

Martin F. Meyer

Das Problem der Intersubjektivität bei Sartre

Der folgende Beitrag behandelt das Problem der Intersubjektivität bei Jean-Paul Sartre. Es soll gleich noch genauer geklärt werden, was das denn ist, das Problem der Intersubjektivität. Grob gesagt geht es um die Frage, wie ich mir eigentlich gewiss sein kann, dass der Andere als Mensch überhaupt existiert. Die vorgelegten Überlegungen sollen zeigen, unter welchen Bedingungen diese Frage überhaupt zu einem philosophischen Problem wird, welche Prämissen also notwendig sind, damit die Existenz eines anderen Menschen überhaupt problematisch wird. Vor allem aber möchte ich die These vertreten, dass die Phänomenologie an diesem Problem eine Grenze findet, über die sie mit den ihr eigenen Methoden nicht hinausgelangt. Die Analyse der entsprechenden Textabschnitte wird ergeben, dass Sartres Behandlung dieses Problems auf zwei Stufen verläuft. Auf einer ersten Stufe versucht er das Problem mit Hilfe eines traditionellen phänomenologischen Ansatzes in den Griff zu bekommen. Da dies nicht gelingt (was übrigens nicht bedeutet, dass diese Analyse keinen Erkenntnisgewinn darstellt), wendet sich Sartre einer eher von Hegel inspirierten Lösung zu, indem er auf einen zentralen philosophischen Ansatz Hegels (den Gedanken der Anerkennung) zurückgreift.

Es geht also um den Nachweis, dass Sartre den von Husserl vorgezeichneten Weg verlässt, und anstelle der traditionellen phänomenologischen Analysen Betrachtungen anstellt, die eher auf das Feld der Moralphilosophie gehören. Um dies zu zeigen, muss zunächst klar werden, worum es sich bei dem Problem der Intersubjektivität überhaupt handelt. Dies wiederum verlangt, das Problem vor dem Hintergrund der Genese der sog. Bewusstseinsphilosophie historisch zu erschließen. Im Anschluss an die Textauslegung der entsprechenden Passagen aus Sartres *Das Sein und das Nichts* soll dann abschließend die Frage erörtert werden, inwiefern Sartres Problemlösungsversuch erfolgreich war. Die nachstehenden Ausführungen gliedern sich demnach in drei Teile:

1. Intersubjektivität – Eine problemgeschichtliche Skizze
2. Sartres Problemlösungsversuch
 - 2.1 Erster Schritt: Die phänomenologische Analyse
 - 2.2 Zweiter Schritt: Die dialektische Analyse
3. Inwiefern ist Sartres Problemlösungsversuch erfolgreich?

1. Intersubjektivität – Eine problemgeschichtliche Skizze

Was also ist das überhaupt – das Problem der Intersubjektivität? Sartre selbst diskutiert dieses Problem im Dritten Teil von *Das Sein und das Nichts* unter dem Titel „Die Existenz Anderer“.¹ Inwiefern und weshalb ist die Existenz anderer Menschen überhaupt ein philosophisches Problem?

Es ist hier die nicht ganz nebensächliche Bemerkung angebracht, dass das Problem der Intersubjektivität im Grunde der gesamten Antike und (soweit ich sehe) auch dem gesamten Mittelalter unbekannt war.² Echter Zweifel daran, dass außer mir auch andere Menschen existieren, kann ernstlich nur aufkommen, wenn das eigene Ich zum letzten und einzigen Maß aller Dinge wird. Vom Standpunkt der antiken Philosophie aus – ja sogar vom Standpunkt der antiken Skepsis her – schiene ein solches Denken geradezu absurd. Einen echten Neuanfang stellten insofern die (im Jahre 1641 publizierten) *Meditationes de prima philosophia* des René Descartes dar. Descartes wollte diesen bewussten Neuanfang ganz ausdrücklich. Der methodische Zweifel, den er in den *Meditationes* vorführt, ist von der Intention bestimmt, „einen festen Halt für etwas Uner-schütterliches und Bleibendes in den Wissenschaften“ zu finden.³ Dies ist ein sehr wichtiger Punkt: Als Zeitgenosse Galileis hatte Descartes in der Tat die vielleicht gravierendste Erschütterung des Denkens seit der antiken Konstitution der europäischen Wissenschaft erlebt. Insofern lässt sich Descartes' Anliegen vielleicht am besten in der Form eines a-fortiori-Argumentes begreifen: Wenn schon die Grundannahme aller bisherigen Naturphilosophie (das geozentrische Weltssystem) nicht mehr als gewiss galt, was sollte dann überhaupt noch als sicheres Wissen gelten können? Von hier aus versteht sich Descartes' Forderung nach unbedingter Gewissheit leichter. Seine Sehnsucht nach diesem „archimedischen Punkt“ trieb ihn nicht nur dazu, daran zu zweifeln, ob wir wirklich wissen, dass wir jetzt gerade wachen oder träumen. Er bezweifelte ebenfalls, dass uns die Sinne verlässliche Gewissheiten bieten. Er zweifelte sogar, ob mathematische Wahrheiten wie etwa der Satz „ $2 + 3 = 5$ “ absolut gewiss sein können. Die Forderung nach absoluter Gewissheit führte Descartes schließlich zu der Überlegung, dass einzig und allein der Satz „Ich bin, ich existiere (*ego sum, ego existo*), sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, *notwendig*

¹ Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek b. Hamburg 1992, S. 405–456

² Vgl. hierzu Long, Anthony A.: *Finding Oneself in Greek Philosophy*. In: Ackeren, Marcel van/Müller, Jan (Hg.): *Antike Philosophie verstehen/Understanding Ancient Philosophy*, Darmstadt 2006, S. 54–71; insb. S. 57–59 verweist auf Burnyeat, Myles: *Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed*. In: *Philosophical Review*, Vol. 91 (1982), S. 3–40

³ Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia/Meditationen über die Grundlage der Philosophie*, auf Grund der Ausgabe von Artur Buchenau neu herausgegeben von Ludwig Gäbe, durchgesehen von Hans Günter Zekl, Hamburg ²1977, I, 1

wahr ist.“⁴ Gewiss ist dieser Satz indes nur, weil ich denke: „Das Denken ist es, es allein kann von mir nicht getrennt werden. Ich bin, ich existiere, das ist gewiss. Wie lange aber? Nun, solange ich denke.“⁵ Einzig das Denken selbst bietet die Option auf letzte Gewissheit. Dabei ist bedeutsam und folgenreich, dass für Descartes das Denken nicht mehr wesentlich etwas Sprachliches ist wie etwa für Platon, der das Denken als Selbstgespräch der Seele begriffen hatte. „Ein denkendes Wesen“ (eine *res cogitans*) ist für Descartes „ein Wesen, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das sich auch etwas bildlich vorstellt und empfindet.“⁶

Mit dieser sehr weiten Bestimmung des Denkens beginnt die sogenannte *Bewusstseinsphilosophie*, eine Philosophie, die (i) die antike Forderung nach Wahrheit durch den Begriff der absoluten Gewissheit ersetzen will, (ii) diese Gewissheit einzig an das sich selbst gewisse *ego cogito* bindet, wobei sich (iii) der Begriff des Denkens (*cogitare*) in ein ziemlich unbestimmtes Agglomerat von noch unbestimmteren mentalen Zuständen auflöst. Descartes war überdies der Auffassung, dass das Denken wenigstens (ein) „etwas“ *sein* sollte. So wurde aus dem denkenden Ich ein Ding, eine Substanz (eine *res cogitans*), ein denkendes Ding. Diese Substantierung des Bewusstseins zielte darauf ab, den denkenden Substanzen denselben ontologischen Status zuzuweisen wie den ausgedehnten Körpern (die *res extensae*). Sartre wird sich später an diesem Dualismus orientieren, wenn er die ausgedehnten Substanzen analog als *An-Sich*, das denkende Ich analog (allerdings nicht substanzhaft) als *Für-Sich* begreift. Für den Cartesianismus musste bei den genannten Annahmen das Problem entstehen, auf welche Weise das denkende Ich sich vergewissern kann, dass ein anderes denkendes Ich überhaupt existiert: Denn gewiss, so der Grundsatz der *Meditationen*, war ja nur das je eigene *ego cogito*. Descartes selbst deutet dieses Problem allerdings nur an, die unausweichliche Aporie, die in dieser strikten Konsequenz der *Meditationen* liegt, konnte er vor allem deshalb nicht selbst sehen, weil sein Zweifel eben nur ein methodischer Zweifel sein sollte.⁷

Halten wir fest: Descartes' Absicht, dem Wissen ein unerschütterliches Fundament zu unterlegen, mündet in die Konstruktion einer Bewusstseinsphilosophie. Charakteristisch für diesen Typus von Philosophie ist das Credo, dass einzig und allein das Bewusstsein selbst Aussicht auf letzte Gewissheit bietet. Bewusstsein ist unter dieser Hinsicht betrachtet ein *solus ipse*. Insofern macht sich das hier notwendig angelegte Problem noch nicht unter dem Titel des Problems der Intersubjektivität geltend, sondern unter dem des *Solipsismus*. Die Rede von der *Intersubjektivität* verlangt streng genommen, dass das *ego cogito*

⁴ A.a.O., II, 3

⁵ A.a.O., III, 6

⁶ A.a.O., II, 8

⁷ Descartes deutet dieses Problem in der Tat am Anfang der Dritten Meditation (auch III, 17) an, wenn er sagt, dass ich mir eigentlich nur meines eigenen Bewusstseins gewiss sein kann.

nicht nur (wie bei Descartes) als Substanz, sondern überdies auch noch als *Subjekt* gedacht wird. Es ist bezeichnend, dass auch Sartre (der das Ego im Kontext einer phänomenologischen Ontologie entwickelt), den Ausdruck ‚Solipsismus‘ zur Beschreibung dieses Problems gebraucht. Als echtes Problem erscheint der Solipsismus erst im Anschluss an Berkeley. Der Weg von der Substanz zum Subjekt (mithin zum Problem der Intersubjektivität im echten Sinne) führt zunächst über Leibniz, der das Denken als fensterlose Monade begreift, die nun selbst nicht mehr Substanz ist, sondern (im Geiste der physikalistischen Sprache seiner Zeit) als eine Art Kraft, als *vis primitiva activa* vorgestellt wird. Dass auch bei Kant, dem eigentlichen Begründer der Subjektphilosophie, das Problem der Intersubjektivität nicht auftritt, liegt in dem Grundplan der Kantischen Erkenntnisphilosophie begründet, dem zufolge das *transzendente Subjekt* verschieden von dem jeweiligen *empirischen Ich* des einzelnen Menschen ist. Aus diesem Grunde verspottet Kant die Position des Solipsisten als die eines unhaltbaren und irrelevanten „metaphysischen Egoismus“.⁸

So entsteht das Problem der Intersubjektivität im engeren Sinne erst mit der Phänomenologie Edmund Husserls. Wie Descartes (und mit stetigem Rückbezug auf ihn) verfolgte auch Husserl die Absicht einer fundamentalen Grundlegung aller Wissenschaften. Sein Programm wollte die Phänomenologie als „Strenge Wissenschaft“ zur Ersten Philosophie machen, einer neuen Metaphysik, der es um einen voraussetzungslosen, absoluten und apodiktischen Anfangspunkt aller gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnis gehen sollte. Wie für Descartes war auch für Husserl das *ego cogito* die letzte und absolute Gewissheit. Anders aber als bei jenem konzentrierten sich Husserls Untersuchungen auf die Intentionalität des Bewusstseins – auf den (von Husserls Lehrer F. Brentano entdeckten) Umstand, dass Bewusstsein stets *Bewusstsein von etwas* ist. Phänomenologie im Sinne Husserls ist daher der Versuch, dass sich das denkende Ich die ihm in den Bewusstseinsakten des Denkvollzuges gegebenen Intentionen vollends durchsichtig macht.⁹ Das, was dem Bewusstsein erscheint, sind die Phänomene. Genau hierauf, auf die Analyse dieser dem Bewusstsein erscheinenden Phänomene richtet sich die Phänomenologie.

Für die vorliegende Fragestellung kommt es darauf an, dass die Phänomenologie, indem sie Analyse der Bewusstseinsintentionen des *ego cogito* ist, von Husserl *expressis verbis* als *Egologie* begriffen und ausgewiesen wird. Dieses

⁸ Zu Kant vgl. Gabriel, Gottfried: Artikel ‚Solipsismus‘. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9 [Se-Sp], Basel 1995, Spalten 1018–1023

⁹ ‚Phänomenologie‘ definiert Husserl 1913 als „eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewusstseins in der puren Intuition durchforschenden Disziplin“ (Ideen I, § 59), ihr eigentlicher und spezifischer Gegenstand ist „transzendente Subjektivität“. Das transzendente Moment der Phänomenologie wird in diesem Aufsatz naturgemäß vernachlässigt, vgl. dazu: Landgrebe, Ludwig: Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie? In: Noack, Hermann (Hg.): Husserl (Wege der Forschung, Bd. 60), Darmstadt 1973, S. 316–324

egologische Forschungsprogramm stellte Husserl vor das schwierige Problem, wie sich das denkende Ich vergewissern kann, dass überhaupt ein anderes denkendes Ich existiert. Bedenkt man ferner, dass sich Husserls „unendliches Forschungsprogramm“ vor allem auf die Intentionalität des denkenden Ich fokussiert, so begreift man zugleich, dass sich hierdurch das Problem der Intersubjektivität noch enorm verkompliziert: Wenn sich die egologische Analyse in erster Linie auf das intentional gegebene Etwas meines Bewusstseins konzentriert, wo kommt in dieser (meiner) Intentionalität überhaupt das andere Ich vor? Allenfalls, so scheint es, doch in der Intentionalität *meines* Bewusstseins! Dass Husserl selbst hier das schwierigste Problem seines eigenen philosophischen Ansatzes sah, beweist sich an dem Umstand, dass er seit 1908 bis zu seinem Tode ständig, intensiv und kontinuierlich an diesem Problem arbeitete: Seine diesbezüglichen Schriften füllen auf mehr als 1.800 Seiten allein drei Bände der *Husserliana*.¹⁰

Es spricht für sich, dass Husserl von alledem so gut wie nichts veröffentlicht hat. Seine frühen Lösungsversuche richten sich insbesondere gegen das Verfahren des Analogieschlusses. Etwa seit dem Ersten Weltkrieg operiert er vornehmlich mit dem Begriff der ‚Monade‘ und dem der ‚Einfühlung‘. Bei dem Konzept der Einfühlung handelt es sich allerdings keineswegs um einen Terminus der psychologischen Emotionstheorie. In seinen berühmten Vorträgen an der Pariser Sorbonne im Februar 1929 blendet Husserl zunächst alles Ich-Fremde aus dem Sektor der sog. Primordinalsphäre aus. Diese Primordinalsphäre ist die Eigenheitssphäre des Ich-Bewusstseins. Zu dieser Eigensphäre gehört wesentlich auch das sog. Leibbewusstsein als etwas dem Bewusstsein unmittelbar Gegebenes. Wenn meinem Bewusstsein der *Körper* eines Anderen erscheint, so ist meine eigene Leiberfahrung konstitutiv dafür, dass ich den fremden Körper ebenfalls für einen Leib halte. Dieses Halten-für wird vermittelt

¹⁰ Vgl. *Husserliana*, Bd. 13 bis 15: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, herausgegeben von Iso Kern, Den Haag 1973. Paradigmatisch hier nur einige Auszüge aus dem Inhaltsverzeichnis: Erkenntnis der Verschiedenheit der Icherlebnisse der einen und andern Person; Monadologie; Möglichkeit andersartiger Subjekte; Gegen den Analogieschluss der Fremderfahrung von Th. Lipps bzw. B. Erdmann. – Ab 1909 arbeitet Husserl immer wieder an dem Problem der Einfühlung: Die Rolle meines Leibes in der Wahrnehmung des fremden Leibes; Körper und Ausdruck; Stufen der Einfühlung (1910); Soziale Ontologie und deskriptive Soziologie (1910); Gemeinschaft und Norm (1910); Die Konstitution des Ich im Kontrast zum Du (1914); Ist Einfühlung Analogisierung? (1914/15); Verrücktwerden und Tod als Aufhören der Konstitution einer gemeinsamen Welt (1915 bis 1917); Die Transzendente Reduktion auf die Intersubjektivität (1920); Die Monaden haben Fenster; Die Monade und ihre Allgemeinstruktur (1921); Die Gegebenheitsweise mehrer Ich in der Anschauung (1921); Einfühlung und Sympathie (1920); Gemeingeist, Kultur- und Gemeinschaftsleben; Geistererscheinungen; Spiegelauffassung; Paarung von Außenkörper und Nullkörper; Leiblose Welt (1927); Welt und Wir; Menschliche und tierische Umwelt (1934)

(i) durch *Appräsentation* (der fremde Körper erscheint mir als Körper) und (ii) durch eine „*Paarungsassoziation*“ (ich erfasse den fremden Körper als Leib eines Anderen). Dass diese Lösung des Problems nicht wirklich befriedigt, liegt auf der Hand: Offenkundig führt der späte Husserl mit dem Gedanken der Paarungsassoziation durch die Hintertür genau das wieder ein, was der frühe Husserl strikt hatte vermeiden wollen: Einen Analogieschluss. Es wird sich nun gleich zeigen, dass auch Sartre, der einen Teil der Überlegungen Husserls kannte, diese Lösung als unbefriedigend empfand.¹¹ Es sei hier (gewissermaßen zur Rechtfertigung Husserls) allerdings die Bemerkung eingefügt, dass Husserl mit seinen Analysen zum Leibbewusstsein ein weites und sehr fruchtbares Forschungsfeld aufgetan hat, welches in Frankreich etwa von Maurice Merleau-Ponty und in Deutschland von Denkern wie Hermann Schmitz mit großem philosophischen Gewinn beackert worden ist.¹²

2. Sartres Problemlösungsversuch

Ich komme damit zu Sartres genuin eigenen Lösungsversuchen in seinem (1943 publizierten) Hauptwerk *L'être et le néant*. Dieses 1952 ins Deutsche übersetzte Werk gliedert sich in vier Hauptteile: Im ersten Teil behandelt Sartre *Das Problem des Nichts*. Der zweite Teil handelt von dem *Für-Sich-Sein*, der dritte Teil von dem *Das Für-Anderere* und der vierte schließlich von *Haben, Handeln und Sein*. Das Problem der Intersubjektivität nimmt innerhalb des dritten Teils das erste von drei Kapiteln ein. Es trägt den Titel *Die Existenz Anderer* und gliedert sich in wiederum vier Abschnitte: Im ersten Abschnitt skizziert Sartre *Das Problem*, der zweite trägt den bezeichnenden Titel *Die Klippe des Solipsismus (L'écueil du solipsisme)*, im dritten trägt Sartre die Lösungsansätze von *Husserl*,

¹¹ Husserl hatte seine vier (auf deutsch gehaltenen) Sorbonne-Vorlesungen für eine französische Publikation ausgearbeitet und erweitert. Diese einflussreiche Publikation erschien im Jahre 1931 unter dem Titel *Méditations Cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie*. Vgl. die ausgezeichnete Rezension von Helmut Kühn in den *Kant-Studien* 38 (1933), 209–216. In deutscher Sprache erschienen die *Cartesianischen Meditationen* zusammen mit den *Pariser Vorträgen* zuerst 1949 [zu der verwickelten Textgeschichte siehe die Einleitung von Stephan Strasser], dann in 2. Auflage als Band 1 der *Husserliana* im Jahre 1962 in Den Haag. Der Herausgeber dieses Bandes, Stephan Strasser, war bereits 1945 mit dem Aufsatz *Het vraagstuk van't solipsism bij Edmund Husserl*. In: *Tijdschrift voor Philosophie* (Vol. 7), 3–73 in Erscheinung getreten. Weiterführend: Waldenfels, Bernard: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1983

¹² Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966; *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. Schmitz, Hermann: *Der Leib (System der Philosophie II)*, Bonn ²1982; ders.: *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Ostfildern 1998; Rappe, Guido: *Archaische Leiberfahrung – Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen*, Berlin 1995. Weiterführend: Maier, Willi: *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*, Tübingen 1964

Hegel, Heidegger vor. Im vierten Abschnitt demonstriert Sartre seinen eigenen Lösungsansatz unter der berühmten Überschrift *Der Blick*. Ich beziehe mich im Folgenden nur auf diesen letzten (knapp 70 Seiten langen) Abschnitt. Wie schon gesagt, soll hier die Auffassung vertreten werden, dass Sartres Lösungsansatz sich auf zwei Stufen bewegt.

2.1. Die ästhetische Analyse

Den Ausgangspunkt der ersten Analyse bildet die folgende Überlegung: Andere Personen „sind für mich *Gegenstände*, daran besteht kein Zweifel.“¹³ Es sei „unendlich wahrscheinlich“, sagt Sartre, dass dieser Vorübergehende ein Mensch ist, und nicht etwa ein vollendeter Roboter. *Mehr als wahrscheinlich* ist das allerdings zunächst nicht: Nach Sartre sind die klassischen Theorien zwar „zu Recht“ der Ansicht, dass jeder wahrgenommene Organismus auf etwas verweist, und genau diese Verweisung der „Grund und die Garantie dieser Wahrscheinlichkeit ist“ (ebd.). Dies bedeutete indes nicht, dass sich diese Wahrscheinlichkeit durch Intuition oder „irgendeine mystische [oder religiöse] Erfahrung“¹⁴ in sicheres Wissen ummünzen lasse. Eine Überwindung dieser Wahrscheinlichkeit könne nur gelingen, wenn ich „diese banale Erscheinung des Anderen im Feld meiner Wahrnehmung“ *genauer befrage*. Ich deute diesen ersten Schritt (die Befragung der Wahrnehmung) als eine im klassischen Sinne des Wortes ästhetische Analyse. Sie hält sich ganz auf dem Areal der traditionellen Methodik von Husserls Phänomenologie. Sartre imaginiert folgende Situation:

Ich befinde mich in einem öffentlichen Park. Nicht weit von mir sehe ich einen Rasen und längst des Rasens Stühle. Ein Mensch geht an den Stühlen vorbei. Ich sehe diesen Menschen, ich erfasse ihn gleichzeitig als einen Gegenstand und als einen Menschen. Was bedeutet das? Was will ich sagen, wenn ich von diesem Gegenstand behaupte, daß er ein Mensch ist?¹⁵

Zu dieser Ausgangssituation stellt Sartre nun die folgenden Überlegungen an:

(i) Würde ich den Andern bloß *als Gegenstand* erfassen, so erschiene er mir als ein *bloßes Neben* (in diesem Falle also als ein bloßes ‚Neben-der-Bank‘), gewissermaßen in einer objektiv messbaren räumlichen Distanz von vielleicht 2,20 Metern. Dieses Neben-sein meint, dass sein Bezug zu den andern Gegenständen des Parks als eine *bloß additive Beziehung* erschiene. Sartre stellt sich diese bloß additive Beziehung so vor, als ob man einem Gegenstand (oder mehreren Gegenständen) einfach einen neuen Gegenstand hinzufügte; vielleicht so, als ob man in einen Korb voll Früchten noch eine weitere Frucht hinzulegen.

¹³ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 457

¹⁴ A.a.O., S. 458

¹⁵ A.a.O., S. 459

Eine solche Addition modifiziert die Beziehungen der andern Gegenstände indes nicht „merklich“. „Kurz, durch ihn [den neuen Gegenstand] erschiene *keine neue Beziehung* zwischen diesen Dingen meines Universums.“¹⁶

(ii) Aus dieser Beobachtung folgert Sartre, dass es sich bei der Wahrnehmung des Andern als Menschen um eine *nicht-additive Beziehung* handelt – um eine Beziehung, die dadurch bestimmt ist, dass dieser neue Gegenstand in *meiner Wahrnehmung* zu einer neuen Organisation der wahrgenommenen Dinge selbst beiträgt. Diese neue Struktur zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sich von diesem Gegenstand Mensch aus Distanzen entfalten. Sartre betont, dass diese Distanzen sich „von dem Menschen aus“ entfalten, dieses Wahrnehmungsobjekt Mensch also in meinem Wahrnehmungsfeld ein neues Zentrum bildet, welches ein normaler Gegenstand so nicht bilden würde.

(iii) Hiermit ändert sich für Sartre die Qualität der Wahrnehmungssituation als solcher: „Es handelt sich um einen Beziehung ohne Teile, die mit einem Schlag gegeben ist.“¹⁷ Es entfaltet sich hier eine *neue Räumlichkeit*, „die nicht *meine* Räumlichkeit ist, denn statt einer Gruppierung der Gegenstände auf mich hin zu sein, handelt es sich um eine Orientierung, die mich flieht.“¹⁸ Das Faktum dieser neuen Wahrnehmungskonstellation bedeutet für Sartre allerdings nicht, dass der Andere nun mehr als bloß wahrscheinlich ein Mensch ist, sondern eben nur, dass sich durch diese Wahrscheinlichkeit meine Wahrnehmung selbst ändert.

(iv) Der prinzipiell veränderten Situation werde ich durchaus gewahr: Sartre spricht hier von einer „reinen Desintegration der Beziehungen“. Damit meint er das *Gewahrwerden der Bewegung von einer bloß additiven zu einer nicht-additiven Wahrnehmung*: Wenn beispielsweise vorher der Kastanienbaum das Zentrum meines Wahrnehmungsfeldes ausmachte, so ist dies Zentrum jetzt der wahrscheinlich Andere. Das vormalige Zentrum hört auf, Zentrum zu sein. Die vormalige Konfiguration wird zum bloßen Hintergrund einer neu (um den Anderen herum) zentrierten Wahrnehmung. Kurzum, die vormalige Objektkonstellation wird *desintegriert*. Sartre drückt dies auch so aus: „Der Andere, das ist zunächst die permanente Flucht der Dinge auf ein Ziel hin [...]“¹⁹

(v) Diese Flucht der Dinge auf den Anderen hin macht sich meiner Wahrnehmung nun auch so bemerkbar, dass ich die Beziehung dieser Gegenstände *auf den Andern hin* erfasse. Ich erfasse das Grün meiner eigenen Wahrnehmung zugleich auch als ein Grün, das der Andere sieht. Ich sehe, *dass* er sieht, aber nicht, *was* er sieht. Sartre überspitzt diese Beobachtung mit dem Satz: „So ist plötzlich ein Gegenstand erschienen, der mir die Welt gestohlen hat.“²⁰ Dieser *Diebstahl* besteht mithin darin, dass die vormalig auf mich geordneten Dinge nun

¹⁶ Ebd.

¹⁷ A.a.O., S. 460

¹⁸ Ebd.

¹⁹ A.a.O., S. 461

²⁰ A.a.O., S. 462

ebenfalls auf den Andern hin geordnet erscheinen: Sie sind Gegenstände *für den Andern* – und als solche nicht mehr exklusive Gegenstände bloß für mich. Sartre spricht hier (vielleicht etwas emphatisch) von einem „erstarrenden Entgleiten des ganzen Universums, einer Dezentrierung der Welt.“²¹

(vi) Nun lässt sich die Wahrnehmungssituation allerdings nicht darauf reduzieren, dass mir die Gegenstände auf den Andern hin zentriert erscheinen, denn *zugleich* ist der Andere ja auch *Gegenstand für mich*. Der Mensch dort ist zwanzig Schritte von mir entfernt, steht sechs Meter von der Statue usw. Kurzum: Obwohl ‚meine‘ Gegenstände einerseits durch die Anwesenheit des Andern mir auch als Gegenstände für ihn bemerkbar werden, so bleibt andererseits der Andere selbst auch wiederum nur ein Gegenstand für mich. *In diesem Lichte betrachtet* ist er nichts anderes als ein Gegenstand wie jeder andere auch, wie der Rasen, die Bank, etc.

(vii) Genau dieses antithetische „einerseits – andererseits“ (diese gleichzeitige doppelte Perspektive) überführt Sartre in eine Synthese, wenn er den sehr schwierigen Satz formuliert: „Dadurch ist die Desintegration meines Universums in den Grenzen dieses Universums selbst enthalten, es handelt sich nicht um eine Flucht der Welt auf das Nichts hin oder aus sich heraus. Sondern es scheint eher, dass es mitten in seinem Sein von einem Abflussloch durchbohrt ist und fortwährend durch dieses Loch abfließt.“²² Für Sartres Gesamtkonzept ist entscheidend, dass dieses desintegrative „Abfließen der Welt“ selbst zur partiellen Struktur meiner Welt gehört. Die sich in ihr bemerkbare Negation von Welt – das Nichts – ist der phänomenalen Welt selbst immanent. Das durch den Andern evozierte Nichts wird so gewissermaßen in das Reich der Phänomene zurückgerettet.

Sartre gesteht ein, mit seiner ästhetischen Analyse das Problem der Intersubjektivität nicht wirklich gelöst zu haben. Immer noch bleibt der Andere als Mensch *bloß wahrscheinlich*: „Mit alledem verlassen wir keineswegs den Bereich, wo der Andere Gegenstand ist. Höchstens haben wir es hier mit einem besonderen Gegenständigkeitstypus zu tun, der demjenigen ziemlich nahe kommt, den Husserl mit dem Wort *Abwesenheit* bezeichnet.“²³ Auf dieser ersten Stufe seiner Analyse überwindet Sartre Husserls Aporie also nicht. Sartre selbst bemerkt allerdings den Erkenntnisfortschritt gegenüber Husserls Modell: Hatte Husserl den differenten Gegenständigkeitstypus des Anderen noch im Rekurs auf das hier abwesende Leibbewusstsein erklärt, so hebt Sartre darauf ab, dass der Andere in gewisser Weise eine „Abwesenheit der Welt“ selbst evoziert, jenen phänomenalen Weltdiebstahl also, der sich daran bemerkbar macht, dass ich sehe, dass der Andere sieht, ich aber nicht sehe, was und wie er sieht.²⁴

2.2 Die dialektische Analyse

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ A.a.O., S. 463

²⁴ Vgl. ebd.

Von diesem Punkt aus unternimmt Sartre nun einen zweiten Anlauf. Ich nenne diesen Ansatz, aus Gründen, auf die ich noch zu sprechen komme, die dialektische Analyse. Den Ausgangspunkt bildet hier das Fazit der ersten Beobachtung, dass mein bloßes Sehen des Anderen das Problem nicht wirklich löst, – sich die Fortentwicklung der Lösung deshalb darauf konzentrieren muss, dass auch der Andere mich sieht: „Wenn der Objekt-Andere in Verbindung mit der Welt als der Gegenstand definiert ist, der das sieht, was ich sehe, muss meine fundamentale Verbindung mit dem Subjekt-Anderen auf meine permanente Möglichkeit zurückgeführt werden, durch Andere *gesehen zu werden*.“²⁵

Dieses *vom-Anderen-Gesehen-werden* stellt für Sartre ein „unreduzierbares Faktum“ dar, das weder der phänomenologischen Analyse des An-sich, noch auch einer entsprechenden Analyse des Für-Sich abgeläutert werden kann. Erst die *wechselseitige* Beziehung von Subjekt und Objekt konstituiert den Anderen in meinem Bewusstsein als Subjekt: „Das ‚Vom-Anderen-Gesehen-werden‘ ist die Wahrheit des ‚Den-Anderen Sehens‘.“²⁶ Die Wahrheit, von der Sartre hier spricht, erscheint als Resultat einer dialektischen Gedankenbewegung, welche die Antithetik des Für-Sich und An-Sich auf eine Synthese hin verdichtet. Dieser Synthese gibt Sartre den berühmten Titel *Der Blick*.

Die erste Beobachtung, die er hierzu vorbringt, ist diejenige, dass ich, wenn ich jemanden anblicke, der mich anblickt, nicht seine Augen sehen kann, weder ihre Augenfarbe, noch ob sie schön oder hässlich sind. Indes bewegt sich auch diese scharfe Beobachtung noch auf dem Level der phänomenologischen Beschreibung. Ihr Kern lässt sich nach Sartre mit dem von Husserl gebrauchten Terminus der „Ausschaltung“ umschreiben. Konzentrieren wir uns also auf Sartres dialektische Analyse, so stellen wir zunächst fest, dass Sartre die Grundsituation variiert: „Nehmen wir an, ich sei aus Eifersucht, aus Neugier, aus Verdorbenheit so weit gekommen, mein Ohr an eine Tür zu legen, durch ein Schlüsseloch zu gucken.“ Psychoanalytisch gesehen ist bemerkenswert, dass Sartre von den drei genannten Motiven in der Folge zwei ausblendet, und sich ganz auf den eifersüchtigen Voyeur konzentriert: „[...] gerade die Eifersucht [...], die ich *bin*, organisiert diesen Utilitätskomplex [Sartre meint die Tür und das Schlüsseloch, MM] [...]. Aber diese Eifersucht *bin* ich, ich erkenne sie nicht. [...] meine Eifersucht ist nichts außer der bloßen objektiven Tatsache, daß es hinter der Tür ein Schauspiel *zu sehen* gibt [...]. Jetzt habe ich Schritte im Flur gehört: man sieht mich.“²⁷ „Was soll das heißen?“ – fragt Sartre. Was bedeutet dieses „Man sieht mich“? Es bedeutet, „daß ich in meinem Sein plötzlich getroffen bin und daß wesentliche Modifikationen in meinen Strukturen

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ A.a.O., S. 467ff.

erscheinen – Modifikationen, die ich durch das reflexive Cogito erfassen und begrifflich fixieren kann.“²⁸

Diese Antwort muss zunächst überraschen. Es scheint, als habe Sartre sich nun einem ganz anderen Problem zugewandt: Statt zu klären, wie ich den Anderen erkenne, erklärt er, wie das *ego cogito* sich selbst erkennt. Um die Bedeutung dieses Perspektivwechsels zu erfassen, gilt es, sich klar zu machen, dass das Ich selber in der phänomenologischen Analyse gar nicht vorkommt. In meiner Wahrnehmung der Welt kommt mein eigenes Ich nicht vor: Wahrnehmung ist streng genommen nur Wahrnehmung von Welt. Sartre drückt diese wichtige Einsicht in dem Satz aus, „daß das unreflektierte Bewußtsein nicht durch ein Ich bewohnt sein könnte.“²⁹ *Unreflektiertes Bewusstsein* ist Bewusstsein von der Welt – und in dieser Welt kommt das eigene Ich schlechterdings nicht vor. Bereits dieser Gedanke führt die phänomenologische Analyse ad absurdum: Eine strikte Analyse der Intentionalität des Bewusstseins führt zu dem paradoxen Ergebnis, dass das Bewusstsein für dieses selbst nicht in derselben Weise thematisch wird wie dasjenige, worauf es sich richtet. Demnach wäre nicht nur der Andere problematisch, sondern das Ich selbst, welches diesen Anderen erst zum Gegenstand hat. Bewusstsein wäre hiernach in ein bloßes Da-Sein aufgelöst.

Diese radikale Konsequenz hat Heidegger in *Sein und Zeit* gezogen: In diesem Entwurf ist das Bewusstsein immer schon an das Da der Welt verloren, es bleibt dieser sinnlichen Gewissheit notwendig verhaftet. Sartre zieht diese Konsequenz ausdrücklich nicht: Schon seine Rede vom *unreflektierten Bewusstsein* deutet an, dass es auch ein *reflektiertes Bewusstsein* geben muss: Ein Ich, welches sein Ich auch erkennt; ein Bewusstsein, das sich über sich selbst zurückbeugt, ein Bewusstsein, dem sein eigenes Bewusstsein bewusst ist, das sich seiner selbst bewusst ist, das also kurzum, *Selbstbewusstsein* (*conscience de soi*) ist.³⁰

Immer noch nicht ist damit das Problem der Intersubjektivität gelöst. Es dürfte indes deutlich geworden sein, dass Sartre das Problem der Intersubjektivität mit dem des Selbstbewusstseins verknüpft, indem er die Möglichkeit des Selbstbewusstseins unauflöslich an das Faktum des Anderen bindet. Wenn im unreflektierten Bewusstsein das Bewusstsein gar nicht vorkommt (dieses ist von jenem nach Sartre durch das Nichts getrennt), so wird problematisch, wo das Ich überhaupt herkommen kann. Ganz offenkundig kann dieses Ich nicht durch das bloße An-Sich der Welt, durch ihre bloße Gegenständlichkeit erklärt werden. So enthüllt sich mein eigenes (zuvor von der Welt getrenntes) Ich erst in dem Vorgang des Angeblickt-Werdens. Erst beispielsweise im Moment der

²⁸ A.a.O., S. 469

²⁹ A.a.O., S. 470

³⁰ Vgl. zum Doppelsinn des französischen Ausdrucks *conscience de soi* (‘Bewusstsein von sich’ bzw. ‘Selbstbewusstsein’) auch die Anmerkung 189 des Übersetzers, *Das Sein und das Nichts*, S. 1104

Scham offenbart sich mein eignes Ich, indem ich es ja bin, der sich schämt. Sartre legt hier die Betonung auf das „sich“ des „sich-Schämens“. Erst in diesem Moment enthüllen sich mir „wesentliche Modifikationen meines Seins“, indem ich mich selbst als Ziel dieses Blicks erkenne: „Die Scham oder der Stolz enthüllen mir den Blick des Andern und mich selbst am Ziel dieses Blicks, sie lassen mich die Situation eines Erblickten erleben, nicht [nur, MM] erkennen.“³¹ Erst in diesem Erleben und durch dieses Erleben wird sich das Ich seiner selbst bewusst: „Die Scham aber ist [...] Scham über sich, sie ist *Anerkennung* dessen, daß ich wirklich dieses Objekt bin, das der Andere anblickt und beurteilt.“³²

Hiermit ist das zentrale Stichwort gefallen, das Stichwort von der Anerkennung. Die dialektische Analyse ergibt, dass sich das reflexive Ich erst enthüllt, wenn es durch den Blick des Andern getroffen wird. „Getroffen werden“ meint hier, dass ich mich selbst *erstens als Ziel* und *zweitens als Objekt* dieses Blicks erkenne. Indem ich mich selbst als Ziel und Objekt im Blick des Andern erkenne, konstituiert sich das reflexive Bewusstsein als Selbstbewusstsein. So konstituiert sich das Subjekt gerade dadurch, dass es sich selbst als Objekt des Andern erkennt. Dieses Erkennen ist zugleich Anerkennung. Diese Identität von Erkenntnis und Anerkennung liegt darin begründet, dass mir der Blick des Andern die Einschränkung meiner (vormaligen) Möglichkeiten unmittelbar bewusst macht: Dem eifersüchtigen Voyeur entgleitet seine Absicht, das Schauspiel hinter der Tür zu beobachten. Der Blick des Andern führt dazu, dass ich im wahrsten Sinne des Wortes „nicht mehr Herr der Situation“³³ bin. Durch den Blick des Andern *entfremdet* sich mir meine Situation (meine ursprüngliche Absicht). Sartre spricht hier auch von der „Anerkennung meiner Knechtschaft.“³⁴ Noch radikaler klingt seine Formulierung: „Der Andere ist der versteckte Tod meiner Möglichkeiten, insofern ich diesen Tod als mitten in der Welt versteckt erlebe.“³⁵ Das durch seinen Blick vermittelte Gewahrwerden des Andern schränkt mindestens für den Moment meine Möglichkeiten ein. Der Blick entfremdet mich meiner ursprünglichen Absichten. Zugleich aber enthüllt er mir die Grundstruktur meines Für-Sich, die Freiheit: Wenn ich nur wollte, könnte ich ja auch weiterhin (dem Faktum des Anderen zum Trotz) durch das Schlüsselloch spähen.

Fassen wir Sartres Gedankengang zusammen, so zeigt sich, dass das unreflexive Bewusstsein „durch das Nichts“ von dem reflexiven Bewusstsein getrennt ist. Erst der Blick des Andern „enthüllt“ das reflexive Bewusstsein. Der Akt dieser Enthüllung gründet sich darauf, dass ich erkenne und anerkenne, Ziel und Objekt des anderen Blickes zu sein. Ich erkenne dies, indem ich die Differenz meiner vormaligen Möglichkeiten und Intentionen mit denen abgleiche, die

³¹ A.a.O., S. 471

³² Ebd.

³³ A.a.O., S. 478

³⁴ A.a.O., S. 482

³⁵ A.a.O., S. 477

durch die neu geschaffene (durch den Blick des Andern evozierte) Situation entstehen. Zugleich leuchtet in dieser reflektierten Differenz das Moment der Freiheit auf. Insofern fordert die Rede vom Selbstbewusstsein, dass sich das Ich als vom Andern Anerkanntes weiß. Der Andere ist hiernach stets schon vorausgesetzt, wenn vom reflexiven Ich die Rede ist: Erst der Andere konstituiert das Selbstbewusstsein in einem ebenso strikten wie auch moralischen Sinne. Hegel hatte diesen Gedanken im ersten Satz seines berühmten Kapitels über „Herrschaft und Knechtschaft“ in der *Phänomenologie des Geistes* von 1807 so formuliert: „Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes *an* und *für sich* ist; d. h. es nur als ein Anerkanntes.“ (PhG 145) Das Zitat belegt, wie Sartre in seiner dialektischen Analyse auf diese (übrigens von Fichte inspirierte) Gedankenfigur Hegels zurückgreift, mit der Hegel gegen die Unmittelbarkeit der Vernunft bei Kant argumentiert (vgl. PhG 180).³⁶

Es zeigt sich also, dass Sartres Radikalisierung der phänomenologischen Analyse gerade in die Überwindung der Phänomenologie einmündet. Gerade weil das *ego cogito* (wie) durch ein Nichts von seinen (ästhetischen) Bewusstseinsinhalten getrennt ist, bleibt der Rückgriff auf einen Phänomenbereich unerlässlich, der sich der traditionellen Phänomenologie nicht erschließt, der Sektor des Moralischen. Die wesentliche Struktur des Für-Sich – die Freiheit – ist gemäß dieser dialektischen Analyse notwendig auf das Faktum des Anderen verwiesen. So ist der Andere, gerade *indem* er eine potentielle Beschränkung meiner Freiheit darstellt, Bedingung der Möglichkeit dafür, dass sich das Für-Sich seiner Freiheit bewusst – aus unreflexivem Bewusstsein reflexives Bewusstsein, also echtes Selbstbewusstsein wird.

3. Inwiefern ist Sartres Problemlösungsversuch erfolgreich?

Abschließend soll geklärt werden, wie erfolgreich Sartres Problemlösung nun eigentlich ist. Insbesondere aus den Reihen der Frankfurter Schule ist der Vorwurf laut geworden, Sartre habe die Klippe des Solipsismus nicht wirklich umschiffen. So konstatiert etwa Axel Honneth, Sartres zentrale These sei die „unvermeidliche Negativität zwischenmenschlicher Beziehungen“.³⁷ Da es Sartre um den Nachweis des unvermeidlichen Scheiterns von gelingender Kommunikation gegangen sei, habe er gar den geistigen Boden für jenen theoretischen Negativismus bereitet, der sich dann bei postmodernen Denkern wie

³⁶ Weiterführend: Siep, Ludwig: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg 1979; Ders.: Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels ‚Differenzschrift‘ und ‚Phänomenologie des Geistes‘, Frankfurt a. M. 2000, insbesondere S. 97–106

³⁷ Vgl. Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität. In: König, Traugott (Hg.): Sartre – Ein Kongreß, Reinbek b. Hamburg 1988, S. 74–83, hier S. 73

Lacan und Lyotard finde. Honneth stützt diese These erstens auf die bereits zitierte Formel Sartres, wonach der Andere für mich potentiell der Tod meiner Möglichkeiten ist. Zweitens „untermaure“ Sartre diese Auffassung im dritten Kapitel, wo er die konkreten Beziehungen zwischen Menschen als wechselseitige Unterwerfung und Instrumentalisierung entlarve.³⁸ Hier behandle Sartre die konkreten menschlichen Beziehungen unter Titeln wie *Gleichgültigkeit*, *Masochismus* oder *Begierde*. Überhaupt beschreibe Sartre das gegenseitige Grundverhältnis der Menschen als Konflikt. Seine „reduktionistische Beschreibung“ der Schlüssel(loch)szene falle hinter Hegel auf Hobbes zurück: Statt Hegels Kampf um Anerkennung gehe es Sartre (indem er den Blick auf dessen „verdinglichendes Moment“ hin reduziere) um bloße Selbstbehauptung. Diese Interpretation hat Honneth im Jahre 2003 noch einmal unter dem bezeichnenden Titel *Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung* wiederholt.³⁹ Bereits 1981 hatte Michael Theunissen (allerdings unter anderen Vorzeichen) eine ähnliche Kritik formuliert.⁴⁰

Ist diese Kritik berechtigt? Ich denke nicht. Dass der Blick des Andern *zunächst* verdinglichend scheint, bedeutet nicht, dass er es grundsätzlich und immer ist. Der dialektischen Lösung Sartres geht es vielmehr darum, dass erst die *Differenz* zwischen der Situation ohne den Blick und der Situation, in der ich angeblickt werde, zu einer Zurückbeugung des Ego auf sich selbst führt – so also unreflektiertes Bewusstsein in reflektiertes umschlägt. Dass sich eine Situation ändert, wenn ich plötzlich dem Blick eines Anderen ausgesetzt bin, lässt sich kaum ernsthaft bestreiten. Mit Verdinglichung hat dies nicht zwingend zu tun. Sartre selbst spricht ja hier auch eher von „Entfremdung“. Damit meint er das schlichte Faktum, dass die Situation für mich nicht mehr dieselbe ist, wie diejenige vorher, die frühere mir also fremd wird.

Ebenfalls Sartres (zugegeben etwas pathetische) Formel, der Andere sei potentiell „der Tod meiner Möglichkeiten“, muss nicht zwangsläufig in die genannte Lesart einmünden. In Sartres Schlüsselszene scheint der fremde Blick den Voyeur zwar tatsächlich *für einen Moment* zu einem Ding zu machen. Doch gerade die Selbstreflexivität des Selbstbewusstseins, das sich als Freiheit erkennt, entkräftet Honneths Vorwurf. Freiheit meint hier, dass ich mich zu dem Andern in ein Verhältnis setze. Diese Freiheit setzt nach Sartre voraus, dass ich den Andern schon als ein Für-Sich erkannt und anerkannt habe. Insofern ver-

³⁸ Vgl. a.a.O., S. 76

³⁹ Vgl. Honneth, Axel: *Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung*. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität. In: Schumacher, Bernard (Hg.): *J.-P. Sartre. Das Sein und das Nichts*. (Reihe Klassiker auslegen, Bd. 22), Berlin 2003, S. 135–159

⁴⁰ Michael Theunissen kritisiert, dass Sartre zu diesen negativen Resultaten vor allem deshalb gelange, weil er sich aller intersubjektiven Einsichten zum Trotz nicht von seinen ontologischen Prämissen abgewandt habe. Vgl. dazu Theunissen, Michael: *Sartre – ein Dialektiker?* In: *Dialektik 2* (1981), S. 16–19

kehrt Honneths Verdinglichungs-Vorwurf Sartres Grundintuition in ihr Gegenteil: Für Sartre ist es gerade das Ich, das als Für-Sich dem bloßen An-Sich der Dinge entgegengesetzt ist. Diese Freiheit des Für-Sich schließt darum auch die Freiheit mit ein, Kommunikation (sofern sie als Verständigung echte Kommunikation ist) misslingen zu lassen. (Kommunikation in einem ganz formalen Sinne findet ja ohnehin immer statt, wenn wir angeblickt werden.) Man sollte Honneth indes zugeben, dass Sartres Theorie der Intersubjektivität auf einer reduktionistischen Beschreibung basiert. In der Tat verkürzt die Analyse des Blicks die Aisthesis auf das Moment des bloß Visuellen, blendet also alle anderen sinnlichen Wahrnehmungen aus. Honneth ist ferner beizupflichten, dass die sprachliche Dimension der Intersubjektivität bei Sartre erst gar nicht in den Blick gerät.

Es hatte sich allerdings oben gezeigt, dass das Problem der Intersubjektivität überhaupt erst auftreten kann, wenn die Philosophie die Analyse von Sätzen um des Zieles einer vermeintlich absoluten Gewissheit wegen preisgibt. Phänomenologie aber zielt auf diesen sicheren Punkt absoluter Gewissheit. Exakt diese metaphysische Sehnsucht mündet in eine Egologie, die das Problem der Intersubjektivität billigend in Kauf nimmt. Es scheint eher aussichtslos, die Cartesianer von dieser Sehnsucht abbringen zu wollen.

Den vorstehenden Ausführungen ging es deshalb um den Nachweis, dass gerade die Radikalität der phänomenologischen Analyse die Phänomenologie in Aporien stürzt, aus denen sie sich mit ihren eigenen Mitteln nicht mehr befreien kann. Indem ich zu zeigen versucht habe, dass das Problem der Intersubjektivität gewissermaßen ‚hausgemacht‘ ist (es also nicht von außen an die Phänomenologie herangetragen wird), muss sich die Phänomenologie im Anschluss an Sartre die Frage gefallen lassen, ob ihr philosophisches Programm nicht notwendig auf die Erklärung bestimmter Phänomene ganz verzichten muss, und zwar insbesondere auf die Erklärung jener bedeutsamen Phänomene, die es mit dem menschlichen Zusammenleben im Allgemeinen und mit der Begründung von Moral im engeren Sinne zu tun haben. Sartre jedenfalls, dies konnte hoffentlich gezeigt werden, hatte einen solchen Verzicht nicht intendiert. Insofern lässt sich seine Analyse des Blickes als begründete Abkehr von der Transzendentalen Phänomenologie hin zu einer Phänomenologie des Geistes lesen.

Literatur

- Burnyeat, Myles*: Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed. In: *Philosophical Review*, Vol. 91 (1982), S. 3–40
- Descartes, René*: *Meditationes de prima philosophia/Meditationen über die Grundlage der Philosophie*, auf Grund der Ausgabe von Artur Buchenau neu herausgegeben von Ludwig Gäbe, durchgesehen von Hans Günter Zekl, Hamburg ²1977

- Gabriel, Gottfried*: Artikel ‚Solipsismus‘. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9 [Se-Sp], Basel 1995, Spalten 1018–1023
- Honneth, Axel*: Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität. In: König, Traugott (Hg.): Sartre – Ein Kongreß, Reinbek b. Hamburg 1988, S. 74–83
- Ders.*: Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität. In: Schumacher, Bernard (Hg.): J.-P. Sartre. Das Sein und das Nichts. (Reihe Klassiker auslegen, Bd. 22), Berlin 2003, S. 135–159
- Husserliana*, Bd. 13 bis 15: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, herausgegeben von Iso Kern, Den Haag 1973
- Landgrebe, Ludwig*: Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie? In: Noack, H. (Hg.): Husserl (Wege der Forschung, Bd. 60), Darmstadt 1973, S. 316–324
- Long, Anthony A.*: Finding Oneself in Greek Philosophy. In: Ackeren, Marcel van/Müller, Jan (Hg.): Antike Philosophie verstehen/Understanding Ancient Philosophy, Darmstadt 2006, 54–71
- Maier, Willi*: Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty, Tübingen 1964
- Merleau-Ponty, Maurice*: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966
- Ders.*: Phénoménologie de la perception, Paris 1945
- Rappe, Guido*: Archaische Leiberfahrung – Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen, Berlin 1995
- Sartre, Jean-Paul*: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek b. Hamburg 1992
- Schmitz, Hermann*: Der Leib (System der Philosophie II), Bonn ²1982
- Ders.*: Der Leib, der Raum und die Gefühle, Ostfildern 1998
- Siep, Ludwig*: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg 1979
- Ders.*: Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels ‚Differenzschrift‘ und ‚Phänomenologie des Geistes‘, Frankfurt a. M. 2000
- Strasser, Stephan*: Het vraagstuk van ’t solipsism bij Edmund Husserl. In: Tijdschrift voor Philosophie (Vol. 7), S. 3–73
- Theunissen, Michael*: Sartre – ein Dialektiker? In: Dialektik 2 (1981), S. 16–19
- Waldenfels, Bernard*: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a. M. 1983