dem Vorhaben, sich selbst gegenüber den Standpunkt des Anderen einzunehmen und auf diese Weise sich selbst als Objekt zu betrachten, als einen Gegenstand mit bestimmten Eigenschaften. Die Objekt-Erkenntnis soll darin bestehen, diese Eigenschaften zu entdecken, zu benennen und in ein objektiv nachvollziehbares Verhältnis zu setzen. Als Beispiel für einen solchen Versuch der Selbsterkenntnis könnte man den Standpunkt der Freudschen Psychoanalyse nennen. Man versetzt sich selbst in den Gesichtspunkt des Psychoanalytikers und betrachtet sich selbst mit den Augen eines Wissenschaftlers, um an sich selbst einen wissenschaftlich definierten Komplex zu entdecken, zum Beispiel den Ödipus-Komplex. Sartre nennt diese Art der Reflexion unaufrichtig. Sie ist aus verschiedenen Gründen unaufrichtig: Erstens kann man sich selbst gegenüber nicht wirklich den Standpunkt des Anderen einnehmen. Zweitens kann das Für-sich niemals die Seinsweise des An-sich annehmen, das heißt, es kann niemals sein, was es ist. Vielmehr ist es stets eine Flucht vor dem An-sich-sein. Denn da im Rahmen des präreflexiven Bewusstseins stets ex nihilo eine neue Gegenwart auftaucht, kann die Vergangenheit nur übernommen werden im Modus des Nicht-Seins. Einfach ausgedrückt: Ich muss meine Vergangenheit stets neu übernehmen, neu interpretieren, ich bin niemals meine Vergangenheit im Modus des An-sich-seins. Man kann also sagen, dass die unreine Reflexion eine ins An-sich-sein projizierte Selbstbestimmung des Für-sich ist.

Zum wissenschaftlichen Standpunkt gehört auch der Versuch, psychische Prozesse wie Naturprozesse zu analysieren, das heißt, sie mit Hilfe des Kausalitätsgesetzes zu ordnen. Die Bestandteile der Psyche werden wie Gegenstände betrachtet, die im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen und die deswegen auch rational analysiert werden können. Als Beispiel für eine solche intellektualistische Analyse psychischer Prozesse wählt Sartre die Art wie Proust die Reflexionen Swanns über sein Verhältnis zu Odette beschreibt:

„Denn sobald Swann sie (Odette) sich wieder ohne Widerwillen vorstellen konnte, sobald er wieder Freundlichkeit in ihrem Lächeln sah und der *Wunsch, sie jedem anderen wegzunehmen, nicht mehr seiner Liebe durch die Eifersucht beigemischt war, wurde* diese Liebe vor allem ein Geschmack an den Empfindungen, die Odettes Person ihm vermittelte, an dem Vergnügen, das Heben ihres Blicks, die Entstehung ihres Lächelns, die Intonierung ihrer Stimme wie ein Schauspiel zu bewundern oder wie ein Phänomen zu erforschen. Und dieses Vergnügen, von allen andern unterschieden, *hatte schließlich in ihm ein Bedürfnis nach ihr geschaffen*, das nur sie durch ihre Gegenwart oder ihre Briefe befriedigen konnte...*Gerade durch den Chemismus seines Leidens, nachdem er mit seiner Liebe Eifersucht hergestellt hatte*, fing er wieder an, *Zärtlichkeit, Mitleid für Oedette zu erzeugen.*“
(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 318)

Proust beschreibt hier psychische Entitäten - wie Liebe und Eifersucht - tatsächlich wie chemische Substanzen, die hergestellt werden oder sich gegenseitig erzeugen, die einander beigemischt sind und im Verhältnis der Kausalität zueinander stehen. Kurz: Proust beschränkt sich nicht darauf, die Beziehungen dieser psychischen Entitäten zu beschreiben, sondern er versucht sie in der Sprache einer Naturwissenschaft zu *erklären*. Korrekt im Sinne Sartres wäre jedoch eine Beschreibung, die die *magische Beziehung* dieser Wesenheiten betonen würde. Die Demütigung, die ich gestern erfahren habe, ruft heute bei mir meine schlechte Laune hervor. Aber diese Beziehung ist eine magische Fernwirkung und keine Kausalität. Sie ist daher zwar beschreibbar, aber nicht erklärbar.

Ein weiterer Effekt der unreinen Reflexion ist die Konstituierung einer neuen Art der Zeitlichkeit. Die reine Reflexion enthüllt die ursprüngliche Zeitlichkeit der menschlichen Realität. Sartre nennt diese ursprüngliche Zeitlichkeit auch die „Dauer“. Das wesentliche Kennzeichen dieser Art der Zeitlichkeit ist die ekstatische Beziehung der drei Zeitmodi. Kein Zeitmodus besitzt Selbständigkeit. Die Gegenwart wandelt sich zur Vergangenheit und gleitet damit in das An-sich-sein. Es taucht eine neue Gegenwart auf, welche die eigene Vergangenheit zu sein hat ohne sie sein zu können. Die Enthüllung der Dinge der Welt geschieht mittels eines Zukunftentwurfes, der gleichursprünglich ein Selbst- und eine Weltentwurf ist.

Die unreine Reflexion ist eine Projektion des Für-sich ins An-sich. Wenn ich mich zum Beispiel selbst als „feige“ bestimme, dann sehe ich mich wie einen Gegenstand, der die Eigenschaft hat, feige zu sein. Ich *bin* in der Vergangenheit feige *gewesen*, ich *bin* in der Gegenwart feige und ich werde in der Zukunft feige *sein*. Alle drei Zeitmodi befinden sich hier im Modus des An-sich. Sie sind das, was sie sind. Das heißt, alle drei Zeitmodi nehmen den Modus der Vergangenheit an. Sie sind An-sich. Sartre sieht in diesem Spiel die Konstituierung einer neuen Art der Zeitlichkeit. Er nennt sie „psychische Zeitlichkeit“ und die Einheit der entsprechenden Erlebnisse nennt er „Psyche“ oder „Ego“. Wie bereits gesagt ist diese Art des Bewusstseins unaufrichtig. Sie kann nur durch eine Art der Katharsis überwunden werden. Sartre nennt den Zustand nach Überwindung der Unaufrichtigkeit „Authentizität“. Authentizität besteht vor allem in der Anerkennung der Freiheit des präreflexiven Bewusstseins.

Die unreine Reflexion führt also zu einer unaufrichtigen Entzweiung des Sichselbstgleichen und diese Art der Entzweiung kann nicht im Sinne Hegels in eine dialektischen Synthese münden. Denn solange die Menschen im Zustand der Unaufrichtigkeit leben, ist es für Sartre ausgeschlossen, dass es zu höherwertigen Synthesen der menschlichen Existenz kommt. Eine Verbesserung des Zustandes der menschlichen Gesellschaften ist nur über die Verbesserung der individuellen Existenzformen zu erreichen. Das Ende ist offen. Das von Hegel postulierte Ende der Geschichte ist für Sartre eine Illusion.

11. Zitat

Seite 432, Seite 433

Hegels geniale Intuition ist hier also, daß er mich *in meinem Sein* vom Andern abhängen macht. Ich bin, sagt er, ein Fürsichsein, das nur durch einen Andern für sich ist...Und dennoch, trotz ihrer Weite, trotz dem Reichtum und der Tiefe der Einzelbeobachtungen, von der die Theorie von Herr und Knecht voll ist, gelingt es ihr, uns zufriedenzustellen?

Kommentar:

Dieses Zitat zeigt die Hochschätzung, die Sartre für Hegels Theorie des Anderen hegt. In dieser Hinsicht überragt Hegel in den Augen Sartres alle anderen Philosophen, auch Husserl. Insbesondere bewundert Sartre die Auffassung Hegels, dass das Selbstbewusstsein des Menschen von der Anerkennung durch andere Menschen abhängt. Dennoch kritisiert Sartre auch diesen Aspekt der Philosophie Hegels, wenn es um die Details geht.

Seine grundsätzliche Kritik an Hegel lautet, dass dieser seine Bewusstseinstheorie vollständig nach dem Maß der Erkenntnis formuliert, genauer gesagt, dass Hegel am Ende Sein und Erkenntnis identifiziert. Das Selbstbewusstsein entfaltet sich nach Hegel, weil es nach seiner eigenen Wahrheit strebt, weil sein An-sich-sein hinsichtlich der Erkenntnis seiner selbst noch mangelhaft ist. Solange das Bewusstsein in seinem Sein nicht mit der Erkenntnis von sich selbst koinzidiert, solange ist das Bewusstsein in Bewegung und kommt erst dann zur Ruhe, wenn es als Erkenntnis von sich selbst zu sich selbst zurückgekehrt ist.

Das ist in den Augen Sartres jedoch der falsche Ansatz. Die Erkenntnis ist nicht das Maß des Seins, sondern nur eine sekundäre Struktur des Bewusstseins. Grundlage des Seins des Bewusstseins ist das präreflexive *Erleben* von der Welt und (von) sich selbst. Inwieweit die verschiedenen Arten der Reflexionen und die Katharsis des Bewusstseins zu einer höherwertigen Synthese der menschlichen Existenz führen oder nicht - Dialektik von Unaufrichtigkeit und Authentizität im Sinne Sartres -, ist eine offene Frage und kann auf keinen Fall - wie bei Hegel - im Sinne einer teleologischen Theorie vorentschieden werden.

Der genannte Unterschied zwischen Sartre und Hegel impliziert weitere Differenzen in den Details. Das fängt schon beim Begriff des „Selbstbewusstseins“ an. Hegel schreibt dazu folgendes:

„Als Selbstbewusstsein schaut Ich sich selbst an und der Ausdruck desselben in seiner Reinheit ist Ich=Ich oder Ich bin Ich. Dieser Satz des Selbstbewußtseins ist ohne allen Inhalt. Der Trieb des Selbstbewußtseins besteht darin, seinen Begriff zu realisieren und in allem sich das Bewußtsein seiner zu geben.“

(Hegel, Bewußtseinslehre für die Mittelklasse)

Hegel beschreibt hier den Beginn der Reflexion des Bewußtseins auf sich selbst. Sartre benennt diese Phase des Bewußtseins als „Reine Reflexion“. Diese beginnende Reflexion des Bewußtseins auf sich selbst wird bei Hegel jedoch ganz anders beschrieben als bei Sartre. Es handelt sich bei Hegel um die inhaltsleere Feststellung der Sichselbstgleichheit: Ich bin Ich. Sartre fragt sich jedoch, ob diese formale Struktur tatsächlich das ist, was sich der reinen Reflexion anfänglich darbietet:

„Im ersten Kapitel des Zweiten Teils haben wir dann gezeigt, dass die Beziehung der Spiegelung zum Spiegelnden keineswegs eine Identitätsbeziehung ist und nicht auf Hegels „Ich = Ich oder Ich bin Ich“ reduziert werden kann. Die Spiegelung macht sich nicht das Spiegelnde sein; es handelt sich dabei um ein Sein, das sich in seinem Sein nichtet und das vergeblich versucht, sich mit sich selbst als *Sich* zu verschmelzen.“
(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 434)

Hier zeigt sich, dass Sartre bei aller Bewunderung für Hegel doch im Grunde einen ganz anderen Ansatz verfolgt. Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins beginnt mit der inhaltsleeren Identität Ich = Ich. Der Mangel dieser Phase ist die Inhaltsleere und der Prozess des Selbstbewusstseins ist die Füllung dieser Leere. Sartre bezweifelt die Korrektheit dieses Ansatzes. Für ihn muss der Anfang mit dem präreflexiven Bewusstsein gemacht werden. Dieses ist im Gegensatz zu Hegel keine inhaltsleere Identität, sondern eine komplexe Struktur, die er als „Spiegelung-Spiegelndes“ kennzeichnet. Kennzeichen dieser Struktur ist der Identitätsmangel. Das bedeutet insbesondere, dass die beiden Komponenten - nämlich die Spiegelung und das Spiegelnde - nicht selbständig sind, sondern in einem Verweisspiel sich aufeinander beziehen ohne an sich existieren zu können. Beispiele hierfür sind die Ekstasen der Zeitlichkeit - Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft - die jeweils keine Indifferenzidentität besitzen, sondern nur eine Bezugsidentität aufweisen. Es gibt also keine Vergangenheit ohne Gegenwart und keine Gegenwart ohne Vergangenheit und so weiter.

Des weiteren ist die Funktion der reinen Reflexion nicht die Aufdeckung einer inhaltslosen Identität, sondern die Enthüllung einer individuellen Geschichtlichkeit. Der Mensch entdeckt sich selbst in der reinen Reflexion als eine individuelle Selbstheit mit einer Geschichte. Insbesondere erlebt er sich hier als ein Für-sich-sein, das heißt bei Sartre als eine Flucht vor dem An-sich-sein. Er nennt diese fundamentale Zeitlichkeit der menschlichen Realität auch die *Dauer*. Ein wesentliches Kennzeichen dieser Dauer ist das stete Auftauchen einer neuen Gegenwart ex nihilo. Infolgedessen ist die Freiheit fundamentales Kennzeichen der menschlichen Existenz. Dabei muss bedacht werden, dass die Freiheit bei Sartre eine ganz andere Funktion hat als bei Hegel. Bei Sartre bedeutet Freiheit Identitätsmangel des präreflexiven Bewusstseins, bei Hegel bedeutet Freiheit „Sichselbstgleichheit im Anderssein“. (Hegel, Bewußtseinslehre für die Mittelklasse)

Die genannte Differenz hat schwerwiegende Implikationen. Zum Beispiel ist der Begriff der „Wahrheit des Selbstbewusstseins“ bei Hegel und bei Sartre ganz anders zu bestimmen. Bei

Hegel ist die Wahrheit des Selbstbewusstseins der absolute Geist, der sich selbst denkt. Bei Sartre ist die Wahrheit des Selbstbewusstseins die Authentizität, die über die verschlungenen Wege der Unaufrichtigkeit und über die gereinigte Reflexion erreicht wird. Authentizität bedeutet hier: Anerkennung der Strukturen des präreflexiven Bewusstseins der *individuellen* Existenz. Der Weg zur Authentizität ist die *Katharsis* des Bewusstseins. Hier zeigt sich die breite Kluft zwischen der Geistphilosophie Hegels und dem Existentialismus Sartres, auf die immer wieder hingewiesen werden muss, wenn die formalen Ähnlichkeiten zwischen Hegel und Sartre die Differenzen zu verwischen drohen. Wenn Hegel in dem zu Pferde sitzenden Napoleon die Verkörperung des Weltgeistes sah, dann hätte Sartre dort nur einen hervorragend begabten Mann gesehen, der dabei war, seine *individuelle* Existenz zu realisieren. Sartre schreibt dazu:

„Hier wie überall muss man gegen Hegel Kierkegaard ins Feld führen, der die Ansprüche des Individuums als solchen vertritt. Das Individuum verlangt seine Erfüllung als Individuum, die Anerkennung seines konkreten Seins und nicht das objektive Auseinanderlegen einer allgemeinen Struktur.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 435)

12. Zitat

Seite 436

Aus dieser Gleichsetzung von Sein und Erkennen ergibt sich hier noch eine ganze Anzahl von Irrtümern oder Unmöglichkeiten. Wir werden sie hier unter zwei *Hauptpunkten* zusammenfassen, das heißt, wir richten gegen Hegel einen doppelten Optimismusvorwurf.

Kommentar:

Sartre erhebt gegen Hegel einen „doppelten Optimismusvorwurf“. Er nennt diese Vorhaltungen den „epistemologischen Optimismus“ und den „ontologischen Optimismus“. Beide Vorwürfe haben ihren Grund in der Gleichsetzung von Sein und Erkennen bei Hegel.

Epistemologischer Optimismus bei Hegel bedeutet, dass dieser annimmt, es könne am Ende eine objektive Übereinstimmung der Bewußtseine erzielt werden. Hegel nennt diese objektive Übereinstimmung der Bewusstseine die „Allgemeinheit des Selbstbewußtseins“. Hegel schreibt:

„Das allgemeine Selbstbewußtsein ist die Anschauung seiner als eines nicht besonderen, von anderen unterschiedenen, sondern des an sich seienden, allgemeinen Selbst.“

(Hegel, Bewußtseinslehre für die Mittelklasse)

Der Kampf der Bewusstseine während des historischen Prozesses, insbesondere der Kampf zwischen dem Herren und dem Knecht, ist also nur ein Übergangsstadium. Der tatsächliche Zweck des historischen Prozesses ist die Aufhebung der Einseitigkeiten und Ungleichheiten zugunsten der Wechselseitigkeit der Bewusstseine.

Es ist klar, dass die Problematik des Hegelschen Begriffes des „Allgemeinen Selbst“ ihre Entsprechung in der christlichen Gotteslehre hat, aber auch in dem Begriff der „Volonté Générale“ bei Rousseau. In jedem Fall stellt sich für Sartre die Frage, ob ein solches „Allgemeines Selbst“ oder eine „Volonté Générale“ oder der „Wille Gottes“ wirklich nachweisbar ist oder ob es sich dabei um eine Fiktion beziehungsweise um eine Illusion handelt. Sartres Antwort auf diese Frage ist eindeutig. Er schreibt:

„So scheitert Hegels Optimismus: Zwischen Gegenstand-Anderem und Ich-Subjekt gibt es gar kein gemeinsames Maß, ebensowenig wie zwischen dem Bewußtsein (von) sich und dem Bewußtsein von dem Andern...Keinerlei allgemeine Erkenntnis kann aus der Beziehung der Bewußtseine hergeleitet werden. Wir nennen das ihre ontologische Trennung.“
(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 440,441)

Auf der Basis seines Atheismus ist eigentlich von vornherein ersichtlich, dass Sartre zu diesem Ergebnis kommen *muss*. Denn sowohl das „Allgemeine Selbst“ Hegels als auch die „Volonté Générale“ Rousseaus ist ohne religiösen Hintergrund kaum verständlich zu machen. Was bleibt sind nach Sartre die individuellen Bewusstseine in ihrem Kampf miteinander. Wenn Sartre von der „ontologischen Trennung“ der Bewußtseine spricht, dann ist dieser Ausdruck so zu verstehen, dass seiner Ansicht nach ein Superbewußtsein wie das „Allgemeine Selbst“ bei Hegel oder der „Wille Gottes“ bei den Christen nicht real existiert. Die menschlichen Bewußtseine sind ontologisch getrennt bedeutet also, dass sich diese Bewußtseine nicht zu einem solchen Superbewußtsein zusammenschließen können. Der Ausdruck beinhaltet natürlich nicht, dass die menschlichen Bewußtseine keinerlei Verbindung miteinander hätten.

Diese Differenz zwischen Hegel und Sartre hat weitreichende Konsequenzen. Zum Beispiel beruht der Staatsbegriff Hegels auf der Existenz dieses „Allgemeinen Selbst“. Hegel schreibt über den Staat folgendes:

„Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist *das Interesse der Einzelnen als solcher* der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt, und es folgt hieraus ebenso, daß es etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staates zu sein. - Er hat aber ein ganz anderes Verhältnis zum Individuum; indem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist. Die *Vereinigung* als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befriedigung,

Tätigkeit, Weise des Verhaltens hat dies Substantielle und Allgemeingültigkeit zu seinem Ausgangspunkt und Resultate.“

(Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Meiner, 1995, Seite 208)

Es ist offensichtlich, dass dieses Staatsverständnis Hegels, das die Unterordnung und Eingliederung des Einzelnen verlangt, ja sogar den Zweck der Existenz des Einzelnen in dieser Unterordnung sieht, nur schwer mit Sartres Existentialismus zu vereinbaren ist. Nach Hegel ist der Zweck der individuellen Existenzen die *Vereinigung* dieser Existenzen im Staat, nach Kierkegaard und Sartre ist der Zweck des Individuums das Individuum selbst! Nach Hegel ist der Zweck des Einzelnen *vorgegeben*, nach Sartre ist der Zweck des Einzelnen eine *Erfindung* des Einzelnen.

Der zweite Hauptpunkt von Sartres Kritik an Hegel ist der Vorwurf des „ontologischen Optimismus“. Nach Hegel ist die Wahrheit das Ganze. Darüber hinaus ist nach Hegel der Standpunkt des Ganzen einzunehmen. Mit anderen Worten: Hegel behauptet, es sei menschmöglich, die Welt vom Standpunkt Gottes aus zu betrachten. Wenn Hegel die Wechselseitigkeit der einzelnen Bewußtseine beurteilt, dann nimmt er zu diesem Zweck nicht den Gesichtspunkt eines einzelnen Bewußtseins ein, nämlich denjenigen *seines* Bewußtseins, sondern er nimmt einen *allgemeinen* Standpunkt ein, das heißt, er sieht als absoluter Geist auf die einzelnen menschlichen Bewußtseine herab und philosophiert über diese. Dies unterscheidet Hegel zum Beispiel fundamental von Descartes, der sagt, man müsse vom „Cogito“ ausgehen, um von da mit Hilfe Gottes zur Welt zu gelangen, ohne allerdings jemals den Standpunkt Gottes einnehmen zu können.

In diesem Streit zwischen Descartes und Hegel steht Sartre eindeutig auf der Seite Descartes. Der göttliche Standpunkt ist dem Menschen verwehrt. Sartre würde sogar hinzufügen, dass der göttliche Standpunkt eine Illusion ist, höchstens als regulative Idee im Sinne Kants akzeptabel. Man muss also vom Cogito ausgehen und die Existenz des Anderen von diesem Cogito aus beurteilen. Wie aber gelangt man vom Cogito ausgehend zum Anderen, ohne den göttlichen Standpunkt Hegels einzunehmen?

Sartre sieht hier kein ernstes philosophisches Problem. Selbstverständlich ist es immer theoretisch möglich, die Position des Solipsismus zu vertreten. Das heißt, der Solipsismus ist theoretisch unwiderlegbar. Das ist aber deswegen kein ernsthaftes Problem, weil niemand im realen Leben ein Solipsist ist. Hier ist nach Sartre dem Schopenhauer uneingeschränkt Recht zu geben, der gesagt hat, der Solipsist sei ein in einer uneinnehmbaren Burg verschanzter Irrer. Es kommt für Sartre nur darauf an, dieses Bonmot Schopenhauers in eine angemessene philosophische Sprache zu übersetzen.

Der Andere muss von vornherein in irgendeiner Weise eine Struktur des Cogito sein, wenn es möglich sein soll, den Anderen vom Cogito ausgehend zu erfassen. Hier hilft Sartre eine Analyse des Cogito selbst. Das Cogito entpuppt sich für Sartre als eine „faktische

Notwendigkeit“. Es besitzt erstens Notwendigkeit, weil an seiner Existenz nicht gezweifelt werden kann. Denn der Zweifel selbst impliziert die Existenz des Zweifelnden. Insofern liegt Sartre auf einer Linie mit Descartes. Andererseits ist eine Welt denkbar, in der der Zweifelnde nicht existiert. Das heißt, die Existenz des Zweifelnden ist keine ontologische oder metaphysische Notwendigkeit, sondern es ist nur ein Faktum. Es *ist* einfach so, dass ich existiere. Das bedeutet aber, dass das Cogito nicht irgendwie hergeleitet werden kann - die Existenz des Cogito wird also nicht auf irgendeine Weise bewiesen - , sondern es wird in seiner Faktizität einfach nur festgestellt.

Sartre ist nun der Ansicht, dass man nicht verlangen kann, die Existenz des Anderen stringenter beweisen zu können als seine eigene Existenz. Ebenso wie ich die Faktizität meiner eigenen Existenz nur feststellen kann, so kann ich auch die Existenz des Anderen nur konstatieren. Die Existenz des Anderen ist von der Art einer „faktischen Notwendigkeit“. Diese Argumentation ist nichts weiter als eine Umschreibung von Schopenhauers Lösung. Man muss also nicht auf Hegels Standpunkt beharren, um die Existenz des Anderen zu erfassen. Es genügt, die faktische Notwendigkeit des Anderen zu postulieren. Mit meinem eigenen Cogito ist auch das Cogito des Anderen gesichert. Ebenso wie nach Sartre mein Cogito die Realität der Außenwelt verlangt, so verlangt mein Cogito auch die Realität des Anderen.

Dabei ist zu beachten, dass nach Sartre das Cogito des Anderen in Analogie zu meinem eigenen Cogito angenommen wird. Der Andere ist also eine individuelle Geschichtlichkeit, genau wie ich selber auch eine individuelle Geschichtlichkeit bin. Ich verlange also nicht einen allgemeinen Anderen, sondern einen konkreten, individuellen Anderen.

Es erweist sich, dass der Andere ein schwieriger Begriff ist, denn der Andere ist gleichursprünglich eine *Struktur meines Bewußtseins* als auch derjenige, der *nicht* mein Bewußtsein ist. Es gehört also zur Struktur meines Cogito, dass ich in einer Welt lebe, in der der Andere existiert, das heißt, in der es Gesichtspunkte gibt, die *nicht meine* Gesichtspunkte sind. Zwar weiß ich, dass der Andere von der *Art* meines Bewußtseins ist, aber sein konkretes, individuelles Erlebnis ist mir nicht zugänglich. Er ist eben der *Anderer*. Mit anderen Worten: es gibt zwar eine formal-abstrakte Erkenntnis des Anderen, es gibt aber keine Möglichkeit, die konkret-individuelle Existenz des Anderen zu *erleben*. Ich kann zwar versuchen, den Anderen über sein Verhalten zu *erschließen*, aber dieses Erschließen des Anderen beinhaltet selbstverständlich nicht das Erleben des Anderen, so wie ich mich selbst erleben kann. Diese komplexe Struktur des Begriffes des Anderen impliziert die Unmöglichkeit eines Zusammenschlusses der verschiedenen Bewußtseine zu einem Superbewußtsein im Sinne Hegels. Es gibt also einen „Skandal der Pluralität der Bewußtseine“ und dieser Skandal ist nach Sartre unauflösbar.

Dieser „Skandal der Pluralität der Bewußtseine“ kann leicht mißverstanden werden. Er bedeutet nicht, dass keine Verbindung zwischen den Bewußtseinen bestünde. Im Gegenteil:

die Beziehung zwischen den verschiedenen Bewußtseinen beruht auf gegenseitiger Negation und gegenseitiger Anerkennung. Diesbezüglich ist Sartre der Ansicht Hegels. Eben deswegen, weil ich den Anderen ausschließe, weil ich feststelle, dass ich *nicht* der Andere bin, komme ich zu meinem eigenen Selbstbewußtsein. Eben deswegen, weil ich das Urteil des Anderen über mich erfahre, sei es positiv oder negativ, und weil meine Scham eine Anerkennung des Urteils des Anderen ist, gelange ich zu meiner eigenen präreflexiven Objektivierung. Die prekäre Situation in Bezug auf den Anderen besteht eben darin, dass ich auf die Freiheit des Anderen angewiesen bin, ohne dass ich über diese Freiheit verfügen könnte. Meine eigene Freiheit und die Freiheit des Anderen können sich nach Sartre aber niemals zur Freiheit der absoluten Idee vereinigen. Das ist der Unterschied zwischen Sartre und Hegel.

13. Zitat

Seite 758

Das hatte Hegel geahnt, als er schrieb: Der Geist ist das Negative, obwohl er sich nicht daran erinnert zu haben scheint, als er seine eigene Theorie des Handelns und der Freiheit darlegen sollte.

Kommentar:

Es gibt einen grundlegenden Unterschied in der Freiheitstheorie bei Hegel und bei Sartre. Denn Hegel unterscheidet zwischen der negativen Freiheit und der positiven Freiheit. Bei Sartre dagegen gibt es nur den Begriff der negativen Freiheit. Hegel schreibt dazu:

„Diese negative Freiheit, die in der Abstraktion von dem natürlichen Dasein besteht, entspricht jedoch dem Begriff der Freiheit nicht, denn diese ist die Sichselbstgleichheit im Anderssein, teils der Anschauung seines Selbsts im anderen Selbst, teils der Freiheit nicht vom Dasein, sondern im Dasein überhaupt, eine Freiheit die selbst Dasein hat.“

(Hegel, Bewußtseinslehre für die Mittelklasse, www.hegel-system.de)

Negative Freiheit bedeutet bei Hegel zum Beispiel Freiheit *vom Dasein*, positive Freiheit dagegen bedeutet bei ihm Freiheit *im Dasein*. Mit anderen Worten: Die negative Freiheit besteht darin, sich durch Abstraktion von ungeeigneten Bedingungen des Daseins loszureißen, sie zu überwinden und Neues zu errichten. Positive Freiheit besteht darin, die Notwendigkeit bestehender Daseinsbedingungen anzuerkennen und sie als Voraussetzungen der eigenen Freiheit zu integrieren. Positive Freiheit ist also mit der richtigen Einsicht in die eigenen Existenzbedingungen verbunden. Die Weltgeschichte zielt nach Hegel *notwendigerweise* auf die Realisierung der positiven Freiheit im realen Dasein. Das bedeutet insbesondere, dass die negative Freiheit des Besondern machtlos ist gegenüber dem

Realprozess der sich in der Geschichte entfaltenden Vernunft des *allgemeinen Geistes*. Hegel schreibt:

„Die Weltgeschichte ist ferner nicht das bloße Gericht seiner *Macht*, d.i. die abstrakte und vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern weil er an und für sich *Vernunft*, und ihr Fürsichsein im Geiste Wissen ist, ist sie die aus dem *Begriffe* nur seiner Freiheit notwendige Entwicklung der *Momente* der Vernunft und damit seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit, - die Auslegung und *Verwirklichung des allgemeinen Geistes*.

(Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechtes, Meiner, 1995, Seite 289)

Es ist nachvollziehbar, dass Sartre diesen Weg der „positiven Freiheit“ nicht mitgehen kann. Denn die positive Freiheit bei Hegel ist mit dem Konzept des allgemeinen Geistes verbunden und ist daher für Sartre eine Illusion.

Darüber hinaus sieht Sartre einen gewissen Widerspruch in dem Konzept der negativen Freiheit und dem der positiven Freiheit. Er schreibt:

„Sobald man ja dem Bewußtsein dieses negative Vermögen der Welt und sich selbst gegenüber zuschreibt, sobald die Nichtung integrierender Teil der *Setzung* eines Zweckes ist, muß man anerkennen, daß die unerläßliche und grundlegende Bedingung jedes Handelns die Freiheit des handelnden Wesens ist.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 758)

Wenn aber, so könnte man Sartres Argument fortsetzen, der Geist das Negative ist, wie kann es dann sein, dass der Geist am Ende zur reinen Positivität, zur reinen Affirmation der Verhältnisse mutiert? Sartre sieht hier eine Inkonsistenz bei Hegel. Es sieht für ihn eher danach aus, dass hier der Wunsch der Vater des Gedankens ist. Der Wunsch, Dialektik zu treiben und der Wunsch, eine teleologische Philosophie zu entwickeln.

Man sollte noch hinzufügen, dass der Begriff der negativen Freiheit bei Hegel und Sartre nicht deckungsgleich ist. Bei Hegel handelt es sich um eine *Abstraktion vom Dasein* - zum Beispiel im Stoizismus und im Skeptizismus - bei Sartre dagegen handelt es sich um einen *Identitätsmangel im Dasein*. Es ist dieser Identitätsmangel im Dasein, der das sich *Losreißen* vom Sein ermöglicht.

14. Zitat

Seite 929

In der Tat ist der Tod nur durch seine negative Seite Nichtung meiner Möglichkeiten: da ich nämlich meine Möglichkeiten nur durch Nichtung des An-sich-seins bin, das ich zu sein habe,

ist der Tod als Nichtung einer Nichtung Setzung meines Seins als *Ansich*, in dem Sinn, wie für Hegel die Negation einer Negation Affirmation ist.

Kommentar:

Bei dem Vergleich der Philosophien Hegels und Sartres ist zwischen globalen und lokalen Aspekten zu unterscheiden. Global gesehen ist Sartres Philosophie ganz anders geartet als diejenige Hegels. Lokal betrachtet gibt es jedoch immer wieder partielle Kongruenzen. Die Berücksichtigung dieser lokalen Übereinstimmungen kann das Verständnis von Sartres Argumenten fördern.

Eine Schwierigkeit in Sartres Philosophie ist zum Beispiel die Tatsache, dass bestimmte Begriffe bei ihm je nach Kontext eine Bedeutungsverschiebung erleiden. Diese Bedeutungsverschiebungen werden von bestimmten Interpreten oft als Inkonsistenzen betrachtet und entsprechend kritisiert. Tatsächlich handelt es sich aber um dialektische Entwicklungsschritte im Sinne Hegels, wobei allerdings immer die Spezifität von Sartres „Dialektik“ zu berücksichtigen ist.

So sind zum Beispiel bei dem Begriff des An-sich-seins folgende Aspekte zu unterscheiden: Es gibt das An-sich-sein als ontologischen Grundbegriff. Dieses An-sich-sein ist unabhängig vom Menschen. Sein Prinzip ist die Identität, so dass man über dieses An-sich-sein eigentlich nur sagen: Das An-sich-sein *ist*. Es ist mit sich selbst identisch. Es ist ohne Grund und es kann auch nichts begründen. Es ist auch nicht die Grundlage von irgend etwas anderem. Es hat überhaupt keine Beziehung zu Anderem. Insofern kann es auf dieser Grundlage auch keine Dialektik geben.

Die menschliche Realität entsteht dann durch Nichtung dieses An-sich-seins. Diese Nichtung ist *nicht* als ein dialektischer Schritt aufzufassen, sondern als ein absolut kontingenter und unerklärlicher ontologischer Akt. Da es sich dabei um eine *interne Negation* handelt, verschwindet das An-sich-sein nicht im Rahmen dieser menschlichen Realität, sondern taucht als Grundlage dieser Realität wieder auf. *Dieses An-sich-sein im Rahmen der menschlichen Realität* ist offensichtlich etwas ganz anderes als das ursprüngliche An-sich-sein. Denn das neue An-sich unterhält vielfache Verbindungen mit Anderem: Zum Beispiel ist es jetzt die *Grundlage der Phänomene*, während es vorher überhaupt keine Beziehung zu irgendwelchen Phänomenen hatte. Im *Rahmen dieser menschlichen Realität* gibt es jetzt tatsächlich so etwas wie eine Dialektik im Sinne Hegels. Ich würde allerdings vorziehen, von einer Pseudodialektik oder einer „Dialektik“ zu sprechen. Denn es bleibt der eine große Unterschied: bei Hegel handelt es sich um eine wirkliche *Dialektik des Seins*, während man bei Sartre nur von einer „*Dialektik im Rahmen der menschlichen Realität*“ sprechen kann.

In diesem Sinne ist das An-sich-sein durch die Nichtung nicht vernichtet worden, sondern

aufgehoben worden, wobei das Wort „Aufheben“ im Sinne Hegels zu verstehen ist. „Aufheben“ hat dabei den doppelten Aspekt des „Aufbewahrens“ und des „Emporhebens“. „Aufbewahren“ betont die Verbindung zum Alten, „Emporheben“ unterstreicht die Veränderung, das Neue des Entstandenen. Im Unterschied zu Hegel wird das ursprüngliche An-sich-sein von dieser „Aufhebung“ aber nicht tangiert. Es bleibt, was es ist: unbegründet und ohne Beziehung zu irgend etwas anderem. Es ist - glaube ich - auch diese Ambivalenz in Bezug auf Hegels Dialektik, die viele Interpreten Sartres verwirrt und zu Mißdeutungen seiner Philosophie führt. Hegel schreibt folgendes zum Begriff der Aufhebung:

„Etwas ist nur insofern aufgehoben, als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist; in dieser näheren Bestimmung als ein Reflektiertes kann es passend Moment genannt werden.“

(Hegel, Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein, Meiner, 1990, Seite 101)

Im *Rahmen der menschlichen Realität* ist das An-sich tatsächlich mit seinem Entgegengesetzten in gewisser Weise in eine Einheit getreten. Dieses Entgegengesetzte ist das Für-sich. Damit werden das Für-sich und das An-sich *Momente* der Einheit des Bewusstseins. Vielleicht sollte man vorsichtiger sein und bei Sartre von *Pseudomomenten* sprechen, weil seine Dialektik ja insgesamt nur eine *Pseudodialektik* ist.

Ein wichtiger Aspekt des Bewusstseins ist zum Beispiel der Wert, auch „An-und-für-sich-sein“ genannt. Es handelt sich dabei um einen Zustand des Bewusstseins, der dauernd von diesem angestrebt, aber niemals wirklich erreicht wird. Es ist das Ideal des Bewusstseins, das man auch „Gott“ nennen könnte. Der Wert des Bewusstseins zeigt sehr deutlich, dass das An-sich sehr wohl im Bewusstsein als *Moment* anwesend ist. Allerdings weist die Tatsache, dass dieses An-sich-sein nicht wirklich auf das An-und-für-sich-sein überschritten werden kann auf die Berechtigung meines Anliegens hin, hier von einem *Pseudomoment* zu sprechen.

Sartre weist in dem Zitat darauf hin, dass er auch geneigt ist, die Hegelsche Negation der Negation anzuwenden. Der Tod zum Beispiel ist eine solche Negation der Negation. Denn das Leben des Für-sich ist eine Negation, nämlich eine Negation des An-sich. Der Tod wiederum ist eine Negation dieser Negation, das heißt, die Affirmation des An-sich. Mit dem Tod des Menschen erstarrt dieser Mensch zum An-sich. Allerdings handelt es sich nun um das An-sich der bloßen Vergangenheit. Das mit dem Tod affirmierte An-sich-sein ist also das in doppelter Weise negierte An-sich-sein als ontologische Grundkategorie. Man darf also keinen Widerspruch sehen in der Zeitlosigkeit des An-sich-seins und dem An-sich-sein der Vergangenheit, also einem zeitlichen bestimmten An-sich-sein. Das erste An-sich-sein ist die Grundlage aller Negationen, das zweite An-sich-sein ist das Ergebnis einer doppelten Negation. Auf diese Weise kann die Hegelsche Dialektik helfen, Argumentationsstrukturen bei Sartre zu verstehen.

Es ist sogar möglich, die Dialektik von Sein, Nichts und Werden bei Hegel mit der „Dialektik“ von An-sich, Für-sich und An-und-Für-sich hinsichtlich gewisser Aspekte zu parallelisieren, obwohl die grundsätzlichen Differenzen nicht übersehen werden dürfen. Das Nichts ist bei Hegel die Negation des Seins und das Werden ist die Negation dieser Negation. Aber in diesem Werden ist das Sein nun als *Moment* aufgehoben, es ist nun das Sein des Werdens. Dieses Sein des Werdens ist keineswegs eine Rückkehr zum ursprünglichen Sein, sondern eben etwas Neues. Entsprechend schreibt Sartre:

„Im übrigen kann das Für-sich als Negation des An-sich nicht die bloße Rückkehr zum An-sich wünschen. Hier wie bei Hegel kann uns die Negation der Negation nicht zu unserem Ausgangspunkt zurückführen. Sondern ganz im Gegenteil, das, weswegen das Für-sich nach dem An-sich verlangt, ist gerade die detotalisierte Totalität „Zu Für-sich gerichtetes An-sich“; anders gesagt, das Für-sich entwirft, als *Für-sich zu sein*, ein Sein, das das sei, was es ist;...“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 971)

