

# Konversionsmodelle bei Heidegger und Sartre

Alfred Dandyk

## Der Begriff der Konversion bei Heidegger

Der Begriff der Konversion ist zentral für die Philosophie Sartres. Es geht dabei um die Möglichkeit einer radikalen Veränderung der eigenen Person, des eigenen „In-der- Welt-seins“. Sartre bejaht diese Möglichkeit grundsätzlich. Konversion und Freiheit zur Veränderung sind demnach eng aufeinander bezogen.

Im folgenden Zitat beschäftigt sich Sartre mit dem deutschen Philosophen Heidegger, der zwei grundsätzlich verschiedene Zustände des menschlichen Daseins unterscheidet: die Uneigentlichkeit und die Eigentlichkeit. Den Übergang von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit nennt Sartre in dem Zitat eine „Konversion“. Man kann also versuchen, sich dem Begriff der Konversion zu nähern, indem man dessen Bedeutung bei Heidegger genauer betrachtet und dabei die Affinitäten und Differenzen zwischen Heidegger und Sartre beleuchtet:

*So lasse ich mich als irgendeiner bedeuten aus der hinweisenden Zeugmannigfaltigkeit, die mich als ein „Worumwillen“ anzeigt, und der Zustand der Uneigentlichkeit - der mein gewöhnlicher Zustand ist, solange ich nicht die Konversion zur Eigentlichkeit realisiert habe - enthüllt mir mein „Mitsein“ nicht als die Beziehung einer einmaligen Persönlichkeit mit anderen ebenso einmaligen Persönlichkeiten, nicht als die gegenseitige Verbindung der „unersetzbarsten der Wesen“, sondern als eine totale Austauschbarkeit der Glieder der Beziehung. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 446)*

Wie gesagt, Heidegger benutzt den Begriff der Konversion im Sinne eines Wechsels vom Zustand der Uneigentlichkeit in den der Eigentlichkeit. Anstelle von „Uneigentlichkeit“ gebraucht Heidegger auch das Wort „Man“. Man lebt, wie man eben lebt, eingebettet in die Üblichkeit des sozialen Verbandes. Nach Heidegger ist der Mensch aber darauf angelegt, zu seiner *individuellen* Existenz zu finden, so dass die Gefahr besteht, in der Üblichkeit des Man sein eigenes Selbst zu verfehlen.

Nach Heidegger existiert der Mensch zunächst und zumeist im Zustand der Uneigentlichkeit:

*Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als „die Öffentlichkeit“ kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten und primären Seinsverständnisses zu den „Dingen“, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens „auf die Sachen“, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus. (Heidegger, Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen, 1986, Seite 127)*

In der Abständigkeit zeigt sich das fundamentale „Mitsein“ der menschlichen Existenz. Mit anderen Worten: Heidegger lehnt es ab, in dem Menschen ein ursprüngliches Individuum zu sehen, ein isoliertes Cogito, bei dem man sich die Frage stellen müsste, wie dieser Solitär am Ende eine Verbindung zum anderen Menschen herstellen kann. Vielmehr ist der Mensch von vornherein auf den Anderen bezogen wie der Fisch auf das Wasser. Gemeinschaftsgefühl, aber auch Ressentiment und Triumph sind wesentliche Befindlichkeiten dieses Zustandes der menschlichen Existenz.

Ein Merkmal des Mitseins ist demnach die „Öffentlichkeit“. In der Öffentlichkeit werden die Dinge verhandelt. Dabei ist die Helle des öffentlichen Lichtes für Heidegger tatsächlich eine Verdunklung, weil das scheinbar Bekannte und jedem Menschen Zugängliche in Wahrheit das Verdeckte ist. Denn das allgemeine Gerede über das allen Bekannte führt nicht zur Enthüllung des Verdeckten. Das Verdeckte enthüllt sich nur in dem *Fragwürdigwerden des Selbstverständlichen*, aber genau das ist im Gerede der Öffentlichkeit nicht möglich.

Der Zustand der Uneigentlichkeit ist für Heidegger einerseits unmittelbar und andererseits defizitär. Er ist unmittelbar, weil man in ihn hineingerät, ohne ihn gewählt zu haben. Er ist defizitär, denn ihm fehlt die Individualität. Diese ist nach Heidegger nur zu erreichen, indem man sich aus dem Man herausarbeitet. Individualität ist dem Menschen nicht von vornherein gegeben, sondern sie ist ihm *aufgegeben*.

Dabei darf Individualität nicht als Isoliertheit missverstanden werden. Denn während im Zustand der Uneigentlichkeit austauschbare Wesen Beziehungen zu anderen austauschbaren Wesen haben, weil im Grunde genommen immer nur das allgemeine Gerede repetiert wird, verkehren im Zustand der Eigentlichkeit Menschen miteinander, die nicht austauschbar sind. Es ist also nicht nur der Einzelne, der sich in der Konversion verändert, sondern auch das Mitsein erhält eine ganz neue Qualität.

Sartre kennzeichnet in dem Zitat die Uneigentlichkeit als die totale Austauschbarkeit der Glieder. Jeder ist eine Kopie des Anderen, keiner ist er selbst. Das öffentliche Gerede ist nur eine Verlautbarung des Selbstverständlichen. Jeder lässt sich als „Irgendeiner“ von der Zeugmannigfaltigkeit der Dinge sein eigenes „Worumwillen“ anzeigen. Die Haltestelle ist da, damit „man“ auf den Bus wartet, der Bus fährt, damit „man“ von A nach B kommt. Alles zeigt die Durchschnittlichkeit des Öffentlichen an, nichts verweist auf die Besonderheit des Einzelnen.

Heidegger legt Wert auf die Feststellung, dass die Unterscheidung von „Uneigentlichkeit“ und „Eigentlichkeit“ keine ethische Wertung ist. Denn der Zustand der Uneigentlichkeit ist zunächst und zumeist für jeden gegeben. Er wird nicht gewählt, sondern man gerät in ihn hinein, unversehens und zunächst unausweichlich. Dem Menschen im Zustand der Uneigentlichkeit ist demnach kein *moralischer* Vorwurf zu machen. Dennoch ist dieser Zustand in gewisser Weise defizitär, weil er das Wesentliche der menschlichen Existenz, die Individualität, die „Jemeinigkeit“ verfehlt.

Der Tod ist eine gute Möglichkeit, Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit zu unterscheiden. Im Zustand der Uneigentlichkeit wird der Tod im Medium der Öffentlichkeit verhandelt. Das Mittel dazu ist das öffentliche Gerede über den Tod. „Alle Menschen sind sterblich“. „Jeder

muss irgendwann sterben, auch ich, aber eben nicht jetzt.“ Der eigene Tod erscheint in diesem Gerede wie der Tod eines jeden anderen Menschen. Hierbei wird übersehen, dass der eigene Tod nicht austauschbar ist; er ist ein absolutes, nicht bezügliches und unvertretbares Ereignis. Er bedeutet mein eigenes „Nicht-mehr-sein-können“, meine Endlichkeit, meine Abgeschlossenheit und Ganzheit. Mit anderen Worten: Nur durch die geistige Realisierung meines eigenen Todes kann ich mir meine Existenz als *Ganzheit* vergegenwärtigen. Ich imaginiere meine eigene Existenz als eine Spanne zwischen Geburt und Tod und ich realisiere, dass *meine Zeit* endlich ist, im Gegensatz zur unendlichen Weltzeit, die für den Zustand der Uneigentlichkeit maßgebend ist. Diese imaginäre Realisierung meines eigenen Todes, meiner Endlichkeit und Ganzheit, erschließt sich mir nicht im öffentlichen Gerede, sondern nur im verinnerlichten Schweigen.

Die imaginäre Realisierung von Endlichkeit und Ganzheit, und damit die Entdeckung der *eigentlichen Zeitlichkeit*, hat weitere Aspekte der Eigentlichkeit zur Folge: das Gewissen-haben-wollen und das Schuldig-sein-können. Bei dem Gewissen-haben-wollen handelt es sich nicht um das öffentliche Gewissen, nicht um ein Gewissen bezüglich der allgemeinen Moral, der Polizei und dem Gerichtswesen, sondern um ein Gewissen-haben-wollen hinsichtlich seiner eigenen Existenz; es handelt sich um ein Schuldig-sein-können sich selbst gegenüber. Es ist der Ruf des Gewissens nach einer Wahl des Selbst durch sich selbst. Auf den Menschen wartet eine Aufgabe, nämlich ein Individuum zu werden, und hinter dieser Aufgabe liegt eine weitere Bestimmung: dem ontologischen Wesen des Menschen entsprechend für die Lichtung des Seins zu sorgen!

Während man in den Zustand der Uneigentlichkeit unversehens gerät, muss der Zustand der Eigentlichkeit gewählt werden. Er verlangt einen Entschluss, die Verfallenheit an das Man aufzugeben und sich selbst zu entwerfen, und zwar als eine in die Welt geworfene, ungerechtfertigte Existenz, die auf den eigenen Tod hin vorauslaufend sich selbst zu bestimmen hat, unbezüglich, unaustauschbar, unvertretbar. Heidegger nennt diese Existenzform auch „Entschlossenheit“. Während die Uneigentlichkeit demnach als ein „Verfallen-Sein“ bezeichnet werden kann, ist die Eigentlichkeit ein entschlossenes „Gewählt-Sein“.

Dieser Sachverhalt soll hier am Beispiel der Sinnfrage erläutert werden. Die Sinnfrage stellt sich im Zustand der Uneigentlichkeit nicht; denn in diesem Kontext ist sie gelöst. Mit dem Verfallen-Sein an das öffentliche Man, mit den Forderungen des Tages, mit der Geschäftigkeit des allgemeinen Betriebes bleibt auch gar keine Zeit für solche Eigenartigkeiten wie die Frage nach dem Sinn des Ganzen. Aber manchmal drängt sie sich unabweisbar auf. Das Resultat ist vernichtend. Denn in der allgemeinen Geschäftigkeit lässt sich ein Sinn nicht entdecken. Heidegger schreibt dazu:

*Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, dass das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, dass auf dem Grunde dieser Unbedeutsamkeit des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt. (Heidegger, Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen, 1986, Seite 187)*

Es wird wohl kaum einen Menschen geben, dem sich die Sinnfrage noch nie gestellt hat. Aber man hat zwei Möglichkeiten, auf diese Sinnfrage zu reagieren. Man kann vor dieser Frage fliehen und sich der allgemeinen Betriebsamkeit hingeben oder man kann sich ihr stellen. Im letzten Fall wird man die Nichtigkeit der Welt, ihre vollkommene Unbedeutsamkeit, aber auch die eigene Nichtigkeit und die eigene Unbedeutsamkeit im Zustand der Uneigentlichkeit zu spüren bekommen. Mit der Auflösung der bisherigen Selbst- und Weltinterpretation öffnet sich allerdings ein Abgrund an neuen Möglichkeiten. Denn die vollkommene Nichtigkeit und Unbedeutsamkeit der Welt spiegelt die eigene Freiheit zur Wahl des eigenen Selbst wider. In einer sinnlosen Welt bin ich es, der den Sinn dieser Welt festlegen kann. Es offenbart sich dem Menschen die eigene *Wahlfreiheit*.

Mit der eigenen Wahlfreiheit offenbart sich dem Menschen aber noch etwas anderes. Denn durch die Konstatierung der eigenen Nichtigkeit, der eigenen Unbedeutsamkeit und Unbestimmtheit stellt sich die Frage nach der Identität des Selbst. Wer bin ich eigentlich? Wer oder was ist dieses „Ich“?

Heidegger lehnt alle Theorien, die aus dem Ich eine Substanz machen wollen, ab. Umso dringlicher wird daher die Frage nach diesem „Ich“. Was ist das, das „Ich“? Heideggers Analysen führen zu einer überraschenden Antwort. Das „Ich“ ist die Zeitlichkeit des Menschen, oder genauer gesagt, seine *individuelle Geschichtlichkeit*. Das „Ich“ ist keine Substanz, die in der Zeit existiert, sozusagen das Beharrende im Fluss der Zeit, sondern die Identität des Menschen *ist* seine Zeitlichkeit, seine Geschichtlichkeit. Heidegger benutzt auch das Wort „Sorge“ um diesen Sachverhalt zu bezeichnen.

Wenn ich verstehen will, wer „Ich“ bin, dann muss ich meine eigene Geschichte betrachten, meine Spanne zwischen Geburt und Tod. *Es ist die individuelle ekstatische Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die mein Selbst konstituiert*. Der Fehler vieler Philosophien ist, das Ich im Sinne einer beharrenden Substanz verstehen zu wollen, die von Jetzt-Punkt zu Jetzt-Punkt schreitend im Fluss der Zeit auf eine geheimnisvolle Weise ihre Identität bewahrt. Demnach gibt es keine Substanz, die von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft wandert, sondern der Mensch *ist* diese ekstatische Beziehung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

In dieser Formulierung vermutet Heidegger eine tiefgehende Entdeckung, die darauf zielt, das Sein im Horizont der Zeitlichkeit zu erhellen. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit sind somit wesentliche Komponenten im Denken Heideggers, der damit einen bedeutenden Aspekt der Philosophie Hegels übernimmt.

Damit sind wir in den Kern von Heideggers Philosophie eingedrungen. Das menschliche Dasein ist Zeitlichkeit und dieser Sachverhalt offenbart sich dem Menschen nur im Zustand der Eigentlichkeit. Der Mensch ist von seiner ursprünglichen Bestimmung her ein Zeuge des Seins und er versäumt diese Seins-Bezeugung, wenn er im Zustand der Uneigentlichkeit verharret. Denn die Uneigentlichkeit spiegelt nur die vulgäre Zeit wider, die sich als unendliche Abfolge von Jetzt-Punkten präsentiert.

Einem solchen Zeitbegriff ist die traditionelle Philosophie verhaftet, insbesondere Aristoteles. Die spätere Philosophie ist auf dem richtigen Weg, wenn sie die Zeit entweder

subjektiviert, wie bei Kant, oder vergeistigt, wie bei Hegel. Dennoch ist es weder Kant noch Hegel gelungen, bis zum eigentlichen Begriff der Zeitlichkeit durchzudringen und das Wesen des Menschen, ontologisch zu sein, das heißt das Sein mittels der Zeitlichkeit zu erhellen, zu erfassen.

Philosophie ist für Heidegger „Phänomenologische Ontologie“. Die Aufklärung des ontologischen Wesens des Menschen ist für ihn fundamental, weshalb er diesen Teil seiner ontologischen Arbeit auch „Fundamentalontologie“ nennt. Ohne Klärung der Fundamentalontologie ist eine weiterreichende Erhellung der Frage nach dem „Sinn von Sein“ nicht möglich. Insofern ist die Eigentlichkeit des Menschen eine notwendige Voraussetzung dafür, seiner eigentlichen Aufgabe, das Sein zu bezeugen, nachzukommen.

Der erste Schritt ist die Aufdeckung der Tatsache, dass der Mensch Zeitlichkeit *ist*, und dass die unendliche Weltzeit, die Abfolge von Jetzt-Punkten, ein Derivat dieser ursprünglichen Zeitlichkeit sein muss. Die Zeitlichkeit ist so ursprünglich, dass sie sich nicht aus der Weltzeit herleiten lässt. Umgekehrt besteht die Aufgabe darin, aus der ursprünglichen Zeitlichkeit heraus verstehbar zu machen, wie die unendliche Weltzeit zum Vorschein kommen kann.

Heidegger setzt die Würde des Menschen also sehr hoch an. Als ontologisches Wesen hat der Mensch die Aufgabe, den Sinn des Seins zum Vorschein zu bringen. Dieser Aufgabe kann er nur im Zustand der Eigentlichkeit nachkommen, weil er nur dort sein eigenes Selbst als Zeitlichkeit erfassen kann. Dem Menschen kommt demnach eine zentrale Rolle zu bei der Lichtung des Seins. Heidegger schreibt:

*Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt. (Heidegger, Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen, 1986, Seite 436)*

Philosophie hat demnach nur eine Aufgabe: Die Frage nach dem Sinn von Sein zu stellen und den Sinn von Sein zu erhellen. Die Lösung dieser Aufgabe verläuft über die Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz beim menschlichen Dasein beginnt und dort auch endet. Das eigentliche Ziel ist aber nicht die Analytik der Existenz, sondern die Lichtung des Seins. In diesem Sinne ist die *Konversion von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit* des Daseins im Sinne Heideggers von eminent ontologischer Bedeutung.

## Sartres Kritik an Heideggers Konversionsmodell

Ich möchte nun die Frage genauer untersuchen, inwiefern Sartre mit diesem Konversionsbegriff bei Heidegger übereinstimmt und inwiefern er davon abweicht. Sartres Haltung dazu ist - wie zu erwarten - ambivalent. Er schreibt:

*Sicher ist es verlockend, mich als einen zu verstehen, der sich durch den Elan seiner Freiheit, durch die Wahl seiner einmaligen Möglichkeiten von dem undifferenzierten Hintergrund des Menschlichen abhebt - und vielleicht enthält diese Konzeption einen wichtigen Teil an Wahrheit. Aber sie ruft, wenigstens in dieser Form, beträchtliche Einwände hervor. (Sartre, Das Sein und das Nichts,*

Rowohlt, 2009, Seite 448,304-305)

Sartre ist also bereit zuzugeben, dass Heideggers Konversionsmodell unter Umständen einen „wichtigen Teil an Wahrheit“ enthält. Er fügt allerdings sofort hinzu, dass diese Konzeption, jedenfalls in der von Heidegger vorgebrachten Form, Einwände provoziert. Wie lauten diese Einwände Sartres gegen das Konversionsmodell Heideggers?

Zunächst einmal erblickt Sartre ein Problem in Heideggers Theorie des Mitseins. Dabei gibt Sartre bereitwillig zu, dass diese Theorie ein entscheidender Fortschritt gegenüber den Vorstellungen Husserls und Hegels ist. Husserls Theorie des Anderen krankt daran, dass er die mitmenschliche Relation als eine *Erkenntnisbeziehung* auffasst. Demgegenüber ist Hegels Philosophie ein Fortschritt. Denn für ihn ist die Beziehung der Menschen untereinander primär ein *Seinsproblem*, weil die Anerkennung durch den Anderen den Menschen zutiefst in seinem Sein betrifft.

Heidegger und Sartre stimmen darin überein, dass der Ansatz Hegels richtig und die Theorie Husserls diesbezüglich fehlgeleitet ist. Der Fehler Hegels liegt wiederum darin, dass er das menschliche Miteinander vom Standpunkt des objektiven Weltauges betrachtet, so dass er wie ein Gott das menschliche Treiben beurteilt. Demgegenüber betont Heidegger - im Sinne Sartres durchaus zurecht - die „Jemeinigkeit“ der menschlichen Situation.

Der Begriff des „In-der-Welt-seins“ Heideggers schließt demnach den Hegelschen Standpunkt des Weltgeistes aus. Dies hat zum Beispiel, ähnlich wie bei Kierkegaard, zur Konsequenz, dass geschichtsphilosophische Betrachtungen im Stile Hegels für ihn ausgeschlossen sind. *Die Grundlage der Geschichtlichkeit ist die individuelle Zeitlichkeit und nicht die weltumspannende Zeitlichkeit eines Gottes*. Eine Geschichtstheorie müsste demnach von der Individualität des Menschen ausgehen. In diesem Punkt stimmen Heidegger und Sartre überein.

Geschichtlichkeit manifestiert sich nicht als Selbstentfaltung des Weltgeistes, sondern als das Gewimmel individueller Zeitlichkeiten. Geschichtlichkeit ist nicht der Weg zur Selbsterkenntnis *eines* Geistes, sondern der Versuch, Eigenbewusstsein und Fremdbewusstsein zu harmonisieren. Insofern ist hinter dem Begriff der Dialektik des Geistes bei Hegel ein Fragezeichen zu setzen.

Diese Konzeption Heideggers ist für Sartre im Prinzip überzeugend. Er schreibt dazu:

Diesmal hat man uns gegeben, was wir wollten: ein Sein, das das Sein des Anderen in seinem Sein impliziert. (Sartre, Seite 447)

Heidegger hat richtigerweise im Sinne Hegels und gegen Husserl die menschlichen Relationen als Seins-Beziehungen identifiziert. Dabei vermeidet Heidegger allerdings - wiederum richtigerweise - die idealistische Überhöhung der Problematik, indem er mit seinen Begriffen „In-der-Welt-sein“ und „Jemeinigkeit“ einen quasi-göttlichen Standpunkt vermeidet.

Dennoch ist Heideggers Theorie des Mitseins problematisch. Für Heidegger handelt es sich - in der Deutung Sartres - um ein ursprünglich unterhinterfragtes und weiterhin schwer hinterfragbares solidarisches Miteinander der Menschen. Der Mensch ist für Heidegger im

Zustand der Uneigentlichkeit auf den Anderen bezogen wie der Fisch auf das Wasser. Es handelt sich dabei um eine Art des sozialen Apriori.

Dieses Mitsein ist somit wie ein allgemeines Wesen des Menschen, aus dem dieser sich nur schwer herausarbeiten kann. Das Mitsein ist für ihn wie eine *ontologisch vorgegebene Struktur des menschlichen Daseins*, und als solche ähnelt sie nach Sartre allzu sehr einer menschlichen Natur.

Die Frage lautet für Sartre, ob diese Beschreibung der ursprünglichen Situation des Menschen phänomenologisch korrekt ist. Denn für ihn stellt sich das Mitsein keineswegs *grundsätzlich* als ein *allgemeines solidarisches Miteinander* dar, sondern eher als eine *konkrete Beziehung zu anderen konkreten Menschen*. Dabei bleibt offen, ob dieses Miteinander konfrontativ oder solidarisch ist.

Kurz gesagt: Für Sartre gibt es ursprünglich kein *allgemeines* solidarisches Miteinander, sondern nur die konkrete Freundschaft mit Pierre oder die Liebebeziehung zu Annie. Die ursprüngliche Beziehung der Menschen untereinander ist prinzipiell betrachtet weder solidarisch noch konfrontativ, sondern individuell-konkret. Mit anderen Worten: Es kommt ganz auf den einzelnen Fall an, wie sich die Beziehung gestaltet.

Es gibt hier allerdings ein kleines Deutungsproblem. Denn es ist durchaus möglich, Sartres Interpretation von Heideggers Mitsein als ein „solidarisches Miteinander“ anzuzweifeln. Schließlich kennzeichnet Heidegger das uneigentliche Mitsein mittels der Wörter „Öffentlichkeit“, „Gerede“, „Abständigkeit“, „Durchschnittlichkeit“ und „Geschäftigkeit“. Diese Wörter haben so viele negative Konnotationen, dass es zweifelhaft zu sein scheint, dass Sartres „solidarisches Miteinander“ ein guter Ersatz für Heideggers Begrifflichkeiten ist.

Allerdings ist es andererseits eindeutig so, dass für Heidegger jeder Mensch im Zustand der Uneigentlichkeit eine *Kopie des Anderen* ist, aber keiner er selbst. Wenn jedoch jeder eine Kopie des Anderen ist, dann muss es ein grundsätzliches Gemeinschaftsgefühl der Menschen untereinander geben, eine Koexistenz der Bewusstseine, die *ontologisch* verankert ist. Eine entsprechende Textstelle bei Heidegger lautet folgendermaßen:

*Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das Man, mit dem sich die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das Niemand, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat. (Heidegger, Seite 128)*

Sartres Deutung ist demnach zu rechtfertigen. Noch schärfer formuliert: man muss bei Heidegger von der *Identität der Bewusstseine* ausgehen. Das dürfte auch ein Grund dafür sein, dass Heidegger von vornherein darauf verzichtet, den Begriff des Bewusstseins anzuwenden.

Genau hier liegt für Sartre das Problem. Man kann seiner Ansicht nach *nicht* auf den Begriff des Bewusstseins verzichten und dieses ist *jederzeit* konkret und individuell. Kurz gesagt: Sartres gesamte Bewusstseinstheorie steht diesbezüglich in einem Gegensatz zu Heideggers Konzept des Man.

Bei dieser Aussage muss man allerdings vorsichtig sein, denn Sartre will die Theorie des Man

keineswegs *in jeder Hinsicht* ablehnen. Er ist nur der Ansicht, dass mit diesem Konzept die Grundbefindlichkeit des Menschen nicht genau und nicht umfassend genug beschrieben wird. Sartre meint, dass die Beschreibung des alltäglichen menschlichen Lebens eine weitaus komplexere Angelegenheit ist als das in Heideggers Theorie des Man ausgedrückt wird.

Sartres Kritik richtet sich demnach vor allem gegen eine zu große Abstraktheit von Heideggers Ansatz. Aus dieser Abstraktheit folgt eine Unterschlagung bestimmter Aspekte des alltäglichen Daseins und daraus wiederum ein Mangel an Komplexität in Heideggers Theorie. Ein Beleg dafür ist zum Beispiel die folgende Textstelle:

*Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins. Diese Anderen sind dabei nicht bestimmte Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten...Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das „Wer“ ist das Neutrum, das Man. (Heidegger, Seite 126)*

Solche Stellen rufen bei Sartre Widerstand hervor, weil sie die Bedeutung der *konkreten menschlichen Beziehung* im Alltagsleben - jenseits des Unterschiedes von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit - unterschlagen. Flaubert zum Beispiel wurde als Kleinkind von einer überfürsorglichen, aber lieblosen Mutter betreut. Diese Beziehung zwischen Flaubert und seiner Mutter ist natürlich eine *bestimmte Beziehung* zwischen bestimmten Personen und nicht eine Beziehung von Man zu Man. Und diese bestimmte Beziehung hat nichts mit dem Unterschied von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit zu tun. Insofern teilt dieser ontologische Ansatz Heideggers den abstrakten Gesichtspunkt des Kantischen Subjekts. Sartre schreibt:

*Zunächst trifft sich hier der ontologische Gesichtspunkt mit dem abstrakten Gesichtspunkt des Kantischen Subjekts. Wer sagt, daß das Dasein...-auch wenn es mein Dasein ist - qua ontologische Struktur „mit-ist“, der sagt, daß es qua Natur mit-ist, das heißt wesenhaft und allgemein. Auch wenn diese Behauptung bewiesen wäre, würde das nicht zulassen, irgendein konkretes Mitsein zu erklären; anders gesagt, die ontologische Koexistenz, die als Struktur meines „In-der-Welt-seins“ erscheint, kann keineswegs einem ontischen „Mitsein“ als Grundlage dienen, wie zum Beispiel die Koexistenz, die in meiner Freundschaft mit Pierre erscheint oder in dem Paar, das ich mit Annie bilde. (Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 448)*

## Kritik an der Abstraktheit des Subjekt-Begriffes

Hier kommt die Abstraktheit der Kantischen Theorie des Subjekts zur Sprache. Kants Philosophie ist so abstrakt, dass es unmöglich ist, von ihr ausgehend eine Theorie der Person oder eine Theorie der personalen Beziehung zu entwickeln. Bei Kant geht es immer nur um das Wesen des allgemeinen Subjekts oder um das Wesen der universalen moralischen Beziehung. Heidegger kritisiert diesen Mangel der Kantischen Theorie des Subjekts und *ein* Anliegen von *Sein und Zeit* ist, diesen Mangel mittels eines ontologischen Ansatzes zu beheben.

Bei Heidegger ist die Situation tatsächlich besser als bei Kant, weil Heidegger zumindest den Begriff der „Jemeinigkeit“ ins Spiel bringt und damit andeutet, dass beim Menschen nicht das allgemeine Wesen das Entscheidende ist, sondern das Individuelle. Weiterhin unterliegt

Heidegger nicht der substantiellen Täuschung, die in Kants Subjekttheorie immer wieder durchscheint, obwohl auch Kant sich darum bemüht, diesen Fehler zu vermeiden. Mittels der Begriffe „In-der-Welt-sein“ und „Sorge“ gelingt es Heidegger tatsächlich, die Rede vom „Ich“, vom „Ich-denke“, vom „Selbst“ und der „Selbstheit“ auf eine neue nicht-substantielle Basis zu stellen. Der große Fortschritt in der Existenzphilosophie Heideggers ist demnach die erfolgreiche Vermeidung der substantiellen Täuschung, von der die bisherigen psychologischen und philosophischen Theorien des Subjekts geplagt worden sind. Insofern ist der Begriff der „Sorge“ bei Heidegger von enormer Bedeutung.

Diesem Ansatz, das Individuelle in den Vordergrund zu rücken und der Abstraktheit der bisherigen Subjekt-Theorien aus dem Wege zu gehen, wird Heidegger aber mit seinem Begriff des uneigentlichen Mitseins untreu. Denn hier wird der Mensch erneut nicht individuell aufgefasst, sondern allgemein. Ihm wird ein Wesen zugesprochen, nämlich die Uneigentlichkeit des Man, und der Mensch ist in diesem Zustand *nichts anderes* als dieses *allgemeine Wesen*. Die Individualität ist im Zustand der Uneigentlichkeit vollkommen verschwunden und dem Zustand der Eigentlichkeit vorbehalten.

Diese Asymmetrie zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit des Daseins hinsichtlich der Individualität drückt sich auch in dem Begriff der Wahl aus. Für Heidegger wird das uneigentliche Mitsein nicht gewählt, sondern man gerät in diesen Zustand hinein. Demgegenüber ist der Zustand der Eigentlichkeit eine Angelegenheit der Wahl; das eigentliche Selbst muss gewählt werden, während das uneigentliche Man von vornherein da ist. Die Wahl ist also das entscheidende Kriterium für den Unterschied zwischen der Uneigentlichkeit und der Eigentlichkeit des Daseins. Heidegger beschreibt den Zustand der Uneigentlichkeit zum Beispiel folgendermaßen:

*Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so. (Heidegger, Seite 129)*

## Daseins-Analyse versus Psycho-Analyse

Sartres Kritik setzt an zwei verschiedenen Punkten an. Erstens ist der Zustand der Uneigentlichkeit, was die konkrete menschliche Alltagsrealität angeht, phänomenologisch schlecht ausgewiesen. Die Beschreibung Heideggers spiegelt zwar gewisse Aspekte des Alltagslebens wider, wird der Komplexität des realen Lebens aber nicht gerecht. Zweitens stellt Sartre fest, dass selbst für den Fall, dass man von der Uneigentlichkeit als Grundzustand des Menschen ausgeht, nicht ersichtlich ist, wie die *konkrete Beziehung* zum anderen Menschen verstanden werden kann. Heideggers Ansatz mangelt es demnach an Erklärungs-Kraft beziehungsweise an Verstehens-Potential.

Sartre beschreibt in seiner Flaubert-Biografie ausführlich Flauberts frühkindliche Konstitution, die insbesondere durch die mütterlicherseits erfolgte lieblose Überversorgung des Kleinkindes bedingt ist. Sartre diagnostiziert bei Flaubert infolgedessen einen Lebensentwurf der Passivität und er sieht in den genannten frühkindlichen Erfahrungen Flauberts eine Prädestination zu dieser passiv-pessimistischen Weltsicht. Mit diesen traumatischen Erfahrungen verglichen sind die allgemeinen und abstrakten ontologischen Konzepte Heideggers, was Flauberts

Personalisierung betrifft, relativ bedeutungslos.

Sartre ist der Ansicht, dass diesbezüglich die Psychoanalyse gegenüber der Existenzphilosophie Heideggers im Vorteil ist. Insbesondere die Psychoanalyse im Sinne Adlers schafft die Möglichkeit, die *individuelle* Konstitution beziehungsweise Personalisation eines Menschen zu verstehen. Es ist selbstverständlich, dass Sartre auch an Adler einiges zu kritisieren hat. Der große Vorteil der Individual-Psychologie ist aber, dass mit ihr die Individualität der menschlichen Konstitution und Personalisation, anders als bei Heidegger, von *vornherein* sichtbar wird.

Sartres Gesamtkritik an Heidegger, Freud und Adler führt ihn schließlich zur *existenziellen Psychoanalyse*. Man kann sagen, dass die existentielle Psychoanalyse Sartres der Versuch einer dialektischen Vermittlung zwischen der Existenzial-Analyse Heideggers und der empirischen Psychoanalyse Freuds und Adlers ist.

Sartre ist mit Freud und Adler und gegen Heidegger der Ansicht, dass die Individualität des Menschen sich nicht primär im Übergang von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit vollzieht, sondern dass die entscheidenden individuellen Prägungen schon sehr früh erfolgen, lange bevor bei dem jeweiligen Menschen von einer „Eigentlichkeit“ die Rede sein kann. Dafür verbindet ihn mit Heidegger gegen Freud und Adler das Bemühen, die psychologischen Überlegungen auf eine belastbare philosophische Basis zu stellen und nicht im Sinne der empirischen Psychoanalyse - ausgehend von den praktischen Erfahrungen der Analytiker - zu begrifflichen Verallgemeinerungen zu gelangen, die einer genaueren philosophischen Analyse nicht standhalten.

Deswegen kritisiert Sartre Grundbegriffe der Psychoanalyse, wie zum Beispiel das Unbewusste bei Freud oder den Willen zur Macht bei Adler, hinsichtlich ihrer philosophischen Unbedarftheit scharf. Insbesondere teilt Sartre mit Heidegger die Überzeugung, dass die substantiellen Täuschungen hinsichtlich der Psyche des Menschen zu vermeiden sind, was der empirischen Psychoanalyse, insbesondere bei Freud, nicht immer gelingt. Von der großen Bedeutung frühkindlicher Prägungen für die *individuelle Entwicklung* des Menschen, wie sie von der Psychoanalyse konstatiert wird, ist Sartre aber überzeugt.

## Sartres Konversionsmodell

Eine Konsequenz dieser Differenz zwischen Sartre und Heidegger ist sicherlich, dass Sartre ein anderes Konversionsmodell vertritt als Heidegger. Es wird nun darauf ankommen, diesen Unterschied herauszuarbeiten.

Sartre ist bereit, dem Konversionsmodell bei Heidegger eine gewisse Wahrheit zuzugestehen. Aber es ist die Wahrheit, die dem Teil eines Ganzen zukommt und die in Unwahrheit umschlägt, wenn man sie für die Wahrheit des Ganzen nimmt. Konversionen der Art, wie Heidegger sie beschreibt, gibt es in einem gewissen Sinne tatsächlich. Im Sinne Sartres beschreibt Heidegger eine Konversion, in der der Mensch sich durch den Gebrauch seiner Freiheit mit der Wahl des eigenen Selbst von dem undifferenzierten Hintergrund der Menschheit abhebt. Zu kritisieren bei Heidegger ist allerdings unter anderem die Beschreibung dieses undifferenzierten Hintergrundes im Sinne des uneigentlichen Man.

Unzutreffend sind die Überlegungen Heideggers - wie bereits gesagt - zum Beispiel hinsichtlich der Individualität. Insofern erscheinen die Beschreibungen Heideggers fehlgeleitet. Die Passivität des kleinen Flaubert ist so prägend für dessen konkreten Lebensvollzug, dass es keinen großen Sinn macht, alle Menschen über einen Kamm zu scheren und ihnen generell ein nivellierendes „Verfallensein an das Man“ zu attestieren und so zu tun, als sei damit alles über die Alltäglichkeit des Daseins gesagt. Aus diesem Grunde hält Sartre die ganze Dichotomie „Uneigentlichkeit/Eigentlichkeit“ für unzweckmäßig. Er hält ein anderes Begriffspaar für angemessener zur Beschreibung der menschlichen Realität: Unaufrichtigkeit/Authentizität.

Der Begriff der Konversion kann im Sinne Sartres zwei verschiedene Bedeutungen haben. In der ersten Bedeutung beinhaltet Konversion einen Wechsel des Grundentwurfes von einem unaufrichtigen Zustand in einen anderen unaufrichtigen Zustand. Man könnte auch sagen: Von einer Neurose zu einer anderen Neurose.

Hier ist zu bedenken, dass der Zustand der Unaufrichtigkeit sehr wohl mit dem Begriff der Individualität verträglich ist. Die Menschen sind auf eine höchst individuelle Weise unaufrichtig und der Unterschied zwischen Unaufrichtigkeit und Authentizität deckt sich keinesfalls mit dem zwischen uneigentlich und eigentlich.

Ein Beispiel für eine derartige Konversion innerhalb der Unaufrichtigkeit bietet Flaubert, der in dem Augenblick seines Nervenzusammenbruches zum Schriftsteller konvertiert und damit eine Neuroseform durch eine andere ersetzt.

Der zweite Konversionsbegriff bei Sartre betrifft den Übergang vom Zustand der Unaufrichtigkeit in den der Authentizität. Sartre nennt diese Art der Konversion auch die *radikale Konversion*. Er beschreibt seine eigene radikale Konversion in dem Werk „Die Wörter“. Bei Sartre persönlich besteht diese darin, einen Lebensentwurf aufzugeben, der die Vergöttlichung der Literatur beinhaltet und stattdessen einen Entwurf zu übernehmen, der jegliche Art der Vergöttlichung verwirft. Die religiöse Inbrunst des Heiligen der Literatur weicht der resignierten Einsicht, auch als Schriftsteller nur ein Mensch zu sein. Sartre schreibt:

*Ich habe das geistliche Gewand abgelegt, aber ich bin nicht abtrünnig geworden: Ich schreibe nach wie vor. Was sollte ich sonst tun? (Sartre, Die Wörter, Rowohlt, 1988, Seite 144)*

Das erste Lebenskonzept war im Sinne Sartres unaufrichtig, das zweite hält er für authentisch. Es handelt sich um einen Augenblick des Überganges von einer Neurose zur Befreiung von dieser Neurose. Dabei kann man das Wort ‚Neurose‘ folgendermaßen verstehen: Der Neurotiker vernebelt die Strukturen seiner Existenz, damit er sie nicht wahrnehmen muss. Die Befreiung von der Neurose entspricht der Anerkennung dieser Strukturen.

Es ist auch hier deutlich zu erkennen, dass Sartres Unaufrichtigkeit und Heideggers Uneigentlichkeit auf keinen Fall miteinander identifiziert werden können. Sartres Art der Unaufrichtigkeit bestand in seinem Versuch, seiner schriftstellerischen Tätigkeit einen

übermenschlichen Status zu verleihen. Dieser unaufrichtige Lebensentwurf zielte darauf, sich selbst von einem Menschen in einen Heiligen der Literatur zu verwandeln. Aber dieser Lebensentwurf basierte auf einer Wahl, ist also im Sinne Heideggers der Eigentlichkeit zuzuordnen. Gerade Entwürfe im Sinne der Eigentlichkeit stehen demnach in der Gefahr, im Sinne Sartres unaufrichtig zu sein. Denn der Lebensplan, ein Heiliger der Literatur zu werden, zielt natürlich auf die Eigentlichkeit der Existenz, ist aber unaufrichtig, weil sie einer Art von Selbstvergöttlichung entspricht. Der authentische Lebensentwurf intendierte dagegen, das Gewand des Heiligen abzulegen und als *Mensch* zu schreiben.

## Eigenbewusstsein und Fremdbewusstsein

Ein Mangel von Heideggers Theorie des Mitseins ist auch, dass sie die grundsätzliche partielle Undurchschaubarkeit des Fremdbewusstseins nicht verständlich machen kann. Ich lebe in *meiner* Welt und mein Anliegen, den Anderen als in *derselben Welt* lebend zu denken, kann nur als *meine Forderung* an den Anderen und an die Welt aufgefasst werden. Das Leben zeigt aber, dass diese Forderung oft nicht erfüllt wird und dass der Andere eine überraschende und erschreckende Andersartigkeit zum Vorschein bringt, die mir wiederum zeigt, dass der Andere in *seiner Welt* lebt, die mir grundsätzlich *entgeht*.

Diese Andersartigkeit des Anderen ist für die Menschen von vornherein da und eine Grunderfahrung auch schon von kleinen Kindern. Es kann deswegen keine Rede davon sein, dass am Anfang der menschlichen Beziehungen *grundsätzlich* ein ungestörtes Gemeinschaftsgefühl steht. Es ist im Sinne Sartres eher davon auszugehen, dass diese Beziehung von Anfang an *prekär* und *gefährdet* ist. Selbstverständlich ist es eine Sache der individuellen Erfahrung, welcher Aspekt im Leben dominiert. Es gehört zum Schicksal kleiner Kinder - die sicherlich ein Bedürfnis nach Harmonie mit ihrer Umwelt haben und diese auch bei ihren Kontaktpersonen suchen -, ob sie auf Menschen treffen, die ihrem Bedürfnis entgegenkommen wollen oder nicht. Eine Garantie dafür gibt es nicht, obwohl es sie eigentlich, wenn Heidegger recht hätte, geben müsste.

Man sollte sich aber klar machen, dass Sartres Konzept dem Heideggerschen Mitsein nicht in *jeder Hinsicht* widerspricht. Man kann sich durchaus vorstellen, dass es Menschen gibt, deren *individuelle und unaufrichtige Wahl* darin besteht, eine Kopie der Anderen zu sein und deren Anliegen es ist, im Gemeinschaftsgefühl aufzugehen. Aber dieser Grundentwurf ist eben das Ergebnis einer speziellen *Wahl* und nicht der ungewählte ontologisch verankerte Grundzustand der gesamten Menschheit.

## Der Andere als absolute Transzendenz

Es war das Ziel der bisherigen Erläuterungen zu zeigen, wie kompliziert das Verhältnis von Sartre zu Heidegger ist. Man kann weder sagen, dass Sartre Heideggers Konzepte pauschal ablehnt, noch kann man behaupten, dass er sie einfach übernimmt. Sartres Denken ist tief in Heideggers Überlegungen verwickelt, aber er gelangt am Ende doch zu einer Position, die nur als Zurückweisung von wesentlichen Aspekten der Philosophie Heideggers bewertet werden kann. Diese Zurückweisung wird zum Beispiel in dem folgenden Zitat deutlich:

*So macht die Existenz eines ontologischen und folglich apriorischen „Mitseins“*

*jede ontische Verbindung mit einem konkreten Dasein..., das als ein absolutes Transzendentes für-sich auftaucht, unmöglich. Das als Struktur meines Seins begriffene „Mitsein“ isoliert mich ebenso sicher wie die Argumente des Solipsismus. Die Heideggersche Transzendenz ist also ein unaufrichtiger Begriff; sie beabsichtigt zwar den Idealismus zu überschreiten, und erreicht das in dem Maße, wie dieser uns eine in sich selbst ruhende und ihre eigenen Bilder betrachtende Subjektivität darbietet. Aber der so überschrittene Idealismus ist nur eine Bastardform des Idealismus, eine Art empirio-kritizistischer Psychologismus. Das Heideggersche Dasein existiert außerhalb von sich. Aber gerade diese Existenz außerhalb von sich ist in der Lehre Heideggers die Definition des Selbst. Sie ähnelt weder der Platonischen Ek-stase, wo die Existenz wirkliche Entrückung ist, Existenz bei einem anderen, noch der Vision in Gott Malebranches, noch unserer eigenen Auffassung der Ek-stase und der inneren Negation. (Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 451)*

Ich möchte nun der Aufgabe nachgehen, diese schwierige, aber offensichtlich wichtige philosophie-historische Anspielung etwas zu erläutern. Sartre spricht hier erneut mehrere Probleme an. Dazu gehören: Die Apriorität des Mitseins bei Heidegger, die Isolation des Einzelnen in diesem Mitsein, die Unaufrichtigkeit des Begriffes der Transzendenz bei Heidegger, der versteckte Idealismus bei Heidegger, die verschiedenen Arten der Ekstase bei Platon, Malebranche, Heidegger und Sartre. Dabei soll vor allem Sartres Begriff des Anderen als absolute Transzendenz erhellt werden.

Heidegger führt seinen Begriff des Mitseins apodiktisch ein, ohne hinreichende phänomenologische Absicherung. Er will die Fallstricke der klassischen Subjekttheorie vermeiden und er löst den gordischen Knoten, indem er ihn durchschlägt. Eine unannehmbare Konsequenz dieses Verfahrens ist die Unmöglichkeit, *konkrete menschliche Beziehungen* innerhalb des Mediums der Uneigentlichkeit zu rekonstruieren.

Weiterhin ist der Einzelne im Medium der Uneigentlichkeit in einem gewissen Sinne ebenso isoliert wie der Solipsist. Dieser ist mit sich alleine, weil für ihn der Andere nicht wirklich existiert. Die Welt und die Anderen fristen ihr Dasein nur innerhalb *seines* Bewusstseins. Heideggers Man ist isoliert, weil der Andere eine Kopie von ihm selbst und er selbst eine Kopie des Anderen ist. Nach Sartre agieren der Solipsist und das Man hinsichtlich der *Konkretheit* des Anderen auf derselben Ebene der Isoliertheit. Denn die *konkrete* mitmenschliche Erfahrung beinhaltet, den Anderen als *Anderen* zu erleben. Wenn man im Anderen immer nur sich selbst findet, dann ist man in ähnlicher Weise mit sich alleine wie der Solipsist.

Darüber hinaus benutzt Heidegger einen eigenartigen Begriff der Transzendenz, der im Grunde ein Missbrauch dieses Wortes ist. Zwar ist sein Anliegen nachvollziehbar, aber in der Durchführung seiner Theorie wird er unplausibel. Es ist Heideggers Absicht, die substantielle Täuschung bei den klassischen Subjekttheorien zu vermeiden. Descartes zum Beispiel macht diesen Fehler mit seinem „Cogito ergo sum“. Auch bei Kant sieht Heidegger diesen Mangel, indem jener dem „Ich denke“ eine gewisse Substantialität -halb offen und halb verborgen - zuspricht. Diese mehr oder weniger untergeschobene Substantialität des Subjekts bei Kant kommt Heidegger gemäß zum Beispiel in dessen „Widerlegung des Idealismus“ zum Vorschein.

Bekanntermaßen „widerlegt“ Kant eine bestimmte Form des Idealismus, indem er die Notwendigkeit der Permanenz der Dinge außer mir für den Wandel der Erlebnisse in mir nachweist. Heidegger weist darauf hin, dass die gesamte Beweisidee ein isoliertes Subjekt voraussetzt, das sich der Realität der Außenwelt erst versichern muss. Für Heidegger ist dieser Ansatz von vornherein verfehlt, denn die Ausgangssituation des Menschen ist nicht das isolierte Subjekt, sondern das „In-der-Welt-sein“ des Menschen. Mit anderen Worten: Mit meiner eigenen Existenz ist die äußere Welt immer schon *gegeben*. Sie muss also nicht erst *bewiesen* werden. Meine eigene Existenz ist nichts anderes als dieses „In-der-Welt-sein“.

Das bedeutet vor allem, dass sowohl die Dichotomie „Subjekt/Objekt“ verfehlt ist als auch die Zweiteilung „Innen/Außen“. Der eigentliche Skandal im Sinne Heideggers ist also nicht, dass noch kein „Beweis“ für die Realität der Außenwelt gefunden worden ist, wie Kant annimmt, sondern dass es überhaupt Philosophen gibt, die einen solchen Beweis finden wollen. Der Grund für dieses Missverständnis liegt nach Heidegger in der substantiellen Täuschung hinsichtlich der Existenzweise des Menschen.

Mit der „Entsubstantialisierung des Subjekts“ glaubt Heidegger auch das „klassische Transzendenzproblem“ zu lösen. Das klassische Transzendenzproblem besteht in der Frage, wie ein substantielles Subjekt mit der ihm eigenen Innerlichkeit eine Verbindung zu einem äußeren Objekt herstellen kann, das ursprünglich seinem Inneren gegenüber *transzendent* ist. Im Sinne Heideggers handelt es sich hierbei um ein Scheinproblem, weil es in diesem Sinne kein substantielles Subjekt gibt.

Für Sartre ist Heideggers „Lösung“ des klassischen Transzendenzproblems und die damit zusammenhängende Entsubstantialisierung des Subjekts ein großer Fortschritt gegenüber den klassischen Theorien. Seine Kritik an Heidegger kann also nicht bedeuten, diesen Fortschritt aufzugeben und zu den alten Vorstellungen zurückzukehren. Es ist ein üblicher Fehler in der Sartre-Rezeption, diesem zu unterstellen, er wolle die Entsubstantialisierung des Subjekts durch Heidegger rückgängig machen und die alten Subjekttheorien reanimieren. Vielmehr geht es Sartre darum, den Fortschritt durch Heidegger anzuerkennen, die Schwächen seiner Theorie aber deutlich herauszustellen. Umso wichtiger ist es, Sartres Kritik an Heidegger genau zu umgrenzen.

Die entscheidende Schwäche wurde bereits benannt. Im Medium der Uneigentlichkeit fehlt es den Menschen an Individualität. Der Grund dafür ist vor allem, dass man in Heideggers Welt der Uneigentlichkeit im Anderen nur sich selbst begegnet. Es fehlt hier ein wesentlicher Aspekt der Fremderfahrung, nämlich dass der Andere *anders* ist, und zwar in dem Sinne, dass das Erleben des Anderen *ambivalent* ist. Der Andere ist mir einerseits ähnlich, denn andernfalls könnte ich ihn nicht als Mitmenschen verstehen, aber er ist mir andererseits fremd, weil es sich um ein *anderes* Bewusstsein handelt. Weder der Solipsismus noch Heideggers Man kann dieser phänomenologisch gesicherten Tatsache gerecht werden.

Als *ontologisch verankerte Struktur* definiert führt die Theorie der Uneigentlichkeit tatsächlich dazu, dass das Verstehen einer *konkreten* Beziehung zwischen *individuellen* Menschen unmöglich wird. Denn ebenso wie der Solipsist kann das Man den Anderen nicht wirklich als *Anderen* wahrnehmen, sondern nur als eine Pseudo- Anderen. Was bedeutet es

im Sinne Sartres, den Anderen als *Anderen* zu erleben?

Den Anderen zu *erleben* bedeutet für Sartre vor allem, ihn als das *absolut Transzendente für-sich* zu erfahren. Die *Unheimlichkeit* der Erfahrung des Fremdbewusstseins ist für Sartre von vornherein da und konstituiert von Anfang an das „In-der-Welt-sein“ des Menschen. Diese Unheimlichkeit des Fremdbewusstseins ist ein wesentlicher Aspekt des tatsächlichen Mitseins und es ist genau dieser Aspekt, der in Heideggers Theorie des Man fehlt. Was bedeutet es, den Anderen als das absolut Transzendente für-sich zu erfahren?

Den Anderen als das absolut Transzendente *für-sich* zu erfahren bedeutet die Intuition, dass ich in *meiner* Welt lebe, während der Andere in *seiner* Welt lebt. Es ist die Intuition dafür, dass der Andere einen Aspekt der Welt erlebt, der mir *entgeht*. Es ist die Entdeckung, dass ich in einer Welt lebe, die tatsächlich aus ebenso vielen Welten besteht wie es Andere gibt. In der Erfahrung des Anderen erlebe ich, dass meine Erlebnis-Welt nur ein *Teil* aller Erlebnis-Welten ist. In der Erfahrung des Anderen erlebe ich also eine *Zersplitterung* der Welt in eine Vielzahl von Welten.

Ein wesentlicher Aspekt dieser Erfahrung ist die Differenz zwischen meinem Für-sich-sein und meinem Für-andere-sein. Ich erfahre, dass der andere mich in einer Weise sieht und beurteilt, die meinem Selbstverständnis nicht entspricht. Ich erfahre durch den Anderen meine Objektivierung, obwohl ich mich selbst als Freiheit erlebe. Versuche, den Anderen davon zu überzeugen, dass er mich falsch sieht, sind oft erfolglos. Das Resultat ist eine Resignation meinerseits und die Erkenntnis, dass mein Für-sich-sein und mein Für-andere-sein die gleiche Seinswürde haben.

Ich erlebe also den Anderen als eine absolute Transzendenz. Die einzige Reaktionsmöglichkeit für mich besteht darin, den Anderen seinerseits zu transzendieren, so dass er mich als eine absolute Transzendenz erlebt. Wir stehen demnach im Verhältnis der reziproken absoluten Transzendenz.

Hier zeigt sich nun deutlich, warum Sartre den Begriff der Transzendenz bei Heidegger für unaufrichtig hält. Denn „Transzendenz“ bedeutet doch eigentlich, sein eigenes Selbst auf ein *Anderes* hin zu übersteigen und dabei das Andere als etwas *Anderes* zu erfahren. Genau das ist bei Heidegger nicht der Fall. Denn bei Heidegger *ist* der Mensch im Medium der Uneigentlichkeit ein „Mitsein“; er findet im Anderen immer nur sich selbst, das heißt er verbleibt im Rahmen des Mitseins innerhalb seiner Selbstheit. Er transzendiert sich demnach nicht wirklich. Insofern ist Heideggers Transzendenzbegriff tatsächlich unaufrichtig. Er simuliert ein Übersteigen von sich selbst auf den Anderen hin, um dann genau dieses Übersteigen zu bestreiten, weil man doch immer nur sich selbst begegnet. Heideggers „Transzendenz“ ist folglich keine wirkliche Transzendenz.

Hinsichtlich dieses Aspektes ist Heideggers Transzendenzbegriff ein Rückschritt gegenüber den klassischen Konzepten. Bei Platon zum Beispiel transzendiert sich der Mensch, indem er sich von der Sinnenwelt abwendet, um zur Welt der Ideen aufzusteigen. Er ist dann in einer *anderen Welt* und er ist nach diesem Aufstieg und dem folgenden Abstieg nicht mehr derselbe Mensch wie vorher. Transzendenz hängt bei Platon eng mit Konversion zusammen. Entscheidend ist dabei, dass Platons Begriff der Transzendenz ein *wirkliches Überschreiten*

des Selbst bedeutet, während Heideggers Transzendenz die Selbstheit gerade *nicht* überschreitet. Bei Platon handelt es sich um eine Transzendenz, die dem Philosophen vorbehalten bleibt. Es geht hier um das Überschreiten des Menschlichen zum Göttlichen hin. Insofern wird der riesige Unterschied zwischen Platon und Heidegger deutlich.

Ähnliches gilt für die „Vision in Gott“ bei Malebranche. Während die menschliche Rationalität, insbesondere in der Form der Mathematik, geeignet ist, die Strukturen der materiellen Welt zu erforschen, und der Mensch im Vollzug dieses Erkenntnis-Strebens bei sich selbst bleibt, ist die Vision in Gott das Erleben der absoluten Transzendenz, des ganz Anderen.

Sartre ist der Ansicht, dass es innerhalb der menschlichen Existenz das „absolut Transzendente“ gibt. Es ist für ihn das *Bewusstsein des Anderen*. Und es ist diese *phänomenologisch gesicherte Tatsache* der Gewissheit des Fremdbewusstseins, die Sartre dazu führt, Heideggers Transzendenzbegriff abzulehnen und seine Theorie des Anderen an die Stelle der Theorie des Mitseins zu setzen.

Der Andere ist das „absolut Transzendente für-sich“; er ist das unerreichbare Bewusstsein, das einerseits so ist wie mein Bewusstsein und andererseits in seiner Konkretion sich mir für immer entziehen wird. Dieser Andere ist in Sartres Theorie das Resultat einer *internen Negation*, das heißt, ich erlebe den Anderen, indem ich ihn als „nicht-ich-seiend“ erlebe. Und der Andere negiert mich ebenso. Es ist diese reziproke interne Negation, die das Verhältnis zum Anderen herstellt, und nicht eine undifferenzierte Solidarität mit dem Anderen.

In dieser Hinsicht ist Hegel der Vorzug gegenüber Heidegger zu geben. Der Kampf um Anerkennung im Herr-Knecht-Verhältnis stellt die menschliche Beziehung deutlich realistischer dar als das solidarische Gruppenbewusstsein bei Heidegger.

Mit der Unaufrichtigkeit von Heideggers Transzendenzbegriff hängt auch der Vorwurf zusammen, dass Heidegger dem Idealismus nicht wirklich entgehen kann. Denn er setzt ja an die Stelle des Einzelbewusstseins des Solipsisten oder an die Stelle des göttlichen Bewusstseins bei Hegel das Gruppenbewusstsein des Man. Da die Relation zwischen diesem Gruppenbewusstsein und dem Sein unklar bleibt, lässt sich hinsichtlich des Verhältnisses von Heidegger zum Idealismus kaum etwas Genaueres sagen. Jedenfalls ist nicht deutlich zu erkennen, dass Heidegger dem Bewusstseins-Idealismus entgehen kann. Es fehlt bei Heidegger der klare Bezug zu einem An-sich-sein. Es fehlt der deutliche Hinweis darauf, dass dieses An-sich-sein das absolut Transzendente des Daseins ist.

Die Tatsache, dass Heidegger auf den Begriff des Bewusstseins verzichtet, hat in den Augen Sartres gar nichts zu bedeuten. Diese Tatsache ist ein bloßer verbaler Kniff, der von der Sache her nicht begründet ist. Heideggers Mensch im Medium der Uneigentlichkeit ist selbstverständlich ein Mensch mit einem Bewusstsein, auch wenn es sich dabei um ein Gruppenbewusstsein handelt.

Im Gegensatz dazu ist Sartres Argument gegen den Bewusstseinsidealismus klar. Denn er geht von der Priorität des An-sich-seins aus. Damit ist der Idealismus für Sartre von

vornherein ausgeschlossen. Denn jedes Bewusstsein gründet im An-sich-sein, weil es nichts anderes ist als *Nichtung* desselben. Ohne das An-sich-sein wäre das Bewusstsein das reine Nichts. Daraus folgt, dass das Bewusstsein zwar Zeuge des Seins, aber nicht Grundlage des Seins ist.

Was hat das alles mit Sartres Begriff der Konversion zu tun? Nun, die Differenzierung zwischen dem Für-sich-sein und dem Für-andere-sein bei Sartre, bietet die Möglichkeit zwei konträre und unaufrichtige Lebensentwürfe in den Blick zu nehmen. Der eine Lebensentwurf betont das Für-sich-sein und marginalisiert das Für-andere-sein, der andere Lebensentwurf betont das Für-andere-sein und marginalisiert das Für-sich-sein. Beide Lebensentwürfe vernebeln die tatsächliche Struktur der menschlichen Realität, die eben ein Für-sich-Für-andere-sein ist. Der Mensch, der die Sicht der Anderen auf sich leugnet, unterschätzt die Wichtigkeit des Blicks der Anderen für seine eigene Identität; der Mensch, der sich mit dem Blick Anderer auf sich identifiziert, unterschätzt seine Freiheit, sich gegen diesen Blick zu wehren. In beiden Fällen handelt es sich um neurotische Lebensweisen. Eine Konversion von der einen zur anderen Sichtweise, wäre demnach ein Wechsel zwischen zwei unaufrichtigen Lebensentwürfen. Eine Konversion zum Für-sich-Für-andere-sein im Sinne einer Ausgewogenheit der beiden Perspektiven, wäre eine Konversion zur Authentizität.

Ähnliches gilt für das Verhältnis zwischen dem Für-sich-sein und dem An-sich-sein. Betont man das An-sich-sein und marginalisiert das Für-sich-sein, leidet man am Geist der Ernsthaftigkeit und existiert im Zustand der Unaufrichtigkeit. Pflügt man den umgekehrten Lebensstil und lässt nur das Für-sich-sein gelten, vernebelt man die Bedeutung der Faktizität seiner eigenen Existenz. Alle diese Differenzierungen bieten folglich die Möglichkeit, Arten der Konversion zu differenzieren.

## Kritik am Idealismus

Weil das Bewusstsein in viele *Einzelbewusstseine zersplittert* ist, kann es kein *umfassendes* Bewusstsein geben, und zwar weder im Sinne eines göttlichen Bewusstseins, wie bei Hegel, noch im Sinne eines ontologisch ungeklärten Bewusstseins überhaupt, wie bei Kant. Der entscheidende Punkt bei Sartre ist, dass es keine allgemeine Wesenserkenntnis des Bewusstseins gibt, weil das Wesentliche beim Bewusstsein seine Konkretheit und seine Individualität ist. Mit anderen Worten: sein *Grundentwurf*.

Dieser Grundentwurf prädestiniert das Leben des Menschen und nicht irgendeine angeblich allgemeine Verfasstheit des Bewusstseins überhaupt. Da es aber eine Vielheit von Grundentwürfen in der Welt gibt, fehlt dem Bewusstsein bei Sartre ein wesentlicher Aspekt des Bewusstseinsidealismus: *die vereinheitlichende Funktion des Bewusstseins*.

Der Bewusstseins-Idealismus, das heißt die Behauptung, dass das Bewusstsein die Grundlage des Seins sei, fällt aus verschiedenen Gründen in sich zusammen:

- es gibt keinen Gott (Ablehnung des Christentums),
- es gibt keinen Weltgeist (Ablehnung der Geistphilosophie Hegels),
- es gibt kein Bewusstsein überhaupt (Ablehnung der Bewusstseinsphilosophie Kants),

- es gibt kein ontologisch verankertes Gruppenbewusstsein (Ablehnung von Heideggers Theorie des Mitseins, die einen versteckten Idealismus beherbergt).

Stattdessen gibt es eine Vielheit von Bewusstseinen, die durch interne Negation teilweise miteinander verbunden sind, ohne eine Einheit zu bilden. Die Beschreibung der menschlichen Existenz muss vor diesem Hintergrund stattfinden.

Alle diese Festlegungen Sartres verhindern entsprechende Konversionsmodelle. Man kennt zum Beispiel die Konversion des Kirchenvaters Augustinus, der nach seinem berühmten Gartenerlebnis zum christlichen Glauben konvertiert. Eine solche Konversion kommt für Sartre nicht infrage, weil er die Existenz eines christlichen Gottes definitiv ablehnt.

## Kritik am Bewusstseins-Idealismus Kants

Selbstverständlich sind alle Aspekte der Ablehnung des Idealismus erläuterungsbedürftig. Exemplarisch soll hier die Zurückweisung der Bewusstseinsphilosophie Kants kurz besprochen werden, insofern diese Zurückweisung mit dem Konversionsmodell bei Sartre zusammenhängt.

Man darf Sartres Ablehnung der Bewusstseinsphilosophie Kants nicht so verstehen, dass es bei Sartre *keine* allgemeine Struktur des Bewusstseins gäbe. Sartre benennt sogar selbst *seine* Kategorienlehre, indem er schreibt:

*Haben, Handeln und Sein sind die Hauptkategorien [catégories cardinales] der menschlichen-Realität. (Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 751)*

Der entscheidende Unterschied zwischen Kant und Sartre liegt in der *Bedeutung* der individuellen Konkretion des Bewusstseins. Kant vertritt eine *allgemeine* Kategorienlehre und eine Theorie des „Bewusstseins überhaupt“. Er klärt aber erstens nicht den ontologischen Status dieses „Bewusstseins überhaupt“ und zweitens *marginalisiert* er die individuelle Konkretion des Bewusstseins.

Auffällig ist, dass Kant keine Theorie der Personalität und keine Theorie der individuellen Existenz entwickelt. Personalität und individuelle Existenz sind aber nach Sartre das *Wesentliche* beim Menschen, und nicht etwa unwesentliche Zutaten zur allgemeinen Kategorienlehre, wie man bei Kant vermuten könnte.

Diese herausragende Rolle des Individuellen bei Sartre hat Auswirkungen auf seine gesamte Bewusstseinsphilosophie, mit der Konsequenz, dass bei ihm nicht mehr von einem Idealismus wie bei Kant gesprochen werden kann. Kants Kategorienlehre - soweit diese im Rahmen seiner Philosophie überhaupt anwendbar ist - gilt für *alle Menschen in gleicher* Weise. Sie ist weder individualisierbar noch historisierbar.

Es stellt sich dann sofort die folgende Frage: Wenn die Kategorien a priori, das heißt unabhängig von der Erfahrung, gültig sind, wie kommt es dann, dass es Menschen gegeben hat und nach wie vor gibt, die nicht der Kategorientafel Kants gemäß gelebt und gedacht

haben? Wie ist es möglich, dass Menschen eine Konversion von der Philosophie des Aristoteles zu derjenigen Kants oder umgekehrt durchmachen können, wenn doch die Kategorien Kants die wahren Erkenntnisformen sind und diejenigen des Aristoteles die falschen? Woher stammt das magische Denken der prä-historischen Menschen, wenn sie, insofern sie Menschen waren, der Kategorien-Tafel Kants unterworfen gewesen sein müssen?

Bei Sartre liegen die Verhältnisse etwas anders. Zwar sind die Grundkategorien ‚Haben, Handeln und Sein‘ auch für alle Menschen und für alle Zeiten zutreffend, aber die *Bedeutung* der einzelnen Kategorien hängt von der historischen Epoche und der Personalisation des Menschen ab. Sartre räumt dem Menschen folglich eine gewisse Freiheit gegenüber den Kategorien ein, eine Flexibilität, die in den Begriffen ‚Sinn‘ und ‚Bedeutung‘ begründet ist. Der Mensch kann die Grundkategorien zwar nicht dem Sein nach verändern, er kann sie aber dem Sinn nach transformieren.

Wichtig ist, dass die genannte Freiheit gegenüber dem Kategorien-System individuell zu verstehen ist. Zum Beispiel folgte Sartre dem Grundentwurf, ein Schriftsteller zu *sein*, und zwar in Identität, Reinheit und Permanenz. Er hatte damit die Kategorie des Seins auf sich selbst angewandt und seinem Dasein eine quasi-göttliche Identität verliehen. Später, nach seiner radikalen Konversion, hat Sartre seine Identität des Heiligen der Literatur als eine Form von Neurose identifiziert. Aber er hat weiterhin geschrieben. Was sollte er sonst tun?

Das Ergebnis seiner Konversion war eine Verschiebung der *Bedeutung* der Kategorien Sein und Handeln. Der Schwerpunkt hatte sich vom Sein zum Handeln verlagert. Mit der Konversion seiner Person veränderte sich auch die *Bedeutung* der Kategorien. Anders formuliert: Mit der Veränderung der Bedeutung der Kategorien verändert sich auch die Person.

Sartre macht mit seiner Philosophie klar, dass die Kategorie des Seins nicht ohne weiteres auf den Menschen übertragen werden kann, sondern hinsichtlich des Sinns und der Bedeutung interpretiert werden muss.

Wichtig ist in diesem Kontext, dass die genannte Bedeutungsverschiebung nicht einer totalen Ausschaltung der Kategorien gleichkommt. Es handelt sich dabei eher um eine Schwerpunktverlagerung, um eine *Gewichtung* der Kategorien, nicht um eine *Vernichtung* derselben.

Die Kategorie des Seins wird immer für den Menschen gültig sein, sie lässt sich nicht ausschalten. Aber die *Interpretation* dieser Kategorie ist sehr wohl variabel. So ist zum Beispiel eine historische Variabilität der Bedeutung der Seins-Kategorie feststellbar. Es gibt Epochen und Regionen, in denen sie besonders betont wurde und es gibt Epochen und Regionen, in denen das weniger der Fall war.

Diese Bedeutungsverschiebung der Kategorien ist ein wesentlicher Aspekt der radikalen Konversion im Rahmen der existenziellen Psychoanalyse Sartres. „Vom Sein zum Handeln“, so könnte man die kategoriale Transformation der „radikalen Konversion“ benennen. Der Geist der Ernsthaftigkeit ist der Kategorie des Seins verpflichtet, die existenzielle Psychoanalyse verfolgt das Ziel, die Kategorie des Handelns zu stärken. Für die Moral hat

das die folgenreiche Konsequenz, dass man nicht moralisch *sein* kann, sondern moralisch *handeln* sollte. Man *ist* das, was man *tut*.

Ebenso wären Identitätszuweisungen wie „Ich *bin* Christ“, „Er *ist* Kommunist“, „Er *ist* moralisch“, „Er *ist* unmoralisch“, „Er *ist* ein Dieb“ nach vollzogener radikaler Konversion problematisch. Dabei geht es nicht darum, die Aussage „Er ist ein Dieb“ in jeder Hinsicht abzulehnen, sondern darum, sich klar zu machen, dass diese Aussage interpretiert werden muss, weil sie sehr viele unterschiedliche Bedeutungen haben kann.

Wenn man unter „Platonismus“ die Hinwendung der Seele vom Werden zum Sein versteht, dann könnte man Sartres Philosophie als einen umgekehrten Platonismus betrachten, als eine Philosophie, welche das Bewusstsein vom Sein zum Handeln umwenden will. Sartres Begriff der Authentizität ist sicher auch in diesem Sinne zu verstehen.

Dieses Beispiel zeigt die Problematik, die darin liegt, sowohl bei Kant als auch bei Sartre von „der Struktur des Bewusstseins“ zu sprechen. Das ist zwar bei beiden Philosophen möglich, hat aber eine jeweils andere Bedeutung. Die Struktur des Bewusstseins ist bei Kant starr und unveränderlich. Zwar gibt es auch bei Kant eine Theorie der Freiheit, also eine Suspension von den Kategorien, aber Kants Theorie der Freiheit beinhaltet eine *Ausschaltung des gesamten Kategorienapparates*, so dass der Mensch in seiner intelligiblen Freiheit zur Moral wie ein welt-jenseitiges Wesen vollkommen unabhängig von seinem eigenen Kategorienapparat agiert.

Bei Kant liegt folglich eine klare Dichotomie vor: Entweder man befindet sich im Bereich der Natur, dann unterliegt alles dem Gesetz der natürlichen Kausalität, oder man ist im Bereich des Ding-An-sich, dann unterliegt man der Kausalität aus Freiheit. Die Kausalität aus Freiheit ist zeitlos, die Natur-Kausalität findet im Rahmen der Zeit statt.

Ganz anders bei Sartre. Der Kategorienapparat mit seinen Grundkategorien „Haben, Handeln und Sein“ wird *niemals* ausgeschaltet, unterliegt aber einer flexiblen Bedeutungszumessung durch den freien Grundentwurf des Menschen. Die Suspension des Welthaften bei Sartre entspricht eher der Suspension des Ethischen bei Kierkegaard als der Ausschaltung des gesamten Kategorienapparates bei Kant.

Der Unterschied zwischen Kant und Sartre kann gut am Begriff der Leidenschaften verdeutlicht werden. Die Leidenschaften gehören für Kant zum Bereich der Natur. Sie determinieren den Menschen und stehen damit einer Vernunft-Moral entgegen. Da für Kant aber die Dichotomie ‚Natur versus Ding an sich‘ existiert, kann er den Menschen von der Macht der Leidenschaften befreien und als ein vernunftbegabtes und freies Wesen betrachten. Freiheit bedeutet hier Freiheit von den Leidenschaften, Freiheit von den Zwängen der Natur zum Vorteil einer moralischen Vernunft-Freiheit. Dieses Konzept ist schon von Friedrich Schiller kritisiert worden.

Da Sartres Philosophie die Dichotomie ‚Natur versus Ding an sich‘ nicht kennt, ist seine Theorie der Freiheit auch ganz anders strukturiert. Sie beinhaltet keine Befreiung von den

Leidenschaften und keine Hinwendung zur Vernunft, sondern sie entspricht der Möglichkeit des Menschen, den Leidenschaften und der Vernunft eine Bedeutung, einen Sinn zuzuschreiben. Diese Zuschreibungsmöglichkeit von Bedeutung und Sinn gilt übrigens für alle Aspekte der menschlichen Existenz. Bei Sartre durchdringt die Freiheit die gesamte menschliche Realität, sie bezieht sich auf alle Aspekte des Menschen, eben auch auf die Leidenschaften und auf die Vernunft.

Sartres Theorie der Freiheit ist also viel flexibler als diejenige Kants. Kant behauptet, der Mensch sei entweder ein Naturwesen oder ein Moral-Wesen, er gehöre entweder zur Welt der Erscheinungen oder zum Bereich des Ding an sich, er handele entweder als empirischer Charakter oder als intelligibler Charakter, er agiere entweder als reine Vernunft oder als praktische Vernunft und so weiter und so weiter. Für Sartre sind diese kantischen Dichotomien inadäquate Abstraktionen und Produkte der Fantasie. Sie haben keine Entsprechung in der menschlichen Realität.

Demnach gibt es auch keine Konversion von der Natur zur Moral bei Sartre. Diese beiden Aspekte der menschlichen Realität sind situativ immer miteinander verschränkt und die menschliche Freiheit durchdringt in jedem Augenblick beide Komponenten. Freiheit bedeutet für Sartre einfach, die Möglichkeit, sich vom Vorgegebenen loszureißen. Hinsichtlich des Kategorien-Systems bedeutet das die Möglichkeit des Menschen, Sinn und Bedeutung der Kategorien zu ändern.

## Die Depotenzierung des Seins

Die Unterscheidung zwischen dem *Sein* und dem *Sinn* ist für das Denken Sartres von großer Bedeutung. Denn sie erlaubt die Konstruktion eines Kategorien-Schemas, das dem *Sein nach* unveränderlich ist, und insofern die Struktur der menschlichen Existenz ausmacht, und dennoch dem *Sinn nach* durch eine variable Bedeutungs-Zumessung der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit des Menschen unterliegt. Auf diese Weise sind das grundlegende Kategorien-Schema und die Geschichtlichkeit des Menschen flexibel miteinander verbunden.

Sartre weist selbst auf eine solche große kategoriale Bedeutungs-Verschiebung hin, die im Übergang zur Neuzeit stattgefunden hat und immer noch stattfindet. Es handelt sich dabei um die *Depotenzierung des Seins*, die nach Sartres Ansicht im Rahmen der Moral-Philosophie mit Kant beginnt. Sartre schreibt:

*Das Ziel der Moral war lange Zeit, dem Menschen das Mittel, zu sein, zu liefern. Das war die Bedeutung der stoischen Moral oder der Ethik Spinozas. Aber wenn das Sein des Menschen in der Aufeinanderfolge seiner Handlungen aufgehen muss, dann kann es nicht mehr Ziel der Moral sein, den Menschen zu einer höheren ontologischen Würde zu erheben. In diesem Sinne ist die Kantische Moral das erste große ethische System, das das Tun als höchsten Wert des Handelns an die Stelle des Seins setzt. (Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 751/752, 507-508)*

Die Konversion vom Sein zum Handeln - zum Beispiel Sartres Konversion vom Heiligen der

Literatur zum schreibenden Menschen - ist also nicht nur eine Angelegenheit des Individuums, sondern auch ein historischer Prozess, der sich als *Entsubstantialisierung* der menschlichen Seele, des menschlichen Geistes oder des menschlichen Bewusstseins beschreiben lässt. Wie bereits gesagt wurde, geht es hierbei nicht um eine Vernichtung der Kategorie des Seins, sondern um eine Neubewertung des Seins des Menschen. Das menschliche Sein ist demnach eng mit dem Handeln verbunden.

Sartre führt die Stoa und den Spinozismus als Beispiele für eine seins- fundierte Moral an. In der Tat *ist* der stoische Weise ein Mensch mit einer besonderen *ontologischen Dignität*, die dem Normalmenschen fehlt. Sein Pneuma *ist* derart strukturiert, dass man geradezu von einem übermenschlichen Wesen sprechen kann. Zum Beispiel *ist* der Weise frei von allen Leidenschaften, während der Normalmensch ein Sklave seiner Leidenschaften *ist*. Das Ziel der Moral ist also die ontologische Transformation der Seele. Das Ziel ist, ein Weiser zu *sein*.

Was dem Stoiker der Weise ist, das ist dem Christen der Heilige. Dieser steht in einem ausgezeichneten *Seinsverhältnis* zu Gott und *ist* daher im Vergleich zu den anderen Menschen in besonderer Weise gerechtfertigt. Deswegen ist das Ziel der christlichen Moral auch weniger, gut zu *handeln*, sondern *in den Augen Gottes gerechtfertigt zu sein*. Man kann deswegen geradezu von dem „Egoismus des Heiligen“ sprechen. Sartre schreibt dazu:

*Daraus ergibt sich, was ich einen ontologischen Individualismus des Christen nennen möchte. Er bereichert und schmückt sich, er wird zu einem schönen, geräumigen, wohlmöblierten Haus: das Haus Gottes. Es ist legitim, der Schönste, Bestmögliche zu sein. Der Egoismus des Heiligen wird geheiligt. (Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie, Rowohlt, 2005, Seite 27)*

Die große Bedeutung Kants liegt in den Augen Sartres darin, die Depotenzierung des Seins in der Moral eingeleitet zu haben. Bei Kant steht tatsächlich weniger das Sein im Zentrum des Interesses als das Handeln. Man sollte bei dieser Einschätzung Kants durch Sartre allerdings nicht übersehen, dass das Sein bei Kant mit dem Begriff der Würde durch den Hintereingang erneut Zutritt in das Haus der Moral erhält.

Heidegger und Sartre stehen in der Tradition *dieser Art* der Depotenzierung des Seins, die durch Kant eingeleitet worden ist. Auch Sartres Konversionsbegriff „Vom Sein zum Handeln“ ist im Rahmen dieser Traditionslinie zu sehen. Manche Interpreten stehen diesem Konversionsbegriff etwas verständnislos gegenüber. Sie weisen darauf hin, dass Sartre das Wort „sein“ in einer Weise gebraucht, die mit dem Alltagsverständnis von „sein“ nicht übereinstimmt. Konsequenterweise empfinden sie Sartres radikale Konversion vom „Sein zum Handeln“ als nicht besonders relevant.

Diese Interpreten stehen oft der Analytischen Philosophie nahe, die es sich zur Aufgabe macht, Begriffe im Sinne des üblichen Sprachgebrauches zu analysieren. Diese Art der Analyse hat allerdings den Nachteil, den historischen Wandel des Sprachgebrauches nicht adäquat erfassen zu können. Man betrachte zum Beispiel die folgenden Zuschreibungen: „Er ist Christ“, „Er ist Moslem“, „Er ist Jude“. Nun vergleiche man bitte die praktische Bedeutung dieser Zuschreibungen in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 2000 nach Christus und in Spanien zur Zeit der Regentschaft der Königin Isabella I. von Kastilien (etwa 1480 n. Chr). Man wird zugeben müssen, dass die praktischen Konsequenzen dieser Zuschreibungen

vollkommen verschieden sind. Diese Tatsache beweist, dass die Kategorienverschiebung „Vom Sein zum Handeln“ sehr wohl eine große Bedeutung für die Menschheit hat.

Diese Interpreten übersehen demnach, dass ihr eigenes Seinsverständnis bereits von der neuzeitlichen Depotenzierung des Seins durchtränkt ist, so dass sie für die zugrundeliegende Problematik gar kein Empfinden mehr haben. Heidegger und Sartre schlagen demgegenüber einen großen historischen Bogen, indem sie zeigen, dass im Rahmen der Philosophiegeschichte, von Platon über die Stoa, von den Christen bis zum Spinozismus, dieser emphatische Seinsbegriff durchaus von theoretischer und praktischer Relevanz ist.

Auch in der Neuzeit entfaltet die platonistische Anwendung von Begriffen, wie zum Beispiel die Aussage „Ich bin Kommunist“ oder „Ich bin Moslem“, eine verheerende Wirkung in der Praxis. Heidegger sieht sogar in der platonischen Hinwendung der Seele vom Werden zum Sein *das* Grundproblem des Abendlandes. Darüber hinaus sollte man nicht übersehen, dass viele psychiatrische Probleme auf eine Zementierung von Seinszuständen zurück zu führen sind, wo ein distanzierender Handlungsbegriff heilsam wäre. Zum Beispiel ist Jean Genets Leben durch die Identitäts-Zuschreibung „Ich *bin* ein Dieb“ geprägt. Vielleicht hätte hier die Überlegung, dass man niemals ein Dieb „*ist*“, sondern höchstens als Dieb „*handelt*“, helfen können. Jedenfalls ist Sartre davon überzeugt, dass die Unaufrichtigkeit im Spannungsfeld der Identitäts-Zuschreibungen ein Grundproblem der Menschheit ist. Wer davon noch nicht überzeugt ist, der sollte vielleicht noch einmal darüber nachdenken, dass die Identitätszuschreibung „Er ist Jude“ im Jahre 1940 in Deutschland ein Todesurteil bedeutete.

Man sieht also, dass auch das Verhältnis zwischen Kant und Sartre kompliziert ist. Sartre ist durchaus bereit, die Verdienste Kants hinsichtlich der Depotenzierung des Seins in der Moral anzuerkennen. Sein eigener Konversions- und Authentizitätsbegriff steht in der Traditionslinie dieses historischen Prozesses. Auf der anderen Seite ist Sartre ein klarer Gegner der Kategorienlehre Kants und dem ganzen Drumherum dieser Lehre. Vor allem beklagt Sartre die unhistorische Denkweise Kants. Aus heutiger Sicht erscheint Kant wie ein Philosoph, der unter allen Umständen die philosophischen Grundlagen der zeitlich bedingten Newtonschen Mechanik zu Prinzipien mit Ewigkeitwert erheben wollte.

Ein weiterer Aspekt ist die vereinheitlichende Funktion der Kategorien im Rahmen der Philosophie Kants, die wiederum ein wichtiges Merkmal seines Bewusstseins-Idealismus ist. Die Kausalität zum Beispiel hat bei Kant die Funktion, die Erlebnis-Welt der Menschen zu *einer Erfahrung zu vereinheitlichen*. Erst die Anwendung der Kategorie der Kausalität ermöglicht nach Kant dem Menschen, seine Erlebnisse auf *eine* Erfahrungs-Welt zu beziehen, deren Erscheinungen ein sinnvolles und geschlossenes Ganzes ergeben.

Genau dieser Aspekt des Bewusstseins-Idealismus ist bei Sartre nicht gegeben. Denn das Erlebnis des Fremdbewusstseins zeigt mir, dass *meine* Erfahrungswelt nicht *die* Erfahrungswelt überhaupt ist, sondern dass es Aspekte der Welt gibt, die zwar der *Andere*, aber *ich nicht* erleben kann. Kant unterliegt einer fundamentalen Täuschung, weil er infolge der Vernachlässigung der Personalität und des Fremdbewusstseins ein unangemessenes wissenschaftliches Weltbild suggeriert. Auf Grund der Personalität des Anderen muss man von einer Zersplitterung der einen Welt in viele Welten ausgehen, so dass die

*wissenschaftliche Rekonstruktion der einen Welt* eine kulturelle Leistung derjenigen Bewusstseine ist, deren Lebensentwurf auf diese wissenschaftliche Leistung abzielt.

Von hier aus ist auch gut der Unterschied zwischen dem Ansatz bei Heidegger und demjenigen Sartres zu erkennen. Heidegger geht von einem ontologisch verankerten *einheitlichen Gruppenbewusstsein* aus in dem Glauben, dadurch die Fallstricke der traditionellen Bewusstseinstheorien vermeiden zu können. Sartre hingegen startet mit der Zersplitterung einer Vielheit von Bewusstseinen, die wiederum durch den ontologischen Akt der reziproken Nichtung gleichursprünglich miteinander verbunden und voneinander getrennt sind.

Aus diesen differierenden Voraussetzungen ergeben sich die unterschiedlichen Problemstellungen. Heidegger muss zeigen, wie der Mensch von der undifferenzierten Gruppeexistenz zu seinem Selbst gelangt. Dieses Problem bezeichnet den Konversionsbegriff bei Heidegger. Sartre muss zeigen, wie die zersplitterte Vielheit der Bewusstseine sich zu einer gruppenähnlichen Gemeinschaft zusammenfinden kann. Beide, sowohl Heidegger als auch Sartre, verfügen über ein Konzept, das der *Historisierung* zugänglich ist. Mit anderen Worten: Die Existenzialien beziehungsweise Kategorien sind in ihrer Bedeutungszuschreibung historisch bedingt und variabel. Das ist ein großer Vorteil gegenüber Kant, dessen Kategorienlehre und dessen Menschenbild *unhistorisch* ist.

