

Fichte versus Sartre

Alfred Dandyk

Der Name „Fichte“ taucht in „Das Sein und das Nichts“ kein einziges Mal auf. Warum also dieser Aufsatz mit dem Titel „Fichte versus Sartre“? Die Antwort ist einfach. Weil es eine ganze Reihe von Arbeiten und Büchern gibt, die eine starke Affinität zwischen dem Denken Fichtes und Sartres behaupten. Die dort aufgestellten Thesen sind teilweise provokativ, so dass eine Antwort darauf angebracht erscheint. Ich möchte hier nur zwei dieser Bücher erwähnen:

1. Dorothea Wildenburg, *Ist der Existentialismus ein Idealismus?*, Rodopi, Amsterdam-New York, NY 2003

2. Wolfgang Brauner, *Das präreflexive Cogito*, Herbert Utz Verlag, 2004

Die beiden Bücher sind allerdings unterschiedlich zu bewerten. Während Brauners Darstellungen zwar teilweise problematisch, aber durchaus lesenswert und erhellend sind, stellt Wildenburgs Abhandlung eine echte Provokation für jeden Anhänger der Philosophie Sartres dar.

Der Vergleich mit anderen Philosophen ist eine delikate Angelegenheit in der Rezeptionsgeschichte Sartres

Auffällig ist, dass immer wieder Arbeiten erscheinen, welche eine starke Affinität zwischen Sartre und anderen Philosophen - ob zu recht oder zu unrecht sei dahingestellt - unterstellen. Das Merkwürdige dabei ist, dass verschiedene Autoren jeweils andere Philosophen ausfindig gemacht haben, deren Ideen Sartre angeblich - bewusst oder unbewusst - übernommen habe oder deren Ideen aus anderen Gründen eine große Ähnlichkeit mit denen Sartres aufweisen sollen. Zu diesen Philosophen gehören: Platon, Kant Schopenhauer, Fichte, Kierkegaard, Bergson, Husserl und Heidegger. Selbstverständlich ist diese Liste nicht vollständig. Die Art des behaupteten jeweiligen Abhängigkeitsverhältnisses variiert dabei von Fall zu Fall. Manchmal wird gesagt, Sartre habe die fremden Gedanken bewusst übernommen oder weiter entwickelt, ohne die Quelle anzugeben. Oft werden diese Unterstellungen mit der Behauptung gewürzt, Sartre habe die Vorstellungen der anderen Philosophen mißverstanden oder falsch dargestellt. Dann wieder wird von einer systematischen Übereinstimmung ausgegangen, deren Gründe unbekannt sind, aber erforscht werden sollen. Es wird auch argumentiert, dass Sartres Denken verständlicher werde, wenn man es vor dem Hintergrund einer anderen Philosophie interpretiere. Das ist zum Beispiel bei Wildenburgs Fichte-Sartre-Vergleich der Fall.

Es ist klar, dass nicht alle diese Interpreten Recht haben können. Vielmehr sieht es so aus, dass es sich in vielen Fällen um willkürliche Konstruktionen, Unterstellungen, Entstellungen und Verfälschungen der Philosophie Sartres handelt. Über die Motivation dieser Mißbrauchshandlungen wäre gesondert nachzudenken. Oftmals werden Behauptungen aufgestellt, die ganz leicht widerlegt werden können, zum Beispiel, indem man die Texte Sartres liest. Ich möchte in diesem Kontext tatsächlich von der „Mißhandlung eines Philosophen“ sprechen. Zum Beleg dieser starken Behauptung sollen hier zunächst einige Beispiele für diese „Mißhandlung“ angeführt werden. Diese Beispiele sollen darüber hinaus zur Vorbereitung meiner Kritik an Wildenburgs Buch „Ist der Existentialismus ein Idealismus?“ dienen.

Kant:

In seinem Buch „The Sartre Dictionary“ behauptet Gary Cox eine große Nähe Sartres zum Transzendentalen Idealismus Kants. Er schreibt dort:

„Sartre sometimes and rather inconsistently espouses **realism** as opposed to transcendental idealism, arguing that **appearances** are mind-independent and so on, but at its **ontological** core his philosophy of mind is markedly similar to Kant's, endorsing transcendental idealism and the view that appearances are appearances to_. Sartre's crucial distinction between being-in-itself and phenomena, for example, directly echoes Kant's distinction between **noumenon** (the thing-in-itself) and phenomena, and Sartre's claim that phenomena arise for consciousness through the **negation of undifferentiated being** is a thoroughly post-Kantian notion.“

(Gary Cox, The Sartre Dictionary, Continuum, 2008, Seite , 117)

Hier wird Sartre eine starke Affinität zum Transzendentalen Idealismus Kants unterstellt. Sartres Argumentation für den Realismus wird als inkonsistent bezeichnet und seine Philosophie der Negation in einen post-kantianischen Kontext gebracht. Dieser Text ist ein gutes Beispiel, wie willkürlich oft der Vergleich zwischen Sartre und anderen Philosophen ist. Die Absurdität der Argumente ist manchmal atemberaubend. Denn an dem obigen Text ist so gut wie alles falsch. Sartre verbündet sich selbstverständlich nicht mit einem Realismus, wie Cox behauptet, sondern sucht einen dritten Weg zwischen Realismus und Idealismus. Weiterhin behauptet Sartre natürlich *nicht*, dass Erscheinungen bewusstseins-unabhängig seien, denn eine Erscheinung setzt selbstverständlich auch bei Sartre ein Subjekt voraus, dem sie erscheint. Darüber hinaus gibt es keinen Sinn zu sagen, dass der *ontologische* Kern seiner Bewusstseinsphilosophie den transzendentalen Idealismus Kants unterstreichen würde, denn der transzendente Idealismus Kants ist per definitionem nicht ontologisch gemeint, sondern erkenntnistheoretisch. Selbstverständlich bezieht sich Sartres Begriff des „An-sich-sein“ *nicht* auf das Noumenon (Ding an sich) bei Kant, denn Sartre lehnt diesen Begriff mehrfach und explizit ab. Und auch von der Sache her lässt sich leicht zeigen, dass Sartres An-sich-sein und Kants Ding-an-sich nicht zu verwechseln sind. Am Ende ist es natürlich blanker Unsinn, Sartres Negationsbegriff als einen post-kantianischen Begriff zu bezeichnen. Denn Sartre weist selbst in das „Das Sein und das Nichts“ auf die große Bedeutung hin, die Spinozas „Omnis negation est determinatio“ für sein Denken hat und er legt auch Wert auf die Feststellung, dass eine große Ähnlichkeit zwischen seinem Bewusstseinsbegriff und dem Begriff des Anderen in Platons Sophistes besteht. (Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 1056)

Man muss also festzustellen, dass zumindest in diesem Fall die Angleichung Sartres an einen anderen Philosophen auf willkürlichen, total oberflächlichen und zum großen Teil falschen bis sinnlosen Argumenten beruht.

Heidegger:

Im Gegensatz zu Gary Cox behauptet Max Müller, dass die meisten Zentralbegriffe Sartres aus Heideggers „Sein und Zeit“ stammen. Müller schreibt:

„Daß aber dieser völlig freie Entwurf...sich bindet an die Verantwortung für alle, daß erklärt sich aus der Tatsache, daß kantisch gesehen der Wille immer allgemeingültig ist und daß heideggerisch gesehen die Existenz als être pour soi nie isolierte Existenz, sondern zugleich être pour autrui, d.h. Mitsein mit allen anderen Existenzen ist. Dieser Begriff des „Mitseins“ stammt also wie die meisten Zentralbegriffe aus „Sein und Zeit“.“

(Max Müller, Existenzphilosophie, Alber, 1986, Seite 72)

Diese Behauptung Max Müllers ist an Unverschämtheit kaum zu überbieten. Während Sartre sich über viele Seiten in „Das Sein und das Nichts“ damit abquält, den großen Unterschied zwischen Heideggers Begriff des Mitseins und seinem Begriff des „Seins für Andere“ deutlich zu machen, behauptet Müller, Sartre habe diesen Begriff schlicht von Heidegger übernommen, wie überhaupt die meisten Zentralbegriffe Sartres Plagiate aus Heideggers „Sein und Zeit“ seien. Nichts davon ist wahr, wovon sich jeder überzeugen kann, der bereit ist, Heideggers „Sein und Zeit“ und Sartres „Das Sein und das Nichts“ zu lesen. Zum Beispiel besteht ein großer Unterschied zwischen Sartre und Heidegger darin, dass Heidegger versucht, auf den neuzeitlichen Begriff des Bewusstseins zu verzichten, während Sartre vom „Cogito“ ausgeht. Es ist klar, dass aus diesem Grund von vorneherein ein großer Unterschied zwischen Heidegger und Sartre bestehen muss.

Darüber hinaus ist die Verbindung zwischen der kantischen Willensfreiheit und dem Begriff der Verantwortung bei Sartre, die Müller herstellt, unangebracht. Denn Sartre postuliert keineswegs die Freiheit des Willens, was den Unterschied zwischen ihm und Kant hinreichend belegt.

Bergson:

Leszek Kolakowski schreibt Folgendes über die Beziehung zwischen Bergson und Sartre:

„Auch die französische Existenzphilosophie war Erbe von Bergson, ohne gewöhnlich zuzugeben, daß sie in seiner Schuld steht...Daß die menschliche Existenz letztendlich identisch ist mit dem Existenzbewußtsein, ist ein Bergsonscher Grundgedanke, der von Sartre in einer radikal andersgearteten Metaphysik übernommen wurde...Sowohl Sartres Weigerung, jedwede „Substantialität“ des Ich zuzugeben, wie auch seine Beschreibung der Zeit als eines Bewußtseinsaktes sind Bergsonschen Ursprungs. Und das gleiche gilt für seinen Nominalismus, sein Leugnen der aristotelischen Unterscheidung zwischen Potentialität und Aktualität sowie die Erkenntnis, daß in der menschlichen Existenz alles in actu ist.“ (Kolakowski, Henri Bergson, Ein Dichterphilosoph, Piper, 1983, Seite 121)

Hier taucht der Vorwurf auf, Sartre stehe in der Schuld Bergsons, ohne diese Abhängigkeit zuzugeben. Man muss sich fragen, wie Kolakowski dazu kommt, einen solchen Vorwurf zu erheben. In „Das Sein und das Nichts“ jedenfalls wird der Name „Bergson“ sehr häufig erwähnt. Wer es genau wissen will, für den sei hier die Zahl angegeben: Sartre erwähnt den Namen „Bergson“ in „Das Sein und das Nichts“ insgesamt 17 Mal. Dabei werden die Thesen Bergsons ausführlich und kritisch besprochen und bewertet. Es zeigt sich dabei, dass Sartre in vielen Punkten von der Philosophie Bergsons abweicht.

Die Bemerkungen Kolakowskis werfen weitere Fragen auf, zum Beispiel, wie es möglich sein soll, daß Sartre einen Bergsonschen Grundgedanken in einer radikal andersgearteten Metaphysik übernommen hat. Ist ein Gedanke in einer radikal anderen Metaphysik nicht zwangsläufig auch ein anderer Gedanke? Auch der Hinweis auf den Zusammenhang des „Ich“ bei Bergson und des „Ich“ bei Sartre, bleibt vage. Während Kolakowskis Worte suggerieren, Sartre habe Bergsons Ich-Konzept übernommen, ist es in Wirklichkeit so, dass Sartre Bergsons Ich-Konzept scharf kritisiert. Um die Lächerlichkeit von Kolakowskis Vorwurf zu belegen, möchte ich hier eine Statistik der relevanten Textstellen aus „Das Sein und das

Nichts“ in Bezug auf Bergson angeben und einige Zitate darstellen. Diese beziehen sich auf das folgende Werk: Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009.

Statistik:

Anzahl der Treffer: 17

Seitenzahl: 63,113,114,220,226,262,264,315,699,801,860,870,1043

II. Zitate

1.

Kurz, wenn es überall Sein gibt, so ist nicht nur das Nichts, wie Bergson meint, unfaßbar: vom Sein wird man niemals die Negation ableiten. (63)

2.

So hat Bergson durch eine Projektion der Freiheit – die wir in uns erfassen – in einen psychischen Gegenstand, der das Ich ist, dazu beigetragen, unsere Angst zu verbergen, aber auf Kosten eben des Bewußtseins. Was er so konstituiert und beschrieben hat, ist nicht unsere Freiheit, so wie sie sich selbst erscheint: *es ist die Freiheit eines Anderen*. (114)

3.

Wenn die Vergangenheit unbewußt ist, wie Bergson meint, und wenn das Unbewußte das Nichtwirkende ist, wie kann sie sich dann in das Gefüge unseres gegenwärtigen Bewußtseins einfügen?(220)

4.

Wir haben also nichts gewonnen, wenn wir der Vergangenheit das Sein zugestehen, denn nach den Begriffen dieses Zugeständnisses müßte sie für uns als nicht seiend sein. Ob die Vergangenheit *sei*, wie Bergson und Husserl meinen, oder ob *sie nicht mehr sei*, wie Descartes meint, hat kaum Bedeutung, wenn man erst einmal die Brücken zwischen ihr und unserer Gegenwart abgebrochen hat. (220)

5.

Sogar die absolute Durchdringung der Gegenwart durch die Vergangenheit, wie Bergson sie sich denkt, löst die Schwierigkeit nicht, weil diese Durchdringung, die Zusammenfügung der Vergangenheit mit der Gegenwart ist, im Grunde aus der Vergangenheit selbst kommt und nur ein *Bewohnungsbezug* ist.(220)

6.

In Reaktion auf Descartes hat Leibniz und in Reaktion auf Kant hat Bergson in der Zeitlichkeit lediglich einen bloßen Immanenz- und Kohäsionsbezug sehen wollen.(262)

7.

Ähnlich scheint Bergson mit seiner Dauer, die melodische Organisation und Vielheit wechselseitiger Durchdringung ist, nicht zu sehen, daß eine Organisation von Vielheit einen Organisationsakt voraussetzt. Er hat gegen Descartes recht, wenn er den *Augenblick* aufhebt; aber Kant hat gegen ihn recht mit der Behauptung, daß es keine *gegebene* Synthese gibt. Diese Bergsonsche Vergangenheit, die der Gegenwart anhaftet und sie sogar durchdringt, ist höchstens eine rhetorische Figur.264

8.

Das zeigen schon die Schwierigkeiten, auf die Bergson in seiner Theorie des Gedächtnisses gestoßen ist. Denn wenn die Vergangenheit, wie er behauptet, das Nichtwirkende ist, so kann sie nur hinten bleiben, sie wird nie zurückkehren und die Gegenwart in Form von Erinnerung durchdringen, falls nicht ein gegenwärtiges Sein die Aufgabe übernommen hat, außerdem ekstatisch in der Vergangenheit zu existieren.(264)

9.

Bergson denkt keineswegs daran, diese Eigenart des Psychischen auf eine absolute Struktur des Für-sich zu gründen: er stellt sie als ein Gegebenes fest; eine bloße „Intuition“ enthüllt ihm, daß das Psychische eine verinnerte Vielheit ist.(315)

14.

...deshalb haben die ersten Psychologen, die die *Dauer* als Kennzeichen des Bewußtseins gezeigt haben (James, Bergson), es sehr oft mit einem Fluß verglichen. Der Fluß evoziert am besten das Bild der konstanten wechselseitigen Durchdringung der Teile eines Ganzen und ihrer ständigen Abtrennbarkeit, Verfügbarkeit.(1043)

Kurios ist die Bemerkung Kolakowskis auch deswegen, weil man bei Sartre höchstens von einer „Entsubstantialisierung des Bewusstseins“ sprechen kann, aber nicht von einer Entsubstantialisierung des „Ich“. Denn bei Sartre ist das Ich von der Seins-Art des An-sich, nicht von der Seins-Art des Für-sich. Außerdem ist die Entsubstantialisierung des Bewusstseins ein allgemeiner Prozess, den man zum Beispiel schon bei Kant und Fichte konstatieren kann und der keineswegs nur Bergson zugerechnet werden darf. Darüber hinaus entstammt Sartres Begriff der Zeitlichkeit eher der Philosophie Kierkegaards als derjenigen Bergsons, was auch durch die enge Beziehung zwischen Sartre und Heidegger belegt wird.

Kierkegaard:

Roger Poole schreibt über das Verhältnis von Sartre zu Kierkegaard Folgendes:

*Sartre, however, as a Marxist could not accede to the Christianity of Kierkegaard and like Heidegger had to occlude the extent of his debt to him. Thus the reading of, say, *l'Être et le Néant* (1943) is an uncanny experience, in which Kierkegaard's influence is everywhere though his name is unspoken."*

(Roger Poole, *The unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions*, in: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 2009, Seite 54)

Daß Sartre als Atheist keinen Zugang zu Kierkegaards Christentum hatte, ist richtig, aber inwiefern daraus folgt, dass er das Ausmaß seiner Schuld Kierkegaard gegenüber „verschließen“ musste, ist nicht nachvollziehbar. Angeblich ist die Lektüre von „Das Sein und das Nichts“ eine „verblüffende Erfahrung“, weil Kierkegaards Einfluss überall zu spüren ist, obwohl sein Name unausgesprochen bleibt.

Dass Kierkegaards Name unausgesprochen bleibt, ist schlicht falsch. Vielmehr erwähnt Sartre den Namen „Kierkegaard“ sechs Mal, und zwar im Zusammenhang mit dem Begriff der Angst, dem Begriff der Ironie und mit dem Begriff des Für-sich-seins, den Sartre mit

Kierkegaards Begriff der „zweideutigen Realitäten“ in Verbindung bringt. Um das Ausmaß dieser Erwähnungen einschätzen zu können, muss berücksichtigt werden, dass Sartre den Begriff der Angst insgesamt 108 Mal erwähnt, wobei von vorneherein klar ist, dass Sartres Angst-Begriff dem Denken Kierkegaards entlehnt ist. Darüber hinaus wird in „Das Sein und das Nichts“ auch klar, dass ein Zentralbegriff der Philosophie Sartres, die Zeitlichkeit, über die Vermittlung Heideggers auf Kierkegaard zurückzuführen ist, wobei selbstverständlich bedacht werden muss, dass Sartre mit seinem Konzept von der „Nichtung des Seins“ einen originellen Aspekt hinzugefügt hat. Dass es sich bei Sartres „Das Sein und das Nichts“ allerdings nicht um eine bloße Übernahme von Kierkegaards Positionen handeln kann, ergibt sich schon daraus, dass Kierkegaard Christ und Sartre Atheist ist, wie Poole selbst richtigerweise feststellt.

Insgesamt muss man sagen, dass der von Poole gegen Sartre gerichtete Vorwurf unverständlich ist und durch nichts gerechtfertigt werden kann. Das Verhalten Pooles liegt auf einem Niveau mit den unqualifizierten Äußerungen Cox', Müllers und Kolakowkis. In allen Fällen handelt es sich um bloße Behauptungen ohne jede Grundlage im Text.

Husserl:

Anders liegen die Verhältnisse in der Abhandlung „Sartres Theorie des Bewußtseins als Nachfolgetheorie der Husserlschen“ von Karen Gloy. Hier wird Sartre nicht des Plagiates bezichtigt, sondern es wird ein eindeutiges Abhängigkeits- und Nachfolgeverhältnis zwischen Husserl und Sartre postuliert, wobei nach Gloys Ausführungen Sartre dieses Nachfolgeverhältnis durchaus zugibt. Gloy schreibt diesbezüglich:

„Da Husserls Phänomenologie und Bewußtseinstheorie den Ausgang und die Basis für Sartre und zugleich das Sujet seiner kritischen Auseinandersetzung bildet, gibt sie den Hintergrund für das Verständnis seiner Theorie ab.“

(Karen Gloy, Bewußtseinstheorien, Alber, 2004, Seite 304)

Diese Bemerkung wäre akzeptabel, wenn Gloy nicht gleichzeitig den Eindruck erwecken würde, dass Husserls Bewußtseinstheorie das *einzig*e Sujet von Sartres kritischer Auseinandersetzung wäre. Davon kann natürlich keine Rede sein. Denn Sartre setzt sich mit der gesamten Philosophiegeschichte auseinander und es wäre eine groteske Vereinfachung seines Denkens, wenn man dieses als eine kritische Auseinandersetzung mit Husserls Bewußtseinstheorie kennzeichnen wollte. Genau diesen Vorwurf muss man Gloy aber machen. Sartre selbst stellt sein Verhältnis zu Husserl ganz anders dar. Er schreibt:

„Aber das Cogito bietet immer nur das, was man von ihm verlangt. Descartes hat es auf seinen funktionalen Aspekt hin befragt: „*Ich zweifle, ich denke*“, und da er ohne Leitfaden von diesem funktionalen Aspekt zur existentiellen Dialektik übergehen wollte, verfiel er dem Irrtum des Substantialismus. Durch diesen Fehler belehrt ist Husserl ängstlich auf der Ebene der funktionalen Beschreibung geblieben. Daher ist er niemals über die bloße Beschreibung der Erscheinungen als solcher hinausgegangen, hat sich im Cogito eingeschlossen und verdient trotz seinem Abstreiten eher Phänomenist als Phänomenologe genannt zu werden; und sein Phänomenismus grenzt jederzeit an den Kantischen Idealismus. Heidegger will diesen Phänomenismus der Beschreibung vermeiden, der zur megarischen, antidialektischen Isolierung der Wesenheiten führt, und wendet sich daher unmittelbar der existentiellen

Analyse zu, ohne den Weg über das Cogito zu gehen. Da aber dem „Dasein“ von Anfang an die Bewusstseinsdimension entzogen wurde, kann es diese Dimension nie mehr zurückgewinnen. Heidegger stattet das Dasein mit einem Selbstverständnis aus, das er als einen „ekstatischen Entwurf“ seiner eigenen Möglichkeiten definiert. Und wir beabsichtigen nicht, die Existenz dieses Entwurfes zu leugnen. Aber was wäre ein Verständnis, das, an sich selbst, nicht Bewußtsein (von) Verständnis-sein wäre? Dieser ek-statische Charakter der menschlichen Realität fällt in ein verdinglichtes und blindes An-sich zurück, wenn er nicht dem Bewusstsein von Ekstase entspricht...Unsere bisherigen Untersuchungen, die sich auf die Möglichkeitsbedingungen bestimmter Verhaltensweisen bezogen, hatten nur das Ziel, uns in die Lage zu versetzen, das Cogito nach seinem Sein zu befragen und uns das dialektische Instrument zu liefern, mit dem wir im Cogito selbst das Mittel finden konnten, uns der Instantaneität zur Seinstotalität hin zu entziehen, die durch die menschliche- Realität konstituiert wird.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 163/164)

Aus diesem Text lässt sich Folgendes erschließen: Gloy suggeriert die Vorstellung, es ginge Sartre in „Das Sein und das Nichts“ darum, eine Theorie des Bewusstseins aufzustellen, welche wiederum als Nachfolgetheorie zu Husserls Bewusstseinstheorie aufzufassen wäre. Aus Sartres Worten lässt sich dagegen entnehmen, dass es ihm nicht um eine Bewusstseinstheorie geht, sondern um die Erforschung der „menschlichen Realität“. Das Bewusstsein, insbesondere das Selbstbewusstsein, ist nur ein Teil dieser menschlichen-Realität und bildet nur eine abstrakte Zwischenstufe seiner Analysen der menschlichen Existenz. Sartres diesbezügliche Gedanken laufen von Descartes zu Husserl und von Husserl zu Heidegger, um am Ende wieder bei Sartre anzukommen. Sartres Position gleicht derjenigen Heideggers, wobei Heideggers Theorie des „ekstatischen Entwurfes“ allerdings mit einem Bewusstsein ausgestattet wird. Infolge dieser Modifizierung von Heideggers Existenzphilosophie erhalten auch die von Sartre verwendeten Begriffe eine modifizierte Bedeutung. Es handelt sich bei Sartres Theorie der menschlichen-Realität demnach um ein vollkommen neues Konzept, nämlich um den Versuch, Heideggers Existenzphilosophie mit der neuzeitlichen Bewusstseinstheorie zu versöhnen. Unabhängig davon, ob dieses Vorhaben gelungen ist oder nicht, muss man zugeben, dass Sartres Anliegen ambitiös und originell ist.

Sartres Verhältnis zu Husserl ist demnach keineswegs als ein „Nachfolgeverhältnis“ aufzufassen, sondern als eine radikale Kritik an der Phänomenologie Husserls. Sartre spricht davon, dass Husserl sich im Cogito eingeschlossen habe und über eine bloße Beschreibung der Erscheinungen nicht hinausgekommen sei. Das Ergebnis dieser Art der Phänomenologie sei eine megarische, antidialektische Isolierung der Wesenheiten. Darüber hinaus bezichtigt er Husserl des Idealismus-Verdaches. Sartre lässt überhaupt keinen Zweifel daran, dass er die Phänomenologie Husserls für insuffizient hält und dass er den Übergang zur existentiellen Analytik Heideggers voll unterstützt. Er erklärt allerdings, dass es ausgeschlossen ist, ohne den Begriff des Bewusstseins auszukommen. Man muss also Heideggers In-der-Welt-sein mit einem Bewusstsein ausstatten. Genau das ist Sartres Anliegen in „Das Sein und das Nichts“.

Da Sartres Philosophie der menschlichen-Realität keineswegs eine Nachfolgetheorie von Husserls Bewusstseinstheorie ist, sondern auf einer Ablehnung genau dieser Bewusstseinstheorie beruht, kann es nicht verwundern, dass Gloys krampfhaftige Versuche, Sartres Überlegungen der Philosophie Husserls zuzuordnen, regelmäßig scheitern.

Manchmal handelt es sich bei diesen Zuordnungen um bloße Behauptungen, die leicht durch eine oberflächliche Lektüre von Sartres Texten widerlegt werden können. So behauptet Gloy zum Beispiel, Husserls Theorie des Zeitbewusstseins finde sich bei Sartre wieder. Gloy schreibt:

„Die Einheit des Objektes einschließlich des Bewußtseinsflusses kommt hier (Kommentar: bei Husserl) durch Deckungssynthesen zustande, dadurch dass für jede Phase der Wahrnehmung eines Objektes die eben aufgezeigte Struktur von Urimpression, Retention, Retention der Retention bzw. Protention, Protention der Protention usw. gilt und auf diese Weise die anfänglichen Phasen in den folgenden erhalten bleiben. Husserl sprach von einer Längsintentionalität des Bewußtseinsstromes, die sich zusammen mit der Querintentionalität einstellen sollte, welche auf die in diesem Strom sich konstituierenden Objekte zielt.

Auch diese Theorie ist in Sartres Bewußtseinstheorie eingegangen.“

(Karen Gloy, Bewußtseinstheorien, Alber, 2004, Seite 306)

Wenn man nun versucht, diese Behauptung Gloys zu verifizieren, dann findet man in „Das Sein und das Nichts“ keine Belege dafür. Im Gegenteil: Sartre äußert sich zwar selten zu den Begriffen „Retentionen“ und „Protentionen“, aber wenn er sich äußert, dann immer ablehnend. Hier sind zwei solcher Stellen:

„Kein Bewußtseinsfaktum ist genaugenommen *dieses* Bewußtsein - auch wenn man dieses Bewußtsein wie Husserl ziemlich künstlich mit intrastrukturellen Protentionen ausstattet, die in ihrem Sein keinerlei Mittel haben, das Bewußtsein, von dem sie eine Struktur sind, zu überschreiten, und die daher elend in sich selbst zusammensinken und Fliegen gleichen, die gegen das Fenster stoßen, ohne die Scheibe durchfliegen zu können-, sobald man ein Bewußtsein als Zweifel, Wahrnehmung, Durst usw. definieren will, verweist es uns auf das Nichts dessen, was noch nicht ist.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 208)

„Kann man wie Husserl die Frage umkehren und im gegenwärtigen Bewusstsein ein Spiel von „Retentionen“ zeigen, die die früheren Bewusstseine festnageln, sie an ihrem Datum festhalten und sie hindern, sich zu vernichten? Wenn aber das cogito Husserls zunächst als instantan gegeben ist, gibt es kein Mittel, aus ihm herauszukommen. ...Husserl wurde während seiner ganzen philosophischen Laufbahn von der Idee der Transzendenz und der Überschreitung heimgesucht. Aber die philosophischen Instrumente, über die er verfügte, vor allem seine idealistische Auffassung der Existenz, nahmen ihm die Mittel, über diese Transzendenz Aufschluss zu geben: seine Intentionalität ist nur deren Karikatur. Das Husserlsche Bewusstsein kann sich in Wirklichkeit weder zur Welt noch zur Zukunft oder zur Vergangenheit hin transzendieren.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 220)

Es ist also die Unfähigkeit von Husserls Cogito, sich selbst zur Welt beziehungsweise zur Vergangenheit und zur Zukunft hin zu transzendieren, die in den Augen Sartres die entscheidende Schwäche in der Phänomenologie Husserls ausmacht. Diese Zitate genügen, um zu beweisen, dass Gloys diesbezügliche Ausführungen fehlgeleitet sind. Sie sind ohne jede Grundlage im Text. Die Zeittheorien Husserls werden von Sartre rundweg abgelehnt.

Stattdessen ist er dem Begriff der Zeitlichkeit im Sinne Kierkegaards und Heideggers verpflichtet. Es handelt sich dabei um eine Theorie der *ekstatischen Einheit der drei Zeitdimensionen*. Allerdings garniert Sartre diese von Kierkegaard und Heidegger stammende Theorie der Zeitlichkeit mit seiner Theorie von der Nichtigkeit des Seins, so dass sich Sartres Zeitlichkeit dann doch wieder von der Kierkegaards und Heideggers unterscheidet. Mit Husserls Theorie des Zeitbewusstseins haben Sartres Vorstellungen allerdings gar nichts mehr zu tun. Hier einige Zitate zum Begriff der Zeitlichkeit bei Sartre:

„Nicht, daß das Für-sich eine ontologische Priorität gegenüber der Zeitlichkeit hätte. Sondern die Zeitlichkeit ist das Sein des Für-sich, insofern es sie ekstatisch zu sein hat. Die Zeitlichkeit ist nicht, sondern das Für-sich verzeitlicht sich, indem es existiert.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 265)

„So ist die Zeitlichkeit nicht eine universelle Zeit, die alle Wesen und besonders die menschlichen-Realitäten enthält. Sie ist auch kein Entwicklungsgesetz, das sich dem Sein von außen aufzwänge. Sie ist auch nicht das Sein, sondern sie ist die Innenstruktur des Seins, das seine eigene Nichtigkeit ist, das heißt der dem Für-sich-sein eigene *Seinsmodus*.“

(Seite 275)

„Es gibt nie einen Augenblick, in dem man behaupten könnte, daß das Für-sich ist, eben weil das Für-sich nie ist. Die Zeitlichkeit dagegen verzeitlicht sich ganz und gar als Zurückweisung des Augenblicks.“

(Seite 287)

"So sind Freiheit, Wahl, Nichtigkeit, Verzeitlichung ein und dasselbe" (Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 806)

Gerade der Begriff der Zeitlichkeit bei Sartre zeigt, dass es abwegig ist, in ihm einen Nachfolger Husserls sehen zu wollen. Sartre diskutiert und kritisiert die Zeittheorien bei Descartes, bei Leibniz, bei Kant, bei Bergson und bei Husserl. In dieser Diskussion und Kritik der Zeittheorien nimmt Husserl keineswegs eine prominente Stellung ein. Er ist nur einer unter vielen.

Gloy beschließt ihre Erläuterungen mit dem folgenden harschen Urteil über Sartres Bemühungen:

„Mit seiner Theorie des präreflexiven Bewusstseins hat Sartre keinen neuen Beitrag zur Deutung des Selbstbewusstseins geleistet, vielmehr sich in eine bestehende Theorietradition eingereiht.“

(Gloy, Bewußtseinstheorien, Alber, 2004, Seite 315)

Wir haben es hier mit einer Deutung von „Das Sein und das Nichts“ zu tun, die mit einer Unterstellung operiert. Zwar ist Gloy gnädig und bezichtigt Sartre nicht des Plagiaten, aber sie konstruiert eine Verbindung zwischen Sartre und einem anderen Philosophen, ohne dass dafür irgendeine Grundlage im Text nachgewiesen werden könnte. Im Gegenteil ist es so, dass bei Lektüre dieses Textes sich die Konstruktionen der Autorin als unhaltbar erweisen.

Fichte:

Ich komme nun zum eigentlichen Thema dieser Arbeit, zum Verhältnis von Fichte und Sartre, so wie dieses von Dorothea Wildenburg in ihrem Buch „Ist der Existentialismus ein Idealismus?“ dargestellt wird. Diese Einschränkung ist wichtig, da man nicht sicher sein kann, dass Wildenburgs Deutung von Fichtes und Sartres Philosophie ungeteilte Zustimmung findet. Die obigen Beispiele zeigen, dass in vielen Fällen hinsichtlich des Verhältnisses von Sartre zu anderen Philosophen wilde Behauptungen aufgestellt werden, die sich bei genauer Betrachtung in Luft auflösen. Es handelt sich bei diesen Behauptungen oft um Beschuldigungen, insbesondere um Plagiatsvorwürfe, aber auch um Konstruktionen eines einseitigen Abhängigkeitsverhältnisses, welche die Originalität von Sartres Philosophie in Frage stellen sollen.

Es muss hier gesagt werden, dass ein solcher Vorwurf gegen Wildenburgs Buch nicht erhoben werden kann. Sie bezichtigt Sartre weder des Plagiates, noch behauptet sie ein gedankliches Abhängigkeitsverhältnis von Sartre zu Fichte. Insofern unterscheidet sich dieses Buch wohlthuend von den oben genannten Abhandlungen. Andererseits darf nicht verschwiegen werden, dass es sich bei Wildenburgs Abhandlung um eine besonders subtile Form des Mißbrauches handelt, die darin besteht, durch „Verbesserung“ der Argumentationen Sartres aus ihm ein Abbild oder einen Nachfolger Fichtes machen zu wollen. Dieses Vorhaben ist geeignet, Sartre im Rahmen der Philosophie systematisch und historisch falsch zu positionieren. Immerhin geht Wildenburg so weit zu behaupten,

„ daß Sartre in vielen Punkten als eine Art „französischer Fichte“ verstanden werden kann“. (Wildenburg, Ist der Existentialismus ein Humanismus, Klappentext)

Die Absicht dieses Aufsatzes lautet, Wildenburg diesbezüglich zu widerlegen. Dabei zeigt sich, dass die Realisierung dieser Absicht vertrackt ist. Denn Wildenburgs Aussagen sind verwickelt und sie können deswegen nicht ohne weiteres zurückgewiesen werden. Sie sind vielmehr in einem subtilen Sinne fragwürdig und man muss manchmal tief in die Problematik eindringen, um die Unangemessenheit von Wildenburgs Projekt ans Licht zu bringen.

Die Grundthese Wildenburgs

Wildenburgs Grundthese lautet, „daß sich wesentliche Argumentationsweisen und Resultate von Sartres Selbstbewußtseinstheorie vor dem Hintergrund der Fichteschen Transzendentalphilosophie interpretieren und einsichtig machen lassen“. (Klappentext) Ihr Projekt bezieht sich primär auf die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95 einerseits und „Das Sein und das Nichts“ andererseits. Es geht also weniger um einen Vergleich von Fichte und Sartre insgesamt, sondern eher um eine Interpretation von „Das Sein und das Nichts“ vor dem Hintergrund der „Wissenschaftslehre“.

Diese These Wildenburgs enthält einige Voraussetzungen, die hier zunächst kritisiert werden sollen. Dabei sollen zunächst *allgemeine* Gründe für die Ansicht benannt werden, dass Wildenburgs Grundthese fehlgeleitet ist. Diese allgemeinen Gründe lassen sich dahingehend zusammenfassen, dass „Das Sein und das Nichts“ meines Erachtens ein Buch ganz anderer Art ist als die „Wissenschaftslehre“ Fichtes. In ihm wird ein anderes Thema unter anderen Voraussetzungen besprochen als das bei Fichte der Fall ist.

Zu diesen Voraussetzungen gehört auch, dass Sartre *historisch* ganz anders einzuordnen ist als Fichte. Fichte denkt in der Tradition Kants und er übernimmt damit auch die gesamte Problematik der kantischen Philosophie. Sartre arbeitet in einem umfassenderen philosophie-historischen Kontext, wobei er einen bewußtseins-theoretisch modifizierten existenz-philosophischen Ansatz im Sinne Heideggers präferiert. Aus diesem hauptsächlichsten Grunde erscheint es für mich abwegig, die „Wissenschaftslehre“ als Interpretationsmodell für „Das Sein und das Nichts“ zu benutzen. Daneben gibt es im Detail eine große Zahl anderer Gründe für meine ablehnende Haltung.

Die „Wissenschaftslehre“ ist mindestens so unklar wie „Das Sein und das Nichts“

Wildenburgs Projekt setzt voraus, Fichtes Überlegungen seien deutlich einfacher zu verstehen als diejenigen Sartres. Denn ein Modell sollte immer einfacher sein als das Original. Andernfalls könnte es seine Modell-Funktion nicht übernehmen. Wenn das Modell genau so kompliziert wäre wie das Original oder sogar noch komplizierter, dann könnte man sich ja gleich dem Original zuwenden. Meines Erachtens ist diese Voraussetzung nicht erfüllt. Denn es ist bekannt, dass Fichtes „Wissenschaftslehre“ schwierig zu verstehen ist und wegen der vielen und häufigen „Missverständnisse“ von Fichte immer wieder überarbeitet werden musste.

Darüber hinaus behaupten einige Interpreten, dass sich Fichtes Philosophie im Laufe seines Lebens unter der Hand verändert habe. Denn in dem Bemühen, seine Positionen zu klären, ist es bei Fichte zu Reformulierungen des Grundgedankens gekommen, welche wiederum Interpretationsprobleme mit sich brachten. Bezeichnend ist der folgende Text aus der Einleitung des Herausgebers zu einer Ausgabe der Schrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“:

„Wie sich aus dem Vorgegangenen entnehmen läßt, hat Fichte sieben verschiedene Fassungen seiner Wissenschaftslehre vorgelegt: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797), Darstellung der Wissenschaftslehre (1801), Die Wissenschaftslehre (1804), Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss (1810), Die Wissenschaftslehre (1812), Die Wissenschaftslehre (Frühjahr 1813, unvollendet).

...Es wäre ein aussichtsloses Unterfangen, ein System ausdeuten zu wollen, das Fichte selbst in immer neuen Anläufen bearbeitet, verändert und umgebaut hat...“

(Einleitung zu „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“, Reclam, 1972, Seite 14)

Während der Autor des obigen Zitates es für ein „aussichtsloses Unterfangen“ ansieht, Fichtes System ausdeuten zu wollen, ist für Wildenburg Fichtes Denken hinreichend geklärt, so dass es sogar als „Interpretationsfolie“ für andere - angeblich unklare - Werke dienen soll. Ich möchte dagegen behaupten, dass Fichtes System insgesamt mindest so unklar ist wie Sartres „Das Sein und das Nichts“ und dass Wildenburgs Projekt allein aus diesem Grund nicht hilfreich sein kann für die Deutung von Sartres Werk. Denn man hat meines Erachtens damit zu rechnen, dass sich die Interpretationsprobleme der „Wissenschaftslehre“ auf die Deutung von „Das Sein und das Nichts“ übertragen werden. Offensichtlich verkoppelt man auf diese Weise die Schwierigkeiten eines Werkes mit denjenigen eines zweiten und potenziert auf diese Weise die Kompliziertheit der Interpretation.

Hier sei nur eines dieser Interpretationsprobleme genannt: Wildenburg möchte sich in ihrem Projekt hauptsächlich auf Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, die 1794/95 erschienen ist, konzentrieren, aber auch auf andere Schriften, die bis 1800 veröffentlicht wurden, zurückgreifen. Spätere Schriften möchte sie nicht berücksichtigen, weil es bei Fichte ab *Die Bestimmung des Menschen* „entscheidende Veränderungen“ gibt. Sie schreibt dazu:

„Die Begrenzung auf die Texte bis 1800 ist vor allem systematisch bedingt. Mit dem Erscheinen der *Bestimmung des Menschen* vollzieht sich eine wichtige Zäsur in Fichtes Werk, die zwar nicht als Bruch, aber doch als entscheidende Veränderung und Weiterentwicklung interpretiert werden muß...“

(Wildenburg, Ist der Existentialismus ein Idealismus, Seite 31)

Sie gibt aber damit zu, dass in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ Probleme, Insuffizienzen, Mißverständlichkeiten und Argumentationslücken vorhanden sind, die Fichte dazu geführt haben, Formulierungen zu verändern, Argumentationen zu verbessern und damit - unterschwellig - vielleicht sogar den Sinn seiner Philosophie zu verändern. Kurz: Selbst für Fichte ist die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95 unbefriedigend gewesen. Denn warum sollte er die Wissenschaftslehre überarbeiten, wenn sie in einem befriedigenden Zustand gewesen wäre? Nur zum Vergleich: Sartre hat „Das Sein und das Nichts“ nicht mehr überarbeitet und später gesagt, er habe kein Wort dieses Werkes zurückzunehmen.

Meines Erachtens ist diese Beschränkung auf die Schriften bis 1800, wenn ich Wildenburg richtig verstehe mit Ausschluß der *Bestimmung des Menschen*, nicht angemessen. Gerade *Die Bestimmung des Menschen* lag Fichte aus didaktischen Gründen sehr am Herzen und nach dessen eigenem Bekunden ist in diesem Buch nichts zu finden, was nicht auch in seinen früheren Werken stünde. Fichte schreibt dazu:

„Das Buch ist sonach nicht für Philosophen von Profession bestimmt, und diese werden nichts in demselben finden, was nicht schon in anderen Schriften desselben Verfassers vorgetragen wäre.“
(Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Vorrede)

Fichte ist demnach, was *Die Bestimmung des Menschen* betrifft, ganz anderer Meinung als Wildenburg. Während Wildenburg hier eine *entscheidende Veränderung* des Grundgedankens sieht, vermag Fichte in diesem Buch nichts zu erkennen, was von ihm nicht auch schon vorher gesagt worden wäre. Ich will gar nicht darüber streiten, wer hier recht hat, Fichte oder Wildenburg, ich will nur darauf hinweisen, dass die Interpretation der Werke Fichtes alles andere als unproblematisch ist. Jedenfalls hat Fichte seine späteren Werke zur *Erläuterung* seiner frühen Arbeiten verfaßt und er war keineswegs der Meinung, dass sich sein Denken inhaltlich verändert habe. Nicolai Hartmann schreibt dazu:

„Die Wissenschaftslehre, wie sie ursprünglich entworfen war, bildet ein geschlossenes System, das nahezu einzig in der Geschichte dasteht. Nichtsdestoweniger war der Gedanke größer als seine Fassung, und Fichte hatte ein sehr lebendiges Gefühl für die Inadäquatheit der letzteren. Die Folge war, daß er unermüdlich bis an sein Lebensende den alten Gedanken immer wieder neu zu prägen suchte.“

(Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, Walter de Gruyter, Berlin, 1974, Seite 69)

Es ist also damit zu rechnen, dass sich diese Probleme, Insuffizienzen, Mißverständlichkeiten und Argumentationslücken auf die Interpretation von „Das Sein und das Nichts“ übertragen werden. Mit dieser Bemerkung ist zwar nicht das ganze Projekt Wildenburgs desavouiert, aber es deuten sich doch erste Problemfelder des Vorhabens an. Dabei lautet für mich die grundsätzlicher Frage: *Warum sollte man ein höchst unklares Werk als Interpretationsmodell für ein anderes Werk benutzen, das nicht wesentlich unklarer ist als dieses Interpretationsmodell? Wird auf diese Weise die Interpretation Sartres nicht erschwert anstatt erleichtert?*

Meines Erachtens geht Wildenburg von falschen Voraussetzungen aus. Fichte ist nicht verständlicher als Sartre und die beiden Bücher sind auch prinzipiell verschiedener Art. Im Grunde lassen sie sich gar

nicht miteinander vergleichen, so daß das gesamte Projekt Wildenburgs in meinen Augen fehlgeleitet ist.

Lokale Ähnlichkeit versus Globale Übereinstimmung

Es wird selbstverständlich keine Kunst sein, Ähnlichkeiten bei gewissen Argumentationsstrukturen zwischen Fichte und Sartre festzustellen. Da diese Argumente aber in einem jeweils anderen Kontext stehen, ist die Aussagekraft dieser lokalen Affinitäten gering. Wenn also Wildenburg „wesentliche Argumentationsweisen und Resultate“ aus Sartres „Das Sein und das Nichts“ mit Hilfe von Fichtes „Wissenschaftslehre“ deuten will, dann kann das nur heißen, diese Einzel-Aspekte im Gesamtzusammenhang zu sehen.

Bei der Realisierung von Wildenburgs Anliegen wird man also unterscheiden müssen zwischen tatsächlichen *lokalen Ähnlichkeiten* und deren Bedeutung für das jeweilige Gesamtkonzept. Andernfalls müsste man sagen, dass dieser oder jener Teilaspekt bei Fichte als Interpretationsmodell für diesen oder jenen Teilaspekt bei Sartre benutzt werden kann. Ein solche Aussage hätte aber eine ganz andere Qualität als die Behauptung, die „Wissenschaftslehre“ sei als Interpretationsmodell für „Das Sein und das Nichts“ brauchbar.

An dieser Stelle zeigt sich schon ein erster Vorwurf, der Wildenburg gemacht werden kann. Meines Erachtens geht Wildenburg in ihrem Buch zu wenig auf dieses Problem ein, obwohl sie es selbst erkannt und auch darauf aufmerksam gemacht hat. Sie konzentriert sich zu sehr auf Detailfragen, so dass am Ende die Gefahr besteht, den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sehen zu können. Denn bei allen Erörterungen von Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen Fichte und Sartre im Detail wird in Wildenburgs Buch zu wenig sichtbar, dass es sich *insgesamt* um zwei ganz unterschiedliche Philosophien handelt.

Es ist oft möglich, lokale Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Philosophien aufzuspüren. Hier sind einige Beispiele:

Die Entsubstantialisierung des Subjekts bei Kant und bei Sartre
Der Begriff der Zeitlichkeit bei Kierkegaard und bei Sartre
Der Begriff der Angst bei Kierkegaard und bei Sartre
Die Negation als Determination bei Spinoza und Sartre
Das Cogito bei Descartes und bei Sartre
Die Rolle der Befindlichkeiten bei Schopenhauer und bei Sartre
Das unglückliche Bewusstsein bei Hegel und bei Sartre
Das Nicht-Sein bei Bergson und bei Sartre
Das In-der-Welt-sein bei Heidegger und bei Sartre
Das intentionale Bewusstsein bei Husserl und bei Sartre
Die Ontologisierung der Erkenntnistheorie bei Fichte und bei Sartre
Die transzendente Argumentationsstruktur bei Fichte und bei Sartre

Die Tatsache solcher Übereinstimmungen im Detail sagt aber noch gar nichts über die Beurteilung der jeweiligen Gesamt-Philosophie. So gibt es hinsichtlich des Begriffs der Angst Ähnlichkeiten zwischen Kierkegaard und Sartre, obwohl der christliche Autor Kierkegaard selbstverständlich ein ganz anderes Werk geschrieben hat als der Atheist Sartre. Dasselbe gilt für Fichte und Sartre. Wildenburg sieht bei ihnen Übereinstimmungen im „transzendentalen Ansatz“ und schließt daraus, Sartre könne als „französischer Fichte“ verstanden werden. Wenn man aber berücksichtigt, dass die Wissenschaftslehre eine Art des *ethischen Pantheismus* darstellt, während „Das Sein und das Nichts“ einen *existenz-philosophischen Atheismus* propagiert, dann erkennt man sofort, dass die Auffassung Wildenburgs abwegig ist. Diese Abwegigkeit wird sogar zum Mißbrauch, wenn sich die Unterstellung hinzugesellt, Sartres eigentliches Ziel sei dieser ethische Pantheismus gewesen, er habe es nur nicht

geschafft, die richtigen Argumente dafür zu finden. Wildenburgs Abhandlung ist oft in Gefahr, vom rechten Wege abzukommen und in den Abgrund des Mißbrauchs stürzen.

Der Begriff der „transzendentalen Analyse“ ist problematisch

Ich möchte mich zunächst auf den letzten Punkt, das heißt auf die transzendente Argumentationsstruktur bei Fichte und Sartre, konzentrieren. Für Wildenburg ist dieser Punkt entscheidend. Sie schreibt dazu:

„Es geht also, kurz gesagt, darum, den transzendentalen Ansatz von Sartres Selbstbewußtseinstheorie herauszuarbeiten, seine transzendentalen Denk- und Argumentationsfiguren aufzuzeigen und seine Theorie im Lichte des transzendentalen Ansatzes zu interpretieren und zu plausibilisieren...Nur wenn gezeigt werden kann, daß Sartre selbst aus einer transzendentalphilosophischen Position heraus argumentiert, kann er auch innerhalb dieses Rahmens kritisiert werden.“

(Wildenburg, Ist der Existentialismus ein Idealismus, Seite 31)

Dieser kleine Absatz offenbart schon eine große Kalamität von Wildenburgs Projekt. Es wird hier von *dem* „transzendentalen Ansatz“ und von *der* „transzendentalphilosophischen Position“ bei Sartre gesprochen, als wenn diese Begriffsbildungen in bezug auf Sartre unproblematisch wären. Sie sind aber im Kontext von Sartres Philosophie sehr problematisch, weil sie ursprünglich aus einer ganz anderen Philosophie stammen, nämlich aus derjenigen Kants und dort an bestimmte Voraussetzungen gebunden sind, die bei Sartre unter Umständen gar nicht erfüllt sind. Aus diesem Grunde kann man bei Sartre höchstens von einer „Transzendental-Philosophie in einem problematischen Sinne“ sprechen und darf diesen problematischen Sinn nicht mit der ursprünglichen Bedeutung bei Kant verwechseln. Indem Wildenburg die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt lenkt, eröffnet sie ein riesiges Problemfeld und verkompliziert dadurch die Interpretation von „Das Sein und das Nichts“, ohne dass eine Notwendigkeit dafür bestünde. Denn Sartre beansprucht in Wirklichkeit nicht, ein Transzendental-Philosoph im Sinne Kants zu sein.

Wenn man allerdings dieses Problemfenster öffnet, dann wird es richtig kompliziert. Denn dann steht das Wort „transzendental“ mit allen seinen Verwicklungen im Zentrum der Überlegungen. Wildenburg erweckt in ihren diesbezüglichen Erläuterungen den Eindruck, als ginge es nur um die Frage, *ob* Sartre ein Transzendental-Philosoph sei. Sie setzt sich mit Autoren auseinander, die den transzendentalen Ansatz bei Sartre insgesamt bestreiten. Wildenburg hingegen bejaht diesen transzendentalen Ansatz bei Sartre. In dieser Frage muss man Wildenburg meines Erachtens in einem gewissen Sinne recht geben. Denn Sartre sagt selbst, dass das Bewusstsein einer transzendentalen Analyse zugänglich ist. Allerdings muss hinzugefügt werden, dass Sartre das Wort „transzendental“ selten erwähnt. Sartre schreibt:

„...sein Sein [Das Sein des Bewußtseins/A.D.] ist einer transzendentalen Reflexion zugänglich und es gibt eine *Wahrheit* des Bewußtseins, die nicht von Anderen abhängt...“

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

Aber die wirkliche Frage lautet meines Erachtens gar nicht, *ob* Sartre einen transzendentalen Ansatz hat, sondern *wie* dieser transzendente Ansatz im Gesamtzusammenhang seiner Philosophie *zu verstehen* ist. Es käme also darauf an, die *Bedeutung* der transzendentalen Analyse in „Das Sein und das Nichts“ genauer herauszuarbeiten. Dann würde sich nämlich zeigen, dass diese Bedeutung ziemlich gering ist und es kaum lohnt, sich damit zu beschäftigen. Genau diese Analyse ist bei Wildenburg unzureichend. Stattdessen scheint sie vorauszusetzen, dass das Wort „transzendental“ unproblematisch ist und bedenkenlos von Kant auf Fichte und von dort auf Sartre übertragen werden könne. Es wird also so getan, als handle es sich bei der „transzendentalen Analyse“, ähnlich wie bei der formalen Logik, um eine universale Methode, die unabhängig von der konkreten Philosophie

angewandt werden könnte. Genau das ist aber nicht der Fall. Es handelt sich vielmehr um eine *spezielle Methode, die an die Voraussetzungen der Philosophie Kants gebunden ist.*

Das Wort „transzendental“ hat bei Kant eine spezielle Bedeutung

Was versteht Kant unter dem Wort „transzendental“? Hier sind zunächst einige Zitate:

„Transzendental ist ferner alles, was sich auf die Bedingung möglicher Erfahrung, auf die der Erfahrung (logisch) vorangehende Voraussetzung derselben bezieht.“

(Eisler, Kant Lexikon, Stichwort „transzendental“)

„Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1968, Seite 43)

„Der Unterschied des Transzendentalen und Empirischen gehört also nur zur Kritik der Erkenntnis und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Seite 78)

„daß nicht eine jede Erkenntniß a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind, transcendental (d.i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Seite 78)

„Dagegen hat die transzendente Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transzendente Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Seite 91)

„Aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transzendente Logik.“

(Seite, 92)

„Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transcendente Deduction derselben und unterscheide sie von der empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.“

(Seite 100)

„Die transcendente Einheit der Apperception ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird.“

(Seite 113)

„Das vornehmste Augenmerk bei der Eintheilung einer solchen Wissenschaft ist: daß gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten, oder daß die Erkenntniß a priori völlig rein sei.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 1787, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1968, Seite 45)

„Daher, obzwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben Erkenntnisse apriori sind, so gehören sie doch nicht in die Transzendental-Philosophie, weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, die insgesamt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht als Hinderniß, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Beweggrund gemacht werden soll, nothwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Seite 45)

Aus diesen Zitaten läßt sich unter anderem Folgendes ableiten:

1. Das Wort „transzendental“ bezieht sich auf die Bedingung möglicher Erfahrung.
2. Es bezieht sich auf die logische Voraussetzung der Erfahrung.
3. Das Wort „transzendental“ bezieht sich nicht auf Gegenstände.
4. Es bezieht sich auf die menschliche Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese apriori möglich sein soll.
6. „Transzendental“ ist ein erkenntnistheoretischer Begriff, kein ontologischer oder metaphysischer Begriff.
7. Die transzendente Erkenntnis darf nichts Empirisches enthalten; sie ist nicht nur eine Erkenntnis a priori, sondern darüber hinaus auch „völlig rein“.
8. Die transzendente Einheit der Apperzeption ist das Grundprinzip der kantischen Erkenntnistheorie.
9. Kant unterscheidet zwischen der transzendentalen Logik und der transzendentalen Ästhetik.
10. Die transzendente Logik beschäftigt sich mit den Kategorien des Verstandes.
11. Die transzendente Ästhetik beschäftigt sich mit den Formen der Anschauung.
12. Der transzendente Idealismus beschäftigt sich mit der Frage, wie die Anwendung der Kategorien des Verstandes auf die Formen der Anschauung zu den synthetischen Urteilen a priori führt.
13. „Transzendente Ästhetik“ und „Transzendente Logik“ stehen im Verhältnis „Stoff-Form“. Die „Transzendente Ästhetik“ liefert den Stoff, der durch die „Transzendente Logik“ geformt wird.
13. Die Moral-Philosophie gehört nicht zur Transzendental-Philosophie, weil die Entgegensetzung „Pflicht-Neigung“ empirische Verunreinigungen aufweist.
14. Das Wort „transzendental“ gehört nur zur „Kritik der reinen Vernunft“ und nicht zur „Kritik der praktischen Vernunft“.

Eine Frage, die auf eine transzendente Erkenntnis zielt, hat die folgende typische Struktur: „Was ist die Bedingung der Möglichkeit von...“. Die grundlegende Frage in der Kritik der Reinen Vernunft lautet entsprechend: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Kants Antwort darauf ist der apodiktische Nachweis der Verstandeskategorien und der Formen der Anschauung. Es geht ihm also um den Beweis der *allgemeinen und notwendigen Strukturen des subjektiven Erkenntnisapparates*. Die transzendente Analyse führt demnach bei Kant zu Erkenntnissen a priori über die notwendigen

und allgemeinen *Bedingungen* der Möglichkeit der empirischen Erfahrung, wobei diese Analyse frei von allen empirischen Begriffen sein muss. Über den ontologischen und metaphysischen Status dieser Bedingungen gibt die transzendente Analyse definitionsgemäß keine Auskunft.

Die Kritik der reinen Vernunft wird daher mit Recht eine Transzendental-Philosophie genannt und Kant als ein Transzendental-Philosoph identifiziert, allerdings mit der Einschränkung, dass diese Untersuchung nur so weit getrieben werden soll, bis die Beantwortung der Frage „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ gesichert ist.

Diese Kennzeichnung ist im Sinne einer metaphysik-kritischen Position zu verstehen. Denn es geht bei der transzendentalen Analyse primär um Erkenntniskritik zu dem Zweck, einen *Missbrauch* der Vernunft zu verhindern. Denn diese Erkenntniskritik hat ja gerade zum Ziel, die rechtmäßige Erkenntnis der Wissenschaften von den unrechtmäßigen „Erkenntnissen“ der alten Metaphysik separieren zu können. Genauer gesagt geht es darum, auf der Grundlage dieser Erkenntniskritik die Metaphysik so zu erneuern, dass auch sie den „sicheren Gang einer Wissenschaft“ nachweisen kann. Deswegen ist die strikte Trennung von Erkenntnistheorie auf der einen Seite und alter Metaphysik auf der anderen Seite für Kant entscheidend. Denn wenn seine Erkenntniskritik selbst alt-metaphysisch infiziert wäre, könnte sie ihre therapeutische Wirkung nicht entfalten.

Voraussetzung der transzendentalen Analyse bei Kant ist demnach die saubere Trennung der Erkenntnistheorie von der Metaphysik im alten Sinne, wozu auch die alte Ontologie gehört. Seit Kant ist es zumindest dem Anspruch nach möglich, zwischen dem *Standpunkt der Erkenntnis* und dem *Standpunkt des Seins* zu unterscheiden und beide Standpunkte sauber voneinander zu separieren. Konstitutiv für die „Kritik der reinen Vernunft“ ist demnach die Epoché, das heißt die Einklammerung der Seinsfrage. In diesem Punkt gleichen sich Kant und Husserl.

Obwohl die Trennung von Erkenntnistheorie und Alt-Metaphysik in der Logik von Kants transzendentalem Ansatz liegt, kann man bezweifeln, dass Kant diese Trennung wirklich durchhält. Eine genauere Analyse des Wortes „transzendental“ im Werk Kants offenbart auch eine weitaus größere Kompliziertheit als das hier dargestellt werden kann. Das Wort „transzendental“ ist also selbst bei Kant problematisch. Aber der *Anspruch* einer reinen Erkenntniskritik besteht trotzdem. Andernfalls wäre die gesamte „Kritik der reinen Vernunft“ von vorneherein hinfällig.

Vor allem ist mit dem Ausdruck „transzendente Analyse“ bei Kant der Anspruch verbunden, eine neue Art der Analyse gegenüber den alten Verfahren entdeckt zu haben. Kant grenzt sich damit von der empirischen Analyse, für die Locke steht, und von der logischen Analyse, die mit Leibniz verbunden wird, ab. In diesem Sinne ist die „transzendente Analyse“ bei Kant von der „empirischen Analyse“ und der „logischen Analyse“ zu unterscheiden. Es ist ein *neues* von Kant eingeführtes Verfahren. Es darf keine empirischen Begriffe enthalten und unterscheidet sich dadurch von der empirischen Analyse. Es hat einen inhaltlichen Bezug und unterscheidet sich dadurch von der logischen Analyse. Es zielt auf eine Art von erkenntnistheoretischer Letztbegründung des menschlichen Wissens.

Insbesondere die Forderung Kants, die transzendente Analyse dürfe keine empirischen Inhalte haben, ist ein starkes Kriterium zur Identifizierung dieser Methode. Kant schreibt dazu:

„Das vornehmste Augenmerk bei der Eintheilung einer solchen Wissenschaft ist: daß gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten, oder daß die Erkenntniß a priori völlig rein sei.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 1787, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1968, Seite 45)

Problematik der kantischen Transzendental-Philosophie

Das Resultat der strikten Trennung der Erkenntniskritik von der Ontologie ist eine merkwürdige Ambivalenz der kantischen Grundbegriffe. So sind die „transzendente Einheit der Apperzeption“ und das „Bewusstsein überhaupt“ zwar einerseits notwendige Bedingungen der Erfahrung und insofern auch apodiktische Erkenntnisse der transzendentalen Analyse, aber der ontologisch-metaphysische Status dieser Erkenntnisse bleibt dennoch vollkommen unklar. Kant braucht diese Frage nach dem ontologischen Status des „Bewußtsein überhaupt“ auch nicht zu beantworten, denn er führt seine Untersuchungen ja vom Standpunkt der Erkenntnis und nicht vom Standpunkt des Seins aus.

Dennoch verbleibt ein ungutes Gefühl dabei, eine Entität als eine notwendige Bedingung der Erfahrung aufzufassen, deren ontologischer Status völlig ungeklärt bleiben soll, der also streng genommen noch nicht einmal der Titel „Entität“ verliehen werden kann. Es ist dieses ungute Gefühl, das Sartre dazu bringt, bei einer erkenntnistheoretischen Aussage stets die ontologische Grundlage einzufordern. *Denn für ihn verlangt jede Aussage über die Erkenntnis eine Antwort auf die Frage nach dem Sein der Erkenntnis.* Solange diese Frage keine Antwort findet, ist die erkenntnistheoretische Aussage ohne Seinsgrundlage. Für Sartre sind die entsprechenden Wesenheiten Luftgebilde ohne Realitätsbezug. Sie können höchstens als rätselhafte Abstraktionen gelten.

Deshalb ist für Sartre der Begriff der „Transzendentalen Einheit der Apperzeption“ - als Grundbegriff einer Theorie des Bewusstseins aufgefasst - vollkommen unakzeptabel. Grundbegriffe einer Bewusstseinstheorie müssen für ihn - selbstverständlich - eine Seinsgrundlage haben. Aus diesem Grunde spricht Sartre auch nicht von einer „Transzendentalen Einheit des Bewusstseins“, sondern von der „Seinseinheit des Für-sich-seins“ und er identifiziert die Zeitlichkeit als dieses „Seinseinheit des Bewusstseins“. Auch daran ist zu erkennen, dass Sartre kein Transzendental-Philosoph im Sinne Kants sein kann. Denn ihm geht es nicht darum, die „Transzendente Einheit“ des Bewusstseins zu erforschen, sondern darum, die „Seinseinheit des Bewusstseins“ aufzuklären.

Es ist also klar, dass es sich bei diesen kantischen Konstruktionen um Abstraktionen handelt, deren Realitätsbezug fragwürdig bleiben muss. Da das „Bewusstsein überhaupt“ ein „allgemeines Bewusstsein“ ist, scheint seine Deutung als individuelles Bewusstsein unmöglich zu sein. Aber welche andere Existenz-Möglichkeit hat dieses „allgemeine Bewusstsein“? Ist es eine bloße Abstraktion von den einzelnen individuellen Bewusstseinen, existiert es also letzten Endes nur auf der Basis dieser individuellen Bewusstseine? Oder ist es gar das Bewusstsein Gottes? Oder ist es etwas dazwischen, etwas Neues, wovon die Philosophen noch gar keinen Begriff gebildet haben? Genau diese Fragen tauchen im System Fichtes wieder auf, wenn es darum geht, den Seinsstatus des „Absoluten Ich“ zu klären.

Es ist zu erkennen, dass der Begriff der „transzendentalen Analyse“ bei Kant zwar einerseits relativ sauber definiert werden kann, aber andererseits zu fragwürdigen Resultaten führt. In welchem Verhältnis steht das „Bewusstsein überhaupt“ zu dem individuellen Bewusstsein? Wie ist der Übergang zum personalen Bewusstsein zu verstehen? Wie ist zu verstehen, dass die Verstandeskategorien zwar notwendige Strukturen des Bewusstseins überhaupt sind, das individuelle Bewusstsein aber unter Umständen ganz andere Kategorien benutzt, zum Beispiel diejenigen des Aristoteles oder diejenigen der Katholischen Kirche?

Darüber hinaus ist zu fragen, inwieweit der Begriff der „transzendentalen Analyse“ an weitere Voraussetzungen der kantischen Philosophie gebunden ist, die unter Umständen bei anderen Philosophen nicht erfüllt sind. Zum Beispiel gibt es bei Kant eine Reihe von Dichotomien, die bei Fichte und Sartre so nicht zu finden sind. Dazu gehören:

Theoretische Vernunft - Praktische Vernunft

Rezeptivität - Spontaneität

Determiniertheit - Freiheit

Formen der Anschauung - Verstandesbegriffe

Anschauung - Verstand

Verstand - Vernunft

Ding als Erscheinung - Ding an sich

Einheit des Bewusstseins - Mannigfaltigkeit der Sinnlichkeit

Erkenntnis Aposteriori - Erkenntnis Apriori

Erkenntnistheorie - Ontologie

Wissenschaft - Metaphysik

Es ist klar, dass die Definition der transzendentalen Analyse bei Kant die Validität dieser Dichotomien voraussetzt. Wenn man diese Dichotomien in Frage stellt, dann wird auch die transzendente Analyse fragwürdig. Was wird aus dem Begriff der „transzendentalen Analyse“, wenn man zum Beispiel wie Sartre die Trennung von Erkenntnistheorie und Ontologie explizit ablehnt? Ist dieser Begriff dann überhaupt noch sinnvoll?

Der Ausdruck „transzendente Analyse“ ist bei Fichte problematisch

Im Lauf der Philosophie-Geschichte sind diese Dichotomien tatsächlich immer wieder in Frage gestellt worden. Zum Beispiel bezweifelt Fichte die Sinnhaftigkeit der Dichotomie „Ding als Erscheinung versus Ding an sich“. Auch die Zweiteilung „Einheit des Bewusstseins gegen Mannigfaltigkeit der Sinnlichkeit“ ist bei Fichte problematisch. Im Grunde gibt es bei ihm nur die Einheit des Bewusstseins. Ebenso ist die Unterscheidung zwischen Rezeptivität und Spontaneität hinfällig. Dasselbe gilt für den Unterschied von Anschauung und Verstand. Bekannterweise kennt Fichte den Begriff der „intellektuellen Anschauung“, den Kant als metaphysisches Konstrukt ablehnte.

Das ganze Begriffsgebäude Kants gerät bei Fichte ins Wanken. Während Kant mit seiner Kritik der reinen Vernunft beabsichtigte, den Mißbrauch der Vernunft zu *verhindern*, *begeht* Fichte in den Augen Kants genau diesen Mißbrauch. In diesem Sinne wäre Fichte eher der Tradition Spinozas zuzuordnen als derjenigen Kants. Selbstverständlich muss sich diese Diskrepanz auf den Begriff der „transzendentalen Analyse“ auswirken. Ein Ziel der „transzendentalen Analyse“ bei Kant ist zum Beispiel die Zuordnung der Erkenntnis zu einer bestimmten *Erkenntnisart*. Kant unterscheidet zwischen dem „reinen Verstand“ und der „reinen Anschauung“. Die „transzendente Analyse“ verfolgt demnach bei Kant unter anderem den Zweck, Formen der Anschauung und Kategorien des Verstandes voneinander zu unterscheiden. So differenziert Kant ausdrücklich zwischen der „Transzendentalen Ästhetik“, welche sich mit den reinen Anschauungen beschäftigt, und der „Transzendentalen Logik“, welche es mit den Kategorien des Verstandes zu tun hat.

Die Erkenntniskritik Kants beruht gerade darauf, dass der Gebrauch der transzendentalen Logik nur im Zusammenhang mit der transzendentalen Ästhetik als rechtmäßig anerkannt werden kann. Der transzendente Idealismus setzt demnach voraus, dass „reiner Verstand“ und „reine Anschauung“ klar voneinander unterschieden werden können. Genau das scheint bei Fichte aber nicht der Fall zu sein, wie der Begriff der „intellektuellen Anschauung“ beweist. Konsequenterweise kann man bei Fichte nicht zwischen einer transzendentalen Logik und einer transzendentalen Ästhetik

unterscheiden. Als Folge davon wird die gesamte Architektur der Kritik der reinen Vernunft fragwürdig. Folglich wird auch die „transzendente Analyse“ bei Fichte problematisch.

Auch die klare Separierung der Erkenntnistheorie von anderen philosophischen Disziplinen scheint bei Fichte nicht mehr möglich zu sein. Denn Fichte verlangt ja von sich selbst eine Philosophie aus einem Guß. Folglich muß man davon ausgehen, dass bei ihm Erkenntnistheorie und Ontologie/Metaphysik nicht getrennt werden können. Darüber hinaus führt bei ihm die Subordination der Theoretischen Vernunft unter die Praktische Vernunft zu einer Dominanz der Moral über die Erkenntnis. Nun gehört für Kant die Moral-Philosophie eindeutig *nicht* zur transzendentalen Methode, und zwar deswegen, weil die transzendente Methode einerseits keine empirischen Begriffe zulässt und die Moral-Philosophie andererseits mit der Dichotomie „Pflicht-Neigung“ empirisch infiziert ist. Kant schreibt dazu:

„Daher, obzwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben Erkenntnisse apriori sind, so gehören sie doch nicht in die Transcendental-Philosophie, weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, die insgesamt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht als Hinderniß, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Beweggrund gemacht werden soll, nothwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Seite 45)

In die Deutsche Sprache übersetzt: Die Moral-Philosophie enthält notwendigerweise empirische Begriffe und gehört deswegen nicht zur transzendentalen Methodik. Die Erkenntnisse der Praktischen Vernunft sind zwar unter Umständen a priori, aber nicht „völlig rein“.

Man kann diese Problematik verallgemeinern: Die transzendente Analyse bezieht sich nur auf die *Theoretische Philosophie* und nicht auf die Praktische Philosophie. Denn die Praktische Philosophie ist immer empirisch infiziert. Also ist die Trennung der Theoretischen Philosophie und der Praktischen Philosophie eine Voraussetzung des Begriffes der transzendentalen Analyse. Im System Fichtes ist aber genau diese Trennung nicht mehr möglich. Bei Fichte macht die Theoretische Philosophie ohne die Praktische Philosophie keinen Sinn. Also wird bei Fichte auch der Begriff der „transzendentalen Analyse“ problematisch.

Man sieht also, dass die Problematik des Begriffes „transzendente Analyse“ mit der Einschätzung der jeweiligen Gesamt-Philosophie zusammenhängt. Es gibt mehrere Gründe, weshalb die Anwendung des Begriffes „transzendente Analyse“ bei Fichte heikel ist. *Ein* weiterer Grund liegt in der Schwierigkeit, die Gesamt-Philosophie Fichtes zu klassifizieren.

Wolfgang Brauner gibt drei verschiedene Möglichkeiten zur Deutung des „Absoluten Ich“ bei Fichte an:

„(1) eine theologisch-metaphysische, die Fichtes (absolutes) Ich vom Absoluten, sprich: von Gott her deutet - z.B. als Wirklichkeit Gottes oder als Idee bzw. Ideal.

(2) eine selbstbewusstseinstheoretische, in der - je nach Deutungsvariante - unterschiedliche Aspekte des Selbstbewusstseins hervorgehoben sein können - so z.B. dessen theoretische Strukturmomente oder dessen praktische Dimension.

(3) eine epistemologische-ontologische, für die die Wissenschaftslehre als ‚Ontologie des Wissens‘ eine epistemologische - nicht epistemische - Theorie darstellt, in der das absolute Ich als ontologische Grundlage der Relation ‚Subjekt-Objekt‘, ‚Wissendes-Gewusstes‘ bzw. ‚theoretisches-praktisches Wissen‘ fungiert.“

(Brauner, Das präreflexive Cogito, Herbert Utz Verlag, 2004, Seite 39)

Meines Erachtens implizieren alle drei Deutungen Probleme mit dem Begriff der „transzendentalen Analyse“. Die theologisch-metaphysische Deutung widerspricht der rein erkenntniskritischen Bedeutung des Transzendentalen. Ebenso die epistemologisch-ontologische Deutung. Denn eine „Ontologie des Wissens“ ist mit der kantischen Transzendental-Philosophie auch nicht vereinbar. Auch die Deutung des „Absoluten Ich“ als Selbstbewusstsein ist wegen der Dominanz des Moralischen in diesem Selbstbewusstsein nicht mit Kants Transzendental-Philosophie zu vereinbaren, denn diese gehört für Kant eindeutig zur Theoretischen Philosophie.

Insgesamt kann man feststellen, dass sich die Unsicherheit hinsichtlich der Einschätzung der Gesamt-Philosophie Fichtes auch auf den Begriff der „Transzendentalen Analyse“ überträgt. Denn dieser Begriff ist nur im Rahmen einer bestimmten Gesamt-Struktur sinnvoll und diese Gesamt-Struktur darf sich nicht zu weit von derjenigen der kantischen Erkenntniskritik entfernen. Die Frage lautet dann, ob Fichte wirklich noch als Kantianer bezeichnet werden kann oder ob er nicht doch eine Philosophie ganz anderer Art präsentiert hat.

Auf jeden Fall dürfte es kaum möglich sein, Fichtes „Wissenschaftslehre“ im Sinne der kantischen Erkenntniskritik aufzufassen. Insbesondere dürfte der Versuch, Fichte vom reinen Standpunkt der Erkenntnis verstehen zu wollen, aussichtslos sein. Es bleibt demnach ein Problem, den Begriff der „transzendentalen Analyse“ von Kant auf Fichte zu übertragen.

Ich möchte daher bei Fichte nur von einem „problematischen transzendentalen Ansatz“ sprechen und damit den Ausdruck „transzendentalanalyse“, sobald er auf Fichte bezogen wird, in Anführungszeichen setzen. Der Ausdruck wird damit nicht gänzlich zurückgewiesen, aber es wird darauf hingewiesen, dass er nicht im Sinne Kants gemeint sein kann. Selbstverständlich gibt es auch für Fichte die Möglichkeit, Fragen zu stellen, welche die Struktur „Was ist die Bedingung der Möglichkeit von...“ haben. Jeder kann diese Art von Fragen stellen. Insofern ist der lockere Gebrauch des Wortes „transzendental“ durchaus tolerierbar. Man sollte sich aber davor hüten, diesen Fragesteller alleine deswegen einen „Transzendental-Philosophen“ im Sinne Kants zu nennen. Wenn man das Wort „transzendental“ aber in einem lockeren und problematischen Sinne gebraucht, dann sollte man sich davor hüten, der „transzendentalen Analyse“ eine übertrieben definierte Bedeutung anzudichten. Genau dieser Vorwurf muss gegen Wildenburg erhoben werden.

Laut Wolfgang Brauner benutzt bereits Röd den Begriff der „problematizistischen Transzendentalphilosophie“, um einen Gebrauch des Wortes „transzendental“, der nicht im Sinne der Philosophie Kants ist, zu kennzeichnen. In diesem Sinne kann auch nach Ansicht Brauners bei Fichte nur von einer „problematizistischen Transzendentalphilosophie“ gesprochen werden, die sich deutlich von dem kantischen Gebrauch dieses Begriffes unterscheidet. (Brauner, Seite 59)

Brauner und Röd beziehen sich dabei auf zwei Aspekte der Reflexiven Analyse bei Fichte, die ihrer Meinung nach schwer vereinbar sind. Einerseits strebt Fichte eine Letztbegründung des menschlichen Wissens an, müsste also eigentlich im Sinne Kants mit einer transzendentalen Analyse arbeiten. Andererseits geht er in einigen Varianten der Wissenschaftslehre von konkreten empirischen Tatsachen der menschlichen Realität aus, um durch Abstraktion zu den Grundprinzipien zu gelangen. Wie aber, so fragen Röd und Brauner, sollte es möglich sein, von empirischen Tatsachen ausgehend zu reinen Erkenntnissen a priori zu gelangen? Und inwiefern kann dieses Verfahren eine „transzendentalen Analyse“ genannt werden, die doch per definitionem empirische Begriffe ausschließt?

Man erkennt deutlich, dass die Redeweise von der „transzendentalen Analyse“ bei Fichte und Sartre eine vertrackte Angelegenheit ist. Einerseits gibt es die klare Definition des Wortes „transzendental“ bei Kant, die allerdings die Architektur der „Kritik der reinen Vernunft“ voraussetzt. Diese Voraussetzung ist bei Fichte und Sartre nicht erfüllt. Folglich muss das Wort „transzendental“ bei Fichte und Sartre in einem lockeren und problematischen Sinne aufgefasst werden. Dann wird aber

die methodische Bedeutung der „transzendentalen Analyse“ fragwürdig und der ganze Aufwand, bei Fichte und Sartre eine „Transzendentalphilosophie“ nachzuweisen, wirkt irgendwie unangemessen.

Obwohl meine Analyse darauf hinzuweisen scheint, dass die „Entdeckung“ der „transzendentalen Analyse“ bei Sartre eher einem „Sturm im Wasserglas“ gleicht, muss dennoch betont werden, dass Wildenburgs Projekt das Potential hat, die Sartre-Interpretation in eine völlig falsche Richtung zu lenken. Der nächste Abschnitt zeigt ein Beispiel für dieses Gefahren-Potential.

Der „transzendentalen Ansatz“ bei Sartre wird von Wildenburg falsch diagnostiziert

Die Frage lautet zunächst, *wie* dieser „problematische transzendentalen Ansatz“ bei Fichte beziehungsweise bei Sartre zu verstehen ist. Vor allem wäre das Problem zu klären, in welchem *Verhältnis* bei Sartre der problematische transzendentalen Ansatz zu seinem unproblematischen ontologischen Ansatz steht. Wildenburg scheint darauf eine spezielle Antwort zu haben. Sie schreibt:

„Dabei wird sich auch zeigen, daß es sich bei den Positionen Fichtes und Sartres tatsächlich nicht, wie auch Breazeale schon angemerkt hat, um identische Positionen handelt, sondern daß sich an zentralen Stellen >>Abweichungen<< Sartres vom transzendentalen Ansatz aufweisen lassen, anhand derer deutlich gemacht werden kann, an welchen Punkten und aus welchen Motivationen heraus seine >Ontologie< bzw. sein (dann möglicherweise dogmatischer) Realismus einsetzt.“

(Wildenburg, Ist der Existentialismus ein Idealismus, Seite 31)

Dieser Absatz lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Fichtes und Sartres Positionen sind nicht immer identisch
2. Es gibt bei Sartre an zentralen Stellen Abweichungen vom transzendentalen Ansatz
3. Diese Abweichungen sind als ein „Einsetzen“ der Ontologie zu verstehen
4. Sartres Ontologie ist als ein Realismus aufzufassen
5. Sartres Realismus ist eventuell im Sinne Fichtes ein „dogmatischer Realismus“ und als solcher zu kritisieren

Wildenburg scheint demnach der folgenden Ansicht zu sein: Sartre verfolgt zwar wie Fichte einen transzendentalen Ansatz, weicht aber an entscheidenden Stellen davon ab. Diese Abweichung ist im Sinne einer Einsetzung der >Ontologie< zu verstehen, die wiederum im Sinne eines Realismus aufzufassen ist. Für die Abweichung Sartres vom transzendentalen Ansatz vermutet Wildenburg bei Sartre spezielle Motive. Sartres eventueller „dogmatischer Realismus“ ist im Sinne Fichtes zu kritisieren.

Sartre wird hier unterstellt, doppelbödig zu argumentieren. Einerseits stehe er mit seinem „transzendentalen Ansatz“ auf der Seite der Guten, andererseits weiche er an zentralen Stellen vom rechten Wege ab und gerate mit seinem „dogmatischen Realismus“ ins transzendental-philosophische Abseits. Wildenburgs Projekt ist als eine Art von Hilfestellung aufzufassen, dem verirrt Sartre auf den Pfad der Tugend zurückzubringen.

Diese Auffassung Wildenburgs ist ein Angriff auf das Selbstverständnis Sartres. Schließlich lautet der Titel seines Buches „Das Sein und das Nichts“ und dieses ist damit von *vornherein* als eine Ontologie ausgewiesen. Der Untertitel bestätigt diesen Sachverhalt: „Versuch einer phänomenologischen Ontologie“. Es gibt keinen Zweifel daran, dass Sartre sein Buch als ein *ontologisches* Werk versteht. Wenn Wildenburg im Gegensatz dazu annimmt, es handle sich bei „Das Sein und das Nichts“ um

eine Transzendental-Philosophie, von der Sartre aus bestimmten Gründen abweiche, dann ist das eine bloße Unterstellung.

Die Tatsache, dass Wildenburg Sartres Ontologie als eine Abweichung von seinem transzendentalen Ansatz auffasst, weist darauf hin, dass sie diesen transzendentalen Ansatz im Sinne Kants auffasst, also als eine Analyse vom Standpunkt der Erkenntnis aus. So betrachtet stünde der „transzendentaler Ansatz“ Sartres im *Widerspruch* zu seinen ontologischen Betrachtungen. Daraus resultiert dann für Wildenburg das „Problem“, *warum* Sartre diesen Standpunkt wechselt und die ontologische Brille aufsetzt.

In Wirklichkeit gibt es hier kein Problem. Sartre argumentiert *von vornherein* ontologisch und verfolgt *niemals* einen transzendentalen Ansatz im Sinne Kants. Wenn man bei Sartre von einem „transzendentalen Ansatz“ sprechen möchte, dann nur in einem problematischen Sinne. Am besten wäre es, dieses Wort ganz zu vermeiden, um Mißverständnissen aus dem Weg zu gehen. Wenn man es aber unbedingt benutzen möchte, dann sollte man die Bedeutung dieses Wortes problematisieren und zum Beispiel auf den Konflikt zwischen Ontologie und reiner Erkenntniskritik hinweisen. Vor allem wäre sauber herauszuarbeiten, in welchem Sinne bei Sartre „Ontologie“ und „transzendentaler Ansatz“ *keine* Widersprüche sind. Die Antwort auf diese Frage lautet: Erkenntnistheorie und Ontologie sind bei Sartre zwei Aspekte derselben Sache. Jede erkenntnistheoretische Aussage verlangt eine ontologische Basis und jede ontologische Aussage impliziert eine erkenntnistheoretische Absicherung. Allerdings gibt es bei Sartre eine Priorität des Seins gegenüber der Erkenntnis. Die kantische Idee einer Trennung von Erkenntnistheorie und Ontologie ist im Sinne Sartres eine „Schnaps-Idee“. Damit wird aber die Gesamt-Architektur der kantischen Philosophie fragwürdig.

In diesem Zusammenhang wird auch Wildenburgs Strategie deutlich. Zuerst unterstellt sie Sartre, einen transzendental-philosophischen Ansatz im Sinne Fichtes zu verfolgen, wobei ziemlich unklar bleibt, was das sein soll. Wirklich klar ist nur der transzendental-philosophische Ansatz im Sinne Kants. Mit dieser Unterstellung sichert sie die Grundthese ihres Projektes ab. Dann stellt sie fest, dass es bei Sartre *an wesentlichen Stellen* „Abweichungen“ vom transzendentalen Ansatz gibt und deutet diese Abweichungen als eine Inkonsequenz Sartres, die zu korrigieren wäre. Den Gedanken, dass ihr Ansatz falsch sein könnte und dass die sogenannten „Abweichungen“ nicht vorhanden sind, weil es den „transzendentalen Ansatz“ gar nicht gibt, lässt sie erst gar nicht aufkommen

Sartre lehnt den „transzendentalen Ansatz“ Kants explizit ab

Man sieht, zu welchen Verwirrungen und Verdrehungen das Projekt Wildenburgs führt. Es tauchen Probleme auf, die nicht existieren, dafür verschwinden tatsächlich vorhandene Fragen im nebelhaften Hintergrund, zum Beispiel die Frage nach dem Unterschied zwischen einer abstrakten und einer konkreten Philosophie. Es ist nämlich so, dass Sartre den transzendentalen Ansatz Kants *explizit* ablehnt, weil dieser ihm zu *abstrakt* ist. Sartre schreibt:

„„Wer wie Kant „die Erfahrung“ auf ihre Möglichkeitsbedingung hin untersucht oder wie Husserl eine phänomenologische Reduktion vornimmt, die die Welt auf den Zustand eines noematischen Korrelats des Bewußtseins reduziert, der beginnt ausdrücklich mit dem Abstrakten. Aber ebensowenig, wie man das Konkrete durch die Summierung oder Organisierung der Elemente, die man davon abstrahiert hat, rekonstruieren kann, kann man, im System Spinozas, die Substanz durch die endlose Summierung ihrer Modi erreichen.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 50)

Es handelt sich hier um eine grundsätzliche Kritik an der Abstraktheit der Methoden Kants und Husserls. Diese Abstraktheit liegt vor allem in der Epoché begründet, also in der Einklammerung der

Seinsfrage. Kant beginnt mit einer abstrakten Frage: „Wie sind synthetische Urteile apriori möglich?“ und er gelangt zu einer abstrakten Begriffsbildung, zum Beispiel dem „Bewusstsein überhaupt“ und den „Kategorien des Verstandes“. Wie aber soll man von diesen Abstrakta ausgehend zur konkreten menschlichen Realität zurückkommen? Das ist nach Ansicht Sartres unmöglich. Aus diesem Grunde verlangt er einen *konkreten Ansatz* und den sieht er bei *Heidegger*, wie das folgende Zitat beweist:

„Das Konkrete kann nur die synthetische Totalität sein, von der das Bewusstsein wie auch das Phänomen lediglich Momente bilden. Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung des Menschen mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger „In-der-Welt-sein“ nennt.

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 50)

Es soll hier kurz erläutert werden, inwiefern der Vorwurf Sartres, Kant könne nicht von seinen abstrakten Konstruktionen zur menschlichen Realität zurückfinden, berechtigt ist. Kant analysiert in seiner Transzendental-Philosophie die „reine Vernunft“, also die Vernunft, insofern sie keine empirischen Elemente enthält. Er analysiert demnach das „reine Erkenntnis-Subjekt“. Wenn man das Subjekt aber von der empirischen Welt separiert, was Kant in der transzendentalen Analyse tatsächlich macht, dann muss man irgendwie den Bezug zu dieser Erfahrungs-Welt *nachträglich wiederherstellen*. Bei Kant geschieht dies mittels seiner „Widerlegung des Idealismus“. Kant sagt in diesem Zusammenhang, es sei ein Skandal, dass der Philosophie noch kein „Beweis“ für die Realität der Außenwelt gelungen sei und er glaubt deswegen etwa Bedeutendes zu leisten, indem er diese „Widerlegung des Idealismus“ nun vorlegt.

Heidegger antwortet auf diese Versuche Kants, die Realität der Außenwelt zu „beweisen“, es sei kein Skandal, dass man einen solchen Beweis noch nicht gefunden habe, sondern es sei ein Skandal, dass es Philosophen gebe, die nach einem solchen Beweis suchen! Diese Bemerkung Heideggers macht den Unterschied zwischen seiner Existenz-Philosophie und den verschiedenen Idealismus-Varianten schlagartig deutlich: Vom Standpunkt der Existenzphilosophie aus gesehen ist die Realität der Außenwelt eine Selbstverständlichkeit und der Versuch, diese Realität zu „beweisen“, ist eher eine Form der Verrücktheit als der Nachweis eines ernsthaften philosophischen Strebens.

Sartre versucht zwischen dem „Cogito“ und dem „In-der-Welt-sein“ zu vermitteln

Damit ist die *wirkliche* Position Sartres benannt. Sartres Ziel ist eine *konkrete* Philosophie, also eine Philosophie, die von der konkreten synthetischen Totalität ausgeht und er sieht diese Philosophie im Begriff des „In-der-Welt-seins“ bei Heidegger. Kant und Husserl beschäftigen sich dagegen mit Abstrakta, Kant mit dem Bewusstsein und Husserl mit dem Phänomen. Aber sowohl das Bewusstsein als auch das Phänomen sind lediglich *Momente* des Konkreten und sie müssen auch von vornherein als *Momente* des Konkreten aufgefasst werden.

Zum Beispiel wird man niemals das Konkrete aus dem Bewusstsein oder aus dem Phänomen *ableiten* können. Man muss umgekehrt versuchen, das Bewusstsein und das Phänomen als Momente des konkreten „In-der-Welt-seins“ zu erweisen. In diesem Sinne ist „Das Sein und das Nichts“ eine Philosophie der konkreten menschlichen Realität und keine Theorie des „Selbstbewusstseins“, wie Wildenburg behauptet und auch keine phänomenologische Bewusstseinstheorie im Sinne Husserls, wie Gloy meint. Es handelt sich um einen existenz-philosophischen Ansatz im Sinne Heideggers.

Wenn ich hier Sartre in die Nähe Heideggers bringe, dann muss das sofort relativiert werden. Denn es gibt einen entscheidenden Unterschied zwischen Heidegger und Sartre: Heidegger hat den neuzeitlichen Bewusstseinsbegriff *total abgelehnt* und versucht, diesen durch seinen Begriff des In-der-Welt-seins zu *ersetzen*. Insofern ist Heidegger einen klarer Gegner der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie. Sartre dagegen strebt danach, Heideggers „In-der-Welt-sein“ mit dem neuzeitlichen Bewusstseinsbegriff zu *versöhnen*, das heißt, das Bewusstsein als Moment der

konkreten synthetischen Realität zu integrieren. „In-der-Welt-sein“ heißt für Sartre, „Bewusstsein davon haben, In-der-Welt-zu-sein“.

Aus dieser relativ komplizierten Grundstruktur von Sartres Ansatz folgt auch die Mehrschichtigkeit und relative Vieldeutigkeit seiner Methodik. Auf der Basis des „In-der-Welt-seins“ benutzt Sartre die „existentiale Analyse“ im Sinne Heideggers, aber *innerhalb* dieser „existentiellen Analyse“ benutzt er eine „problematisierte transzendente Analyse“, weil das Bewusstsein als *Moment* der konkreten menschlichen Realität eine solche Analyse zulässt.

Die entscheidende Frage bei Sartre lautet demnach, ob es ihm wirklich in befriedigender Weise gelungen ist, das „Cogito“ und das „In-der-Welt-sein“ miteinander zu versöhnen. Denn das Bewusstsein in das „In-der-Welt-sein“ zu integrieren, bedeutet, das weltabgewandte Konzept des „Cogito“ mit dem weltaffinen Konzept des „In-der-Welt-seins“ in Einklang zu bringen. Ist das überhaupt möglich? Im Sinne des „gesunden Menschenverstandes“ müsste die Frage eigentlich bejaht werden. Denn das Wort „Bewusstsein“ ist in den natürlichen Sprachgebrauch übergegangen und scheint hinreichend klar zu sein. Auch die Vorstellung, der Mensch sei ein „In-der-Welt-sein“ ist plausibel, bedeutet sie doch nichts anderes als die natürliche Einstellung der Menschen, die diese sowieso haben, wenn sie nicht gerade in einem philosophischen Seminar sitzen. Demnach müsste es eigentlich möglich sein, diese beiden naheliegenden Konzepte miteinander zu harmonisieren.

Sartre bejaht diese Frage ebenso und „Das Sein und das Nichts“ ist die Begründung seiner Ansicht. Sartre formuliert sein eigenes Projekt in folgender Weise:

„Unsere bisherigen Untersuchungen, die sich auf die Möglichkeitsbedingungen bestimmter Verhaltensweisen bezogen, hatten nur das Ziel, uns in die Lage zu versetzen, das Cogito nach seinem Sein zu befragen und uns das dialektische Instrument zu liefern, mit dem wir im Cogito selbst das Mittel finden konnten, uns der Instantaneität zur Seinstotalität hin zu entziehen, die durch die menschliche Realität konstituiert wird.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, 2009, Seite 164)

Die Aussagen dieses Textes lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Sartres Untersuchungen gehen von bestimmten Verhaltensweisen des Menschen aus. Sie beziehen sich also auf das „In-der-Welt-sein“.
2. Die Untersuchungen zielen auf die Erforschung der Möglichkeitsbedingungen dieser Verhaltensweisen. Dieses Ziel verspricht eine Art der „existentiellen Analyse“.
3. Die Erforschung der Möglichkeitsbedingungen dieser Verhaltensweisen beginnt mit dem Cogito. Sie deutet also auf eine Theorie des Selbstbewusstseins hin.
4. Das Cogito wird nach seinem *Sein* befragt. Es handelt sich also nicht um eine Erkenntniskritik im Sinne Kants, sondern eher um eine Ontologie im Sinne Descartes. Offensichtlich ist die Analyse des Selbstbewusstseins bei Sartre nicht im Sinne der „transzendentalen Analyse“ bei Kant gemeint.
5. Die Untersuchungen sollen „dialektische Instrumente“ zur Verfügung stellen.
6. In dem *Cogito selbst* sollen die Mittel gefunden werden, mit Hilfe dieser dialektischen Instrumente der *Instantaneität* des Cogito zu entgehen.
7. Das Cogito wird demnach als „ursprünglich instantan“ angesehen. Diese Instantaneität des Cogito muss überwunden werden, weil es dem „In-der-Welt-sein“ widerspricht.

8. Während Descartes die Instantaneität des Cogito mittels der „creatio continua“ Gottes überwindet, strebt Sartre danach, im *Cogito selbst* das Mittel zu finden, sich der Instantaneität des Cogito zur Seinstotalität hin zu entziehen.

9. Diese Seinstotalität ist die konkrete menschliche Realität

Man sieht, wie hier die „problematisierte transzendente Analyse“ in der „existentialen Analyse“ eingebettet ist. Die Analyse bei Sartre ist keine „transzendente Analyse“ im Sinne Kants, sondern eher eine *bewusstseinstheoretische Analyse im Rahmen der existentialen Analyse Heideggers*. Es handelt sich also um ein Spezialverfahren Sartres, das es nur bei ihm gibt. Bei Heidegger gibt es dieses Verfahren nicht, weil er den Begriff des Bewusstseins nicht benutzt. Bei Husserl gibt es dieses Verfahren nicht, weil er den Begriff des „In-der-Welt-seins“ nicht benutzt. Bei Kant gibt es dieses Verfahren nicht, weil es sich bei ihm um eine bloße Erkenntniskritik handelt. Bei Descartes gibt es dieses Verfahren nicht, weil er die „creatio continua“ Gottes zu Hilfe nimmt. Schlagwortartig könnte man Sartres Verfahren als eine „Transzendierung der Instantaneität des Cogito ohne die creatio continua Gottes“ kennzeichnen. Damit ist das Projekt Sartres im Rahmen der Philosophiegeschichte meines Erachtens korrekt gekennzeichnet. Die Frage ist, ob Sartres Verfahren akzeptiert werden kann.

Sartres Ergebnis dieser Untersuchungen ist sein Begriff des „präreflexiven Cogito“. Das ist ein Cogito, bei dem die Instantaneität des Bewusstseins mittels einer fundamentalen ontologischen Intentionalität und Zeitlichkeit des Bewusstseins überwunden worden ist. Das präreflexive Bewusstsein ist also von Grund auf zeitlich und weltbezogen.

Die „Instantaneität“ des Bewusstseins muss unter zwei verschiedenen Aspekten betrachtet werden. Einmal ist sie eine abstrakte Zwischenstation bei der Analyse des Bewusstseins. Sie ist also bei einer ontologisch begründeten Rückbesinnung als bloße Abstraktion zu betrachten. Ähnliches findet man bei Descartes. Das Cogito ist bei ihm instantan, woraus das Problem der Verbindung der isolierten Zeitpunkte resultiert. Descartes löst dieses Problem mittels der „creatio continua“ Gottes. Dabei ist klar, dass nur die durch Gott vermittelte Einheit der Zeit der konkreten menschlichen Realität entspricht. Die Instantaneität des Cogito bei Descartes ist demnach als eine irrealer Abstraktionsstufe der Selbstreflexion des Bewusstseins anzusehen. Erst durch die Vermittlung Gottes entsteht die konkrete menschliche Realität. Sartres Ziel ist jedoch, seinem Atheismus entsprechend die Überwindung der abstrakten Instantaneität des Cogito ohne die Hilfestellung Gottes zu erreichen.

Weiterhin zeigt sich bei der Strukturanalyse der Zeitlichkeit eine gewisse Priorität der Augenblickhaftigkeit der Gegenwart gegenüber den anderen Zeitebenen, ohne dass damit die Einheit der Ebenen der Zeitlichkeit tangiert würde. Instantaneität in diesem Sinne bedeutet nicht „Zeitlosigkeit“, sondern „Augenblickhaftigkeit“. Instantaneität und Zeitlichkeit sind demnach keine Widersprüche, vielmehr ist die Instantaneität eine prioritäre Teilstruktur der Zeitlichkeit.

Das wesentliche Ergebnis dieses Abschnittes lautet, dass es zwar tatsächlich eine Analyse des Selbstbewusstseins bei Sartre gibt, dass diese Analyse aber nur *Teil einer Gesamtanalyse* ist, die in der Tradition der „existentialen Analyse“ Heideggers steht. Sartres Philosophie ist eine *bewusstseinstheoretische Modifizierung von Heideggers Existentialanalyse* und sie ist insofern fundamental verschieden von der „transzendentalen Analyse“ bei Kant. Ein entscheidender Unterschied zwischen der „existentialen Analyse“ bei Sartre und der „transzendentalen Analyse“ bei Kant ist zum Beispiel am *Ergebnis* der jeweiligen Untersuchung zu erkennen. Kant gelangt zum Begriff der „Transzendentalen Einheit der Apperzeption“ und Sartre gelangt zum Begriff der „Seinseinheit des Für-sich-seins“.

Wenn man den Unterschied zwischen diesen beiden Konzepten betrachtet, dann erkennt man auch den grundlegenden Unterschied zwischen einer echten „transzendentalen Analyse“ des Bewusstseins und einer „existentialen Analyse“ des Daseins.

Der Unterschied zwischen der „transzendentalen Einheit“ und der „Seinsheit“ des Bewusstseins ist keineswegs marginal, sondern trifft in das Zentrum von Sartres Philosophie. Es ist das Konzept der „Seinseinheit des Für-sich“, welches die Möglichkeit einer *absoluten Veränderung* der menschlichen Realität eröffnet, während die „transzendente Einheit“ eine solche Möglichkeit ausschließt. Denn bei Kant setzt die Veränderung immer die *Unveränderlichkeit des Permanenten* voraus. Es gibt bei Kant demnach immer nur eine *relative Veränderung*, weil die Veränderung als solche nur in Bezug zur Unveränderlichkeit des Permanenten identifiziert werden kann. Bei Sartre hingegen ist das Für-sich-sein eine *Seinseinheit von Veränderung und Permanenz*, wobei der Grundentwurf das Permanente ist und die Veränderung sich innerhalb des Grundentwurfes abspielt. Das Für-sich ist die Seinseinheit dieser beiden Komponenten der menschlichen Realität. Da der Grundentwurf aber selbst verändert werden kann, gibt es durchaus auch eine *absolute Veränderung dieser Seinseinheit*. Denn das Permanente selbst wird in dieser absoluten Veränderung vernichtet. Es entsteht eine absolute neue Seinseinheit auf der Grundlage eines neuen Permanenten.

Der diesbezügliche Unterschied zwischen Kant und Sartre ist enorm. Kant kennt nur eine *transzendente Einheit des Subjekts* und bedarf des Permanenten der Außenwelt, um eine relative Veränderung des empirisch bestimmten Subjekts überhaupt möglich zu machen. Eine absolute Veränderung ist unmöglich, weil das Permanente der Außenwelt einer Veränderung nicht zugänglich ist. Dieses unveränderlich Permanente außerhalb der transzendentalen Einheit ist die Substantialität der Materie. Demgegenüber kennt Sartre eine *Seinseinheit des Subjekts* und die Möglichkeit einer absoluten Veränderung dieser Seinseinheit durch Veränderung des Permanenten innerhalb dieser Seinseinheit. Dieses Permanente innerhalb der Seinseinheit ist der Grundentwurf. Es ist klar, dass es nicht sinnvoll ist, bei einem derartigen Endergebnis von einer „transzendentalen Analyse“ zu sprechen. Es handelt sich vielmehr um eine „existentiale Seinsanalyse“.

Auch folgende Information ist wichtig: In „Das Sein und das Nichts“ taucht der Begriff „Seinseinheit“ zehn Mal auf, während der Begriff „transzendente Einheit“ keines einzigen Mal benutzt wird. Was soll das aber für eine „transzendente Analyse“ sein, die nicht zum Begriff der „transzendentalen Einheit“ führt, sondern zum Begriff der „Seinseinheit des Für-sich“?

Die „existentiale Analyse“ ist umfassender als die „transzendente Analyse“

Der Unterschied zwischen einer „existentiellen Analyse“ im Sinne Heideggers und einer „transzendentalen Analyse“ im Sinne Kants wurde kurz angedeutet. Diese Differenz soll hier vertieft betrachtet werden. Es ist klar, dass Sartre die „existentiale Analyse“ benutzt und dabei als *Binnenstruktur* dieser „existentiellen Analyse“ eine problematisierte „transzendente Analyse“ durchführt. Dabei bedeutet das Wort „transzendental“ eigentlich nur „Die Bedingung der Möglichkeit von...“, beinhaltet aber keineswegs die komplexe kantische Architektur der „Kritik der reinen Vernunft“. Im Grunde genommen ist das Wort „transzendental“ in diesem Zusammenhang deutlich übertrieben. Indem man dieses Wort benutzt, schießt man mit Kanonen auf Spatzen. Sartre benutzt dieses Wort entsprechend selten.

In diesem Zusammenhang ist vielleicht interessant herauszuarbeiten, welchen Stellenwert das Wort „transzendental“ bei Heidegger hat. Wenn ich mich nicht täusche, dann benutzt Heidegger dieses Wort in „Sein und Zeit“ nur in der Zusammensetzung „transzendentaler Horizont“. Dabei geht es um die „Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein.“ (Heidegger, Sein und Zeit, Seite 41). Hier wird das Wort „transzendental“ wohl in dem Sinne „Bedingung der Möglichkeit von...“ benutzt. Heidegger will sagen, dass die Zeit die Bedingung der Möglichkeit des Horizontes für die Frage nach dem Sein sei. Der Gebrauch dieses Wortes bedeutet meines Erachtens aber keine Bezugnahme auf die Transzendental-Philosophie Kants.

Es fällt auf, dass Heidegger den Begriff „transzendente Analyse“ nicht benutzt und stattdessen Ausdrücke wie „existentiale Analyse des Daseins“ verwendet. Heidegger weist darauf hin, dass der Ansatz Kants viel zu eng ist, die Vielfalt der Formen menschlichen Daseins erfassen zu können und dass deswegen ein umfassenderer Ansatz notwendig ist. Zum Beispiel ist die „transzendente Analyse“ Kants vollkommen ungeeignet dafür, das mythische Denken des Menschen, dessen Vorhandensein man schlecht leugnen kann, philosophisch aufzuarbeiten. Heidegger schreibt dazu Folgendes:

„Neuerdings hat E. Cassirer das mythische Dasein zum Thema einer philosophischen Interpretation gemacht...Von der philosophischen Problematik her gesehen bleibt die Frage, ob die Fundamente der Interpretation hinreichend durchsichtig sind, ob insbesondere die Architektonik von Kants Kritik d.r.V. und deren systematischer Gehalt überhaupt den möglichen Aufriß für eine solche Aufgabe bieten können, oder ob es hier nicht eines neuen und ursprünglicheren Ansatzes bedarf.“

(Heidegger, Sein und Sein, Niemeyer, 1986, Seite 51)

Dieser „neue, ursprünglichere Ansatz“, das ist eben die „existentiale Analyse des Daseins“, von der Heidegger spricht. Mit diesem Ansatz Heideggers philosophierend kann auch bei Sartre von einer „existentiellen Analyse“ der menschlichen Realität gesprochen werden, deren Kennzeichen es ist, von der *konkreten menschlichen Realität auszugehen und auch dorthin wieder zurückzukehren*. Abstrakte Analysen sind dabei nur erlaubt, solange ihr Realitätsbezug *von vorneherein* gewahrt bleibt. Der apriorische Grundbegriff dieser „existentiellen Analyse“ ist das „In-der-Welt-sein“, dessen Kennzeichen vor allem Ursprünglichkeit und Ganzheit sind. Heidegger schreibt:

„Dieses „Apriori“ der Daseinsauslegung ist keine zusammengestückte Bestimmtheit, sondern eine ursprünglich und ständig ganze Struktur...Bei einem ständigen Im-Blick-Behalten des je vorgängigen Ganzen dieser Struktur sind diese Momente phänomenal abzuheben.“

(Heidegger, Sein und Zeit, Seite 41)

Sartre drückt sich ähnlich aus:

„ Die Beziehungen der Seinsregionen ist ein ursprüngliches Hervorbrechen, das der Struktur dieser Seinsweisen [*êtres*] selbst zugehört...Man braucht nur die Augen aufzumachen und in aller Naivität jene Totalität zu befragen, die der Mensch-in-der-Welt ist.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 50)

Man sollte sich klar machen, warum Heidegger und Sartre diesen Ansatz wählen und welchen Zweck sie damit verfolgen. Sie wollen damit die Sackgasse vermeiden, in welche sich die moderne Philosophie des Subjekts infolge eines zu abstrakten Ansatzes selbst manövriert hat. Descartes kommt durch seine Abstraktions-Analysen zu dem Ergebnis, dass Denken und Körper getrennten Substanzen seien und er bedarf der Hilfe Gottes, um diese Substanzen wieder zusammenzuführen. Kant gelangt zu den Grundbegriffen der *reinen Vernunft*, zum Beispiel zum „Bewusstsein überhaupt“, und fühlt sich anschließend gezwungen, die Realität der Außenwelt zu „beweisen“. Sartre gelangt auf Grund seiner anfänglichen Analysen zu den ontologischen Wesenheiten „An-sich-sein“ und „Für-sich-sein“, weiß aber nicht, wie er diese de facto zusammengehörigen Seinsregionen de jure zusammenbringen soll. In allen diesen Fällen ist die Ursache der Aporie ein zu abstrakter

Ansatz. Die Medizin gegen diese Krankheit ist ein Anfang der Philosophie, der die Seinsregionen als ein ursprüngliches und ganzheitliches Hervorbrechen deutet, wobei diese Ursprünglichkeit und Ganzheitlichkeit von *vorneherein* zur Struktur dieser Seinsregionen gehört. Sartre schreibt dazu:

„Unsere Untersuchungen haben uns mitten in das Sein geführt. Aber sie sind zugleich in eine Sackgasse geraten, denn wir haben zwischen den beiden von uns entdeckten Seinsregionen keine Verbindung herstellen können. Wir hatten sicher eine für unsere Nachforschung schlechte Perspektive gewählt. Descartes hat vor einem ähnlichen Problem gestanden, als er sich mit den Beziehungen der Seele zum Körper beschäftigen mußte... Aber man kann festhalten, daß man die beiden Glieder eines Verhältnisses nicht erst trennen kann, um dann zu versuchen, sie wieder zusammenzubringen: das Verhältnis ist Synthese. Deshalb können sich die *Ergebnisse* der Analyse nicht mit den *Momenten* der Synthese decken.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 49)

Der entscheidende Punkt im Sinne Heideggers und Sartres ist demnach, dass man von Anfang an darauf achten muss, die Ergebnisse der Analysen nicht isoliert, sondern im Zusammenhang zu denken. Denn andernfalls besteht die Gefahr, dass die Ergebnisse der Analyse und die Momente der Synthese nicht zusammenpassen. Zum Beispiel ist bei Heidegger mit seinem Begriff des „In-der-Welt-seins“ von Anfang klar, dass Mensch und Welt nur als Gemeinschaft existieren. Es gibt keine Welt ohne Menschen und es gibt keine Menschen ohne Welt. Also hat man darauf zu achten, die Begriffe „Mensch“ und „Welt“ so zu gestalten, dass diese Zusammengehörigkeit niemals verloren geht.

Wenn Kant aber den Begriff der „reinen Vernunft“ entfaltet und mit Hilfe seiner „transzendentalen Analyse“ zu einem Subjekt gelangt, das wie eine selbstständige Wesenheit existiert, für welches man die Realität der Außenwelt „beweisen“ muss, dann ist im Verlauf der Analyse etwas schiefgegangen. Denn die Realität der Außenwelt gehört zum Begriff des „In-der-Welt-seins“ und ist damit von Anfang an *selbstverständlicher* Bestandteil der Philosophie. Diese *selbstverständliche* Realität der Außenwelt ist derart evident, dass jeder diesbezüglich „Beweis“ im Vergleich dazu lächerlich wirken muss. Oder kann man sich einen Menschen vorstellen, der *vor* dem Studium von Kants Beweis an der Realität der Außenwelt zweifelte, aber *nach* diesem Studium von dieser Realität überzeugt ist? Die Schwierigkeit, einen solchen Menschen allen Ernstes zu imaginieren, zeigt deutlich die Irrealität und Irrelevanz eines solchen „Beweises“ von der Realität der Außenwelt. Es kommt eben darauf an, die philosophischen Begriffe so zu gestalten, dass dieses ursprüngliche und ganzheitliche Hervorbrechen der Seinsregionen *immer* im Blick bleibt und Abstraktionen, so notwendig sie auch sein mögen, sich am Ende *immer vor* dieser Ursprünglichkeit und Ganzheitlichkeit beweisen müssen.

Kant ist vorzuwerfen, dass er zwar von der konkreten Realität ausgeht, aber diese konkrete Realität im Verlauf seiner Überlegungen, insbesondere bei der Ausführung seiner „transzendentalen Analysen“, aus dem Blick verliert. Am Ende hat er nur noch monströse Abstraktionen in den Händen, von denen man nicht wirklich sagen kann, wie sie mit der menschlichen Realität zusammenhängen. Es ist ja bezeichnend, dass Kant mit seiner Vorstellung von dem „Primat der praktischen Vernunft“ im Grunde die gesamte Kritik der reinen Vernunft relativiert und marginalisiert.

Die „transzendente Analyse“ im Sinne Kants führt zu einer Schein-Selbstständigkeit des Subjekts

Die Methode der „transzendentalen Analyse“ bei Kant führt notwendigerweise zu einer Isolierung des Subjekts. Denn es geht ihm darum, die Strukturen der *reinen* Vernunft aufzuklären, das heißt die Strukturen einer Vernunft, die frei von allen empirischen Beimischungen ist. In der Sprache Heideggers ausgedrückt: in der *reinen* Vernunft ist von dem „In-der-Welt-sein“ nichts zu bemerken. Das Ziel der „transzendentalen Analyse“ ist also die Entdeckung der Strukturen des *reinen* Erkenntnis-Subjektes. Anschließend versucht Kant, über verschiedene „Relais-Stationen“ dieses *reine* Erkenntnis-Subjekt an die empirische Realität anzuschließen. Das führt dann zu der bekannten Absurdität eines Beweises für die Realität der Außenwelt.

Auch bei diesem Beweis der Realität der Außenwelt geht Kant von der Existenz eines isolierten Subjektes aus. Die Realität dieses isolierten aber *empirisch bestimmten* Subjekts ist die Voraussetzung des Beweises. Die Behauptung des Beweises ist die Realität der Außenwelt. Also geht Kant davon aus, dass man ein Subjekt annehmen kann, das zunächst ohne Bezug zur realen Außenwelt gedacht werden muss. Denn andernfalls bräuchte man die Realität der Außenwelt nicht zu beweisen.

Die gesamte Architektur der Kritik der reinen Vernunft beruht darauf, dass Entitäten isoliert von einander gedacht werden, obwohl sie als isolierte Wesenheiten gar nicht existieren können. Die „transzendente Methode“ ist die Krönung dieser Abstraktions-Philosophie. Der ganze Prozeß führt am Ende zu bloßen Phantasie-Gebilden: „das Bewußtsein überhaupt“, „die transzendente Einheit der Apperzeption“, „die reine Vernunft“, „das reine Subjekt“, „das empirisch bestimmte Subjekt“ und so weiter. Die Existenz-Philosophie Heideggers verfolgt unter anderem das Ziel, diese Abstraktionen loszuwerden. Der folgende Text kann als Manifest der Existenz-Philosophie hinsichtlich dieser Problematik betrachtet werden:

„ *Glauben* an die Realität der „Außenwelt“, ob mit Recht oder Unrecht, *beweisen* dieser Realität, ob genügend oder ungenügend, sie *voraussetzen*, ob ausdrücklich oder nicht, dergleichen Versuche setzen, ihres eigenen Bodens nicht in voller Durchsichtigkeit mächtig, ein zunächst *weltloses* bzw. seiner Welt nicht sicheres Subjekt voraus, das sich im Grund erst seiner Welt versichern muß. Das In-der-Welt-sein wird dabei von Anfang an auf ein Auffassen, Vermeinen, Gewißsein und Glauben gestellt, eine Verhaltung, die selbst immer schon ein fundierter Modus des In-der-Welt-seins ist.“

(Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1986, Seite 206)

Heidegger ist also der Auffassung, dass Philosophen wie Kant die Verhältnisse auf den Kopf stellen. „Auffassen“, „Vermeinen“, „Gewißsein“ und „Glauben“ sind *Verhaltungen* des existierenden Menschen und als solche sind sie im „In-der-Welt-sein“ fundiert. Man kann also nicht *wirklich* an das „In-der-Welt-sein“ glauben oder dieses „In-der-Welt-sein“ beweisen, weil „Glauben“ und „Beweisen“ selbst nur Verhaltungen des „In-der-Welt-seins“ sind. Eine Verhaltung kann nicht ihr eigenes Fundament begründen. Von daher rührt auch das Gefühl für die Lächerlichkeit eines „Beweises der Realität der Außenwelt“. Der Beweisende fühlt, dass er und sein „In-der-Welt-sein“ dasselbe sind und dass er versucht ein Etwas zu beweisen, ohne dessen Grundlage er gar nicht existieren könnte. Ebenso lächerlich

wäre die Aussage, man *glaube* an die Realität der Außenwelt. Denn auch der Glaube ist nur ein Verhalten des „In-der-Welt-seins“.

Voraussetzung dieser abwegigen Konstruktionen ist die Annahme eines weltlosen Subjektes, eines reinen Geistes, das oder der von seinem quasi-göttlichen Standpunkt aus den existierenden Menschen mitsamt dessen Welt zu begutachten hat. Dieses weltlose Subjekt als Grundlage der Philosophie ist das Ende einer zielführenden Betrachtungsweise. Es kann nur haltlose Phantasien hervorbringen.

Da es kein weltloses Subjekt gibt, ist auch der Begriff der „reinen Erkenntnis“ haltlos. Denn die „reine Erkenntnis“ ist ohne Seinsgrundlage. Der Existentialismus verlangt dagegen für *jedes* Wissen eine ontologische Basis. Deswegen fundiert bei Heidegger das „In-der-Welt-sein“ die Wissenschaft und nicht die Wissenschaft das „In-der-Welt-sein“. Und aus diesem Grund benutzt Sartre den Begriff der „engagierten Erkenntnis“ und drückt damit aus, dass der Träger dieser „engagierten Erkenntnis“ nicht ein weltloses Subjekt ist, sondern der existierende Mensch.

Diese Überlegungen Heideggers und Sartres belegen auch die Haltlosigkeit einer „reinen Erkenntniskritik“. In dieser „reinen Erkenntniskritik“, auch „transzendente Analyse“ genannt, isoliert sich das „Subjekt“ von allem „In-der-Welt-sein“ und behauptet, als menschliches Subjekt einen nicht-menschlichen Standpunkt einnehmen zu können. Die Existenz-Philosophie geht jedoch davon aus, dass *jeder* Standpunkt des Menschen, ein *menschlicher* Standpunkt ist. Auch die Wissenschaft ist eine Haltung des „In-der-Welt-seins“ und kann nicht für sich Göttlichkeit oder Gottähnlichkeit beanspruchen.

Ebenso wie im Verlauf der Säkularisierung die exklusive Beziehung des Priesters zu Gott fragwürdig geworden ist, so wird im Rahmen der Existenzphilosophie die exklusive Beziehung des Wissenschaftlers zum Sein verneint. „Exklusiv“ meint hier eine *prinzipielle und ontologisch begründete Priorität des Priestertums zum Laientum hinsichtlich der Beziehung zu Gott*. Für die Existenzphilosophie sind Priester und Wissenschaftler ebenso wie alle anderen Menschen im „In-der-Welt-sein“ fundiert. Ihr Expertentum beruht nicht auf ihrer Exklusivität, sondern auf einem *innerweltlichen Fach- und Erfahrungswissen*. Religion und Wissenschaft sind bloße Verhaltensweisen dieses „In-der-Welt-seins“ und können nicht für sakrosankt erklärt werden. Demnach kann weder der Priester noch der Wissenschaftler das „In-der-Welt-sein“ erklären, sondern Priester und Wissenschaftler sind selbst Beispiele dieses „In-der-Welt-seins“. Das „In-der-Welt-sein“ ist unhinterfragbar, weil es *immer* das Fundament *jeder* Frage ist.

Sartre präferiert die „existentiale Analyse“ Heideggers gegenüber der „transzendentalen Analyse“ Kants

Aus den obigen Überlegungen und Zitaten geht hervor, dass Sartre bei der Gegenüberstellung der „transzendentalen Analyse“ Kants und der „existentiale Analyse“ Heideggers eindeutig auf der Seite Heideggers steht. Allerdings ist - wie bereits gesagt wurde - diese Bemerkung zu relativieren. Heidegger versucht, gänzlich auf den Begriff des Bewusstseins zu verzichten, während Sartre bemüht ist, den Begriff des Bewusstseins in den Begriff des „In-der-Welt-seins“ zu integrieren. Die relative Kompliziertheit von Sartres

Philosophie resultiert sicherlich zum Teil aus diesem Versuch, heterogene und widerstreitende Elemente in ein Gesamtkonzept zu bringen.

Die große Frage lautet zunächst, worin genau sich die „transzendente Analyse“ Kants von der „existentiellen Analyse“ Heideggers unterscheidet. *Eine* Antwort auf diese Frage wurde schon gegeben: Die existentielle Analyse bewegt sich stets im Rahmen der konkreten menschlichen Realität. Sie beginnt bei dieser und führt zu ihr zurück. Im Rahmen dieser Analyse ist verboten, das isoliert zu denken, was nicht isoliert existieren kann. Abstraktionen sind nur erlaubt, wenn ihr Realitätsbezug belegt werden kann. Insbesondere bedeutet dieser Ansatz, dass auf die Epoché verzichtet werden muss.

Der berühmte „Standpunkt der Erkenntnis“ unter Vernachlässigung der Seinsfrage ist bei der „existentiellen Analyse“ demnach ausgeschlossen. Denn für Heidegger und Sartre macht es keinen Sinn, die Seinsfrage einzuklammern, wenn der Fragende, also der Mensch, ein „Sein ist, dem es in seinem Sein um sein Sein geht“. Kurz gesagt: Der Mensch ist von Anfang an und bis zum Ende seiner Existenz ein „ontisch-ontologisches“ Wesen und es wäre vollkommen verfehlt, auch nur zeitweise davon zu abstrahieren.

Es gibt hier eine Umkehrung des Verhältnisses von Erkenntnistheorie und Ontologie. Kant glaubt, alles von Grund auf erkenntnistheoretisch hinterfragen zu sollen, sogar sein eigenes „In-der-Welt-sein“. Heidegger und Sartre gehen dagegen davon aus, dass man das „In-der-Welt-sein“ nicht hinterfragen sollte, sondern dass das Fragen selbst eine Verhaltung dieses „In-der-Welt-seins“ ist, also in diesem fundiert ist. Man sollte zwar sein eigenes Fundament *befragen*, man sollte es aber nicht *hinterfragen*.

Der Unterschied von *Befragen* und *Hinterfragen* liegt in der Anerkennung der Abhängigkeit vom eigenen Standpunkt. Beim Befragen des eigenen Standpunktes wird das Befragte als eigenes Fundament anerkannt, beim Hinterfragen wird das Hinterfragte als eigenes Fundament vernichtet. Die Konsequenz des Hinterfragens ist eine Spaltung des Fragenden in einen tatsächlich existierenden Fragenden und einen imaginär-phantasierenden Fragenden. Dabei tut der imaginär-phantasierende Fragende so, als könne er den existierenden Fragenden zumindest zeitweise vergessen. Er verwandelt sich, während er an seinem Schreibtisch sitzt, in ein weltloses Subjekt, in einen Erkenntnis-Gott.

Im Sinne Heideggers und Sartres steht also nicht das „In-der-Welt-sein“ in Frage, wie das bei der „transzendentalen Analyse“ Kants der Fall ist, sondern der phantastisch-existierende Fragesteller, das „reine Subjekt“, oder die imaginierende Fragestellung, die „reine Erkenntniskritik“. Heidegger schreibt dazu:

„ Das >>Realitätsproblem<< im Sinne der Frage, ob eine Außenwelt vorhanden und ob sie beweisbar sei, erweist sich als ein unmögliches, nicht weil es in der Konsequenz zu unaustragbaren Aporien führt, sondern weil das Seiende selbst, das in diesem Problem im Thema steht, eine solche Fragestellung gleichsam ablehnt. Zu beweisen ist nicht, daß und wie eine >>Außenwelt<< vorhanden ist, sondern aufzuweisen ist, warum das Dasein als „In-der-Welt-sein“ die Tendenz hat, die >>Außenwelt<< zunächst >>erkenntnistheoretisch<< in Nichtigkeit zu begraben, um sie dann erst durch Beweise auferstehen zu lassen.“

(Heidegger, *Sein und Zeit*, Seite 206)

Ich glaube, Sartre würde hier die Akzente etwas anders setzen als Heidegger. Er würde sagen, man sollte eine „transzendente Analyse“ im Sinne Kants unterlassen, weil erstens

das Seiende selbst, das hier zum Thema gemacht wird, eine solche Fragestellung ablehnen sollte und weil zweitens die Konsequenz dieser Art von Analyse unüberwindbare Aporien sind. So gerät Kant zugegebenermaßen in die Aporie, theoretische und praktische Vernunft nicht vereinigen zu können. Er „überwindet“ diese Trennung mittels seines „Primates der praktischen Vernunft“. Diese „Lösung“ ist erstaunlich und unbefriedigend und sie ist ein Grund für Fichtes Versuch, Kants Philosophie zu „vollenden“. Heidegger und Sartre sind dagegen der Ansicht, dass es hier nichts zu vollenden gibt. Vielmehr ist ein Neuansatz erforderlich.

Dieser Neuansatz ist so umfassend anzusetzen, dass *jede* Art der menschlichen Existenz dort analysiert werden kann. Die Begriffe sollten so erschöpfend sein, dass sowohl der nordamerikanische Indianer mit seinem natur-religiösen Weltbild als auch der Pariser Ingenieur zur Zeit der französischen Revolution betroffen ist. Kurz gesagt: Die existenziale Analyse muss Platz bieten sowohl für ein mythisches als auch für ein wissenschaftliches Weltbild. Magisches und kausales Denken, leidenschaftliche als auch rationale Existenzweisen müssen gleichermaßen erfassbar sein.

Die Grundbegriffe der Philosophie Heideggers weisen die genannten Merkmale auf. Betrachten wir einige von diesen Grundbegriffen: „Seinsverstehen, Sorge, Zeitlichkeit“. Sowohl der Indianer als auch der Ingenieur verfügen über ein bestimmtes Seinsverstehen. Beide kennen das Phänomen der Sorge und jeder von ihnen existiert in der Form der Zeitlichkeit, das heißt der ekstatischen Einheit der drei Zeitdimensionen. Bei allen drei Begriffen gibt es keine Abstraktionen. Die Seinsfrage wird nicht *ausgeklammert*, sondern der Standpunkt der Erkenntnis ist mit dem Standpunkt des Seins unauflösbar *verklammert*.

Das Wort „Seinsverstehen“ umfasst sowohl die Befindlichkeit, die Emotionen, das magische Denken, das mythische Denken, das wissenschaftliche Struktur-Denken, das naturwissenschaftliche Kausal-Denken, Leidenschaftlichkeit, Gleichgültigkeit, Liebe, Hass und so weiter und so weiter. Selbst der „imaginär-phantastische Denker“, der „Transzendenz-Virtuose“ und „Jenseits-Experte“ sind als Möglichkeiten des „Seinsverstehens“ erfassbar, wenn auch als besondere Problemfälle. Und sogar für den „Transzendental-Philosophen“, dessen Anliegen darin besteht, das „Seinsverstehen“ sein zu lassen, wird man im Rahmen der „existenzialen Analyse“ ein Plätzchen finden.

Die „Kritik der reinen Vernunft“ bietet eine spezielle Antwort auf eine abstrakte Frage

Die Kritik der reinen Vernunft Kants ist offensichtlich von anderer Art. Kant versucht dort, ontologische Fragestellungen zu vermeiden und stellt sich auf den Standpunkt der Erkenntnis. Darüber hinaus geht es in der Kritik der reinen Vernunft um *Erkenntniskritik*, genauer um die Vermeidung eines *Missbrauchs* der Vernunft. Es handelt sich also um ein Buch zur Erkenntnistheorie und zur Wissenschaftstheorie. Nicht die menschliche Existenz an sich wird hier beleuchtet, sondern ein *besondere* Art der Existenz: der Wissenschaftler und der Wissenschafts-Philosoph. „Wie ist Philosophie als Wissenschaft möglich?“ lautet hier die Frage. Oder noch spezieller: „Wie sind synthetische Urteile apriori möglich?“

Dabei geht Kant von eigentümlichen kulturellen und historischen Voraussetzungen aus. Er ist ein *Philosoph der Aufklärung* und *Teil eines Säkularisierungs-Prozesses*, in dem es vor allem um die *Emanzipation der Vernunft* gegenüber anderen Autoritäten geht. Vor allem bezieht

sich sein Denken auf bestimmte *historisch bedingte Fragestellungen*, zum Beispiel auf das Humesche Problem.

Man muss schon tief in die Problematik der „Euklidischen Geometrie“ eingedrungen sein, um die Frage, „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ überhaupt verstehen zu können. Und selbst wenn man diese Frage verstehen kann, hat man vielleicht Probleme damit, der Behauptung Kants, *dass* es in der „Euklidischen Geometrie“ synthetische Urteile a priori gibt, folgen zu können. Immerhin gibt es berühmte Wissenschaftler und Philosophen, die dieser Behauptung widersprechen, zum Beispiel Carl Friedrich Gauß und Bertrand Russell. So behauptet Gauß in einem Brief an Bessel, daß wir in aller Bescheidenheit zugeben müssen, dass zwar die Zahlen Produkte unserer Imagination seien, dass aber der „Raum“ eine Realität außerhalb unserer Imagination habe und dass wir deswegen dem Raum nicht a priori irgendwelche Gesetze vorschreiben können. (Eberhard Zeidler, Quantum Field Theory III, Springer, Berlin Heidelberg, 2011, Seite 1)

Mit anderen Worten: Gauß widerspricht der gesamten „transzendentalen Ästhetik“ Kants. Damit wird auch die „transzendente Analyse“ im Sinne Kants fragwürdig. Gauß ist offensichtlich der Ansicht, dass das Verhältnis von Apriorität und Aposteriorität viel komplizierter ist als Kant sich das vorstellen konnte. Zwar sind die Geometrien gedankliche Systeme, deren Deduktionen a priori, also unabhängig von der Erfahrung, erfolgen. Aber *ob* eine Geometrie der Erfahrung entspricht oder nicht, das kann nicht a priori entschieden werden, sondern nur empirisch. Die Erfahrung des Landvermessers, des Seefahrers und des Astronomen muss darüber entscheiden, ob die Winkelsumme im Dreieck 180° ist oder nicht, ob also die Geometrie euklidisch oder nicht-euklidisch ist. Hier zeigt sich an einem wissenschaftstheoretischen Beispiel, dass die Dichotomien „Apriori versus Aposteriori“, „transzendental versus empirisch“ vielleicht doch nicht so sauber durchführbar sind, wie Kant sich das vorgestellt hat.

Darüber hinaus zeigt dieses wissenschaftstheoretische Beispiel die Überlegenheit des Begriffs des „In-der-Welt-seins“ gegenüber der „Transzendental-Philosophie“. Denn während die „Transzendental-Philosophie“ saubere Trennungen der Regionen durchführt, geht das „In-der-Welt-sein“ von der Ursprünglichkeit und Ganzheitlichkeit der Seinsregionen aus. Ein konkretes Denken hat diese Ursprünglichkeit und Ganzheitlichkeit von vornherein zu berücksichtigen und unangemessene Abstraktionen und Trennungen zu vermeiden. Für Heidegger und Sartre ist klar, dass eine Existenz-Philosophie nicht in einer These fundiert sein kann, die nur eine spezielle Antwort auf eine abstrakte Frage ist.

In diesem Sinne gleicht Kant einem Anatomen, der den Kopf fein säuberlich vom Körper trennt, die Einzelteile katalogisiert und auf dem Seziertisch präsentiert. Man ist zufrieden, weil sich die Einzelteile schön säuberlich denken und unterscheiden lassen. Nur wenn es darum geht, die Einzelteile zu einem ursprünglichen und ganzheitlichen Körper zusammzusetzen, dann wundert man sich, dass es nicht recht gelingen will. Man beginnt zu ahnen, dass es zwar schwieriger ist, die Ursprünglichkeit und Ganzheitlichkeit des Körpers zu denken, dass die entsprechenden Mühen aber belohnt werden, weil das eigene Denken einen stärkeren Realitätsbezug erhält.

Kurz: Kant geht nicht nur von einer speziellen Fragestellung aus, sondern er hat auch eine ganz besondere und eigentümliche Antwort auf diese Frage. Diese Antwort ist sein „transzendentaler Idealismus“. Denker, die in der Tradition Kants philosophieren, schleppen notwendigerweise die Problem-Last des transzendentalen Idealismus mit sich herum. Zu

diesen Denkern gehört auch Fichte. Es ist daher keine Kleinigkeit, Sartre zu unterstellen, ebenfalls im Rahmen dieser Tradition zu philosophieren. Deswegen soll hier betont werden, dass Sartre einer ganz anderen Tradition angehört, der Tradition der Existenz-Philosophie.

Heideggers Existenzphilosophie befindet sich auf einer ganz anderen Ebene als der „transzendente Idealismus“ Kants, weil sie viel allgemeiner und umfassender ist. Sie vermeidet spezielle Fragestellungen, sondern versucht, die menschliche Realität insgesamt in den Blick zu nehmen und die Ursprünglichkeit und Ganzheitlichkeit dieser menschlichen Realität auch *im Blick zu behalten*. Mit Heideggers „In-der-Welt-sein“ wird Platz geschaffen sowohl für den nordamerikanischen Indianer als auch für den Ingenieur aus der Zeit der französischen Revolution. Gauß mit seiner Auffassung von der Geometrie des Raumes soll sich dort ebenfalls wiederfinden können wie der „transzendente Idealist“ des 21. Jahrhunderts, der partout an der kantischen Philosophie festhalten möchte. Selbstverständlich bedeutet dieses „Sich-wiederfinden-können“ nicht eine inhaltliche Übereinstimmung, sondern die Anerkennung dieser Existenzformen als eine bestimmte Möglichkeit des „In-der-Welt-seins“. Denn ein Grundbegriff von Heideggers Existenz-Philosophie ist das „Seinsverstehen“ und unter diesen Begriff können sowohl der „transzendente Idealist“ als auch ein Carl Friedrich Gauß eingeordnet werden.

„Das Sein und das Nichts“ ist mehr als eine Theorie des Selbstbewusstseins

In den obigen Abschnitten wurde dargelegt, dass Sartre der „existentialen Analyse“ Heideggers viel näher steht als der „transzendentalen Analyse“ Kants. Der entscheidende Unterschied dabei ist die Konkretheit der „existentialen Analyse“ und die Abstraktheit der „transzendentalen Analyse“. Die „transzendente Analyse“ arbeitet mit Begriffen wie „reine Erkenntnis“, „reine Vernunft“ und ihr Ziel ist ein Weltverständnis, das in der Vorstellung eines ursprünglich isolierten Subjekts fundiert ist. Man denke nur an den „Beweis“ für die Realität der Außenwelt, welchen Kant im Rahmen seiner Transzendental-Philosophie präsentiert, wobei er die Realität der Außenwelt als eine Bedingung der Möglichkeit des empirisch bestimmten Selbstbewusstseins erweist. Die Existenz des Selbstbewusstseins wird bei Kant also vorausgesetzt und die Realität der Außenwelt wird bewiesen.

Es gibt also eine grundlegende Differenz zwischen der existentialen und der transzendentalen Analyse. In der existentialen Analyse geht man von einem einheitlichen Gebilde „Mensch-Welt“ aus und bemüht sich, die Ursprünglichkeit und Ganzheitlichkeit dieses Gebildes nicht aus den Augen zu verlieren. In der „transzendentalen Analyse“ gelangt man zum Begriff des „reinen Subjekts“ und versucht, die Ursprünglichkeit und Ganzheitlichkeit von „Mensch-Welt“ *nachträglich* zu rekonstruieren. Sartre behauptet, dass genau diese nachträgliche Rekonstruktion bei Kant mißlungen ist. Es ist nicht möglich, aus den Strukturen des Subjekts heraus das „In-der-Welt-sein“ zu rekonstruieren. Die Theorie des „In-der-Welt-seins“ kann im Sinne Heideggers und Sartres demnach *keine* bloße Theorie des Selbstbewusstseins sein.

Das Problem bei Wildenburg ist nun, dass sie im Gegensatz zu den obigen Darlegungen aus Sartres „Das Sein und das Nichts“ tatsächlich eine Theorie des Selbstbewusstseins machen will und Sartre damit eine Position unterschiebt, die seiner wirklichen Auffassung widerspricht. Sie schreibt zum Beispiel:

„Die Konstitution des Selbstbewußtseins in Sartres Theorie konnte in ihren wesentlichen Grundelementen und Argumentationen als transzendente Genese des Selbstbewußtsein aufgewiesen und verständlich gemacht werden. An-sich, Nichtung und Für-sich stellen die drei unauflösbar zusammengehörigen Grundprinzipien - und damit die Grundlage - des

Selbstbewußtseins dar, das Fundament, auf dem die weiteren Analysen Sartres aufgebaut sind. Alle sich nun anschließende Ausführungen in *Das Sein und das Nichts* sind Ausarbeitungen oder Weiterentwicklungen dieser fundamentalen Struktur.“

(Wildenburg, *Ist der Existentialismus ein Idealismus?*, Seite 123)

Problematisch an dieser Aussage ist vor allem, dass sie etwas suggeriert, ohne es klar auszusprechen, nämlich die Behauptung, es handele sich bei „Das Sein und das Nichts“ um eine Theorie des Selbstbewusstseins. In der Darstellung Wildenburgs entwickelt Sartre dort sein Konzept des Selbstbewusstseins und macht dieses Konzept zur Grundlage des gesamten Werkes. Demnach wäre das Selbstbewusstsein also Grundlage und Hauptgegenstand der Analysen in „Das Sein und das Nichts“. Alle anderen Überlegungen wären dann nur „Ausarbeitungen oder Weiterentwicklungen“ dieses Konzeptes. Von dieser Überzeugung ausgehend und in Kombination mit der Vorstellung von Sartre als einem Transzendental-Philosophen im Sinne Fichtes ist der Weg nicht weit bis zu der Behauptung, der Existentialismus Sartres sei ein Idealismus.

Das Gegenargument lautet, dass die von Wildenburg gemachten Voraussetzungen nicht zutreffen. Erstens unterschlägt sie die Problematik des Wortes „transzendental“ im Kontext der Philosophie Fichtes und Sartres. Denn - wie bereits gesagt - kann dieses Wort bei Fichte und Sartre nur in einem problematischen Sinn benutzt werden. Zweitens ist es schlicht falsch, dass Sartres „Das Sein und das Nichts“ eine Theorie des Selbstbewusstseins wäre. Es ist vielmehr eine Theorie der „menschlichen Realität“, wovon das Selbstbewusstsein nur ein Teilaspekt ist, und zwar ein Teilaspekt, der *nicht* als Fundament des ursprünglichen und ganzheitlichen „In-der-Welt-seins“ gelten kann.

Das Selbstbewusstsein ist für Sartre nur eine Abstraktion

Zunächst einmal sprechen Sartres eigene Aussagen gegen Wildenburgs Konstruktionen. Denn für Sartre ist das Bewusstsein - und damit auch das Selbstbewusstsein - nur eine Abstraktion und kann allein aus diesem Grunde nicht die alleinige Grundlage der menschlichen Realität bilden. Hier ist der entsprechende Text Sartres:

„Das Konkrete dagegen ist eine Totalität, die durch sich allein existieren kann...Unter diesem Gesichtspunkt ist das Bewusstsein etwas Abstraktes, denn es enthält in sich selbst einen ontologischen Ursprung in Richtung auf das An-sich, und andererseits ist das Phänomen auch etwas Abstraktes, da es dem Bewusstsein „erscheinen“ muss. Das Konkrete kann nur die synthetische Totalität sein, von der das Bewusstsein wie auch das Phänomen lediglich Momente bilden. Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung des Menschen mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger „In-der-Welt-sein“ nennt.“

(Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Rowohlt, 2009, Seite 50)

Wildenburg marginalisiert das „Sein für Andere“

Man sieht auch schnell, welche Momente in Wildenburgs Konstruktion fehlen. Es ist vor allem das „Sein für Andere“. Den Begriff „Das Sein für Andere“ sucht man in Wildenburgs Abhandlung vergebens, jedenfalls ist es mir nicht gelungen, eine entsprechende Stelle aufzuspüren. Wenn man nun bedenkt, dass das „Für-Andere“ ab Seite 405 bis zum Ende des Buches, also über die Hälfte des Buches hinweg, neben dem „Für-sich“ zum gleichberechtigten Bestandteil von „Das Sein und das Nichts“ gemacht wird, dann ahnt man, worin der Grundfehler in Wildenburgs Abhandlung liegt: ihre Überlegungen sind zu einseitig; sie werden der Komplexität von Sartres Überlegungen nicht gerecht.

Diese Komplexität im Werk Sartres liegt vor allem in der prekären Beziehung zwischen dem Für-sich und dem Für-Andere begründet und der Fehler Wildenburgs besteht darin, aus diesem prekären Gebilde ein Fundierungs- und Weiterbildungsverhältnis gemacht zu haben. Für Wildenburg ist - wie das folgende Zitat beweist - das Für-sich das Fundament und alles andere sind „Ausbuchstabierungen“ oder „sekundäre Bestimmung“ dieser Basis. Sie schreibt diesbezüglich:

„Aus diesem Grund kann man das erste Kapitel des Zweiten Teils, *Die unmittelbaren Strukturen des Für-sich*, als das Herzstück der Sartreschen Theorie des Selbstbewußtseins bezeichnen. Die dort entfaltete Grundstruktur des Selbstbewußtseins bildet die Basis, auf der alle anderen Analysen aufruhren. Letztere können als weitere Ausbuchstabierung oder sekundäre Bestimmung dieser Basis ausgelegt werden.“

(Wildenburg, Ist der Existentialismus ein Idealismus, Seite 39)

Es ist nun ganz einfach nachzuweisen, dass Sartre *nicht* dieser Ansicht ist. Für ihn sind das Für-sich und das Für-Andere gleichrangige Seinsarten der menschlichen Realität, wobei keine dieser Arten auf die andere reduzierbar, aus dieser ableitbar oder durch diese fundierbar wäre. Allerdings sind beide Seinsarten in dem Sinne unselbständig, dass nur die Kombination „Für-sich-Für-Andere“ die menschliche Realität darstellen kann. Die diesbezüglichen Äußerungen Sartres sind eindeutig:

„Die Natur *meines* Körpers weist mich also auf die Existenz Anderer hin und auf mein Für-Andere-sein. Mit ihm entdecke ich für die menschliche-Realität einen anderen Existenzmodus, der ebenso fundamental wie das Für-sich-sein ist und den ich das Für-Andere-sein nenne...Denn die menschliche-Realität muß in ihrem Sein in einem und demselben Auftauchen Für-sich-für-Andere sein.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 400)

Demnach gibt es *zwei fundamentale Arten der Existenz*, das Für-sich und das Für-Andere und die menschliche Realität muss als ein „Für-sich-für-Andere“ betrachtet werden. Da das Für-Andere *fundamental* ist, ist es keineswegs eine bloße „Ausbuchstabierung“ oder eine „Weiterbildung“ des Für-sich, wie Wildenburg behauptet. Es ist etwas Neues, eine neue faktische Notwendigkeit, wie Sartre sich ausdrückt, und zwar in demselben Sinne wie das Cogito eine faktische Notwendigkeit ist.

Man könnte also ebenso gut behaupten, der Dritte Teil von „Das Sein und das Nichts“ sei das „Herzstück“ der Sartreschen Theorie des „In-der-Welt-seins“ und hätte damit ebenso recht oder unrecht wie Wildenburg mit ihrer Behauptung, die „unmittelbaren Strukturen des Für-sich“ bildeten die Basis von Sartres Theorie. Richtig ist, dass beide Feststellungen zu einseitig sind, als dass sie anerkannt werden könnten. Sartres Philosophie in „Das Sein und das Nichts“ ist eine komplexe Theorie des „In-der-Welt-seins“ des Menschen, wobei das „Für-sich“ und das „Für-andere“ *Momente* der menschlichen Realität sind, ohne dass man von einem simplen Basis-Überbau-Verhältnis ausgehen könnte.

Man muss zwischen dem reinen Für-sich-sein und der menschlichen Realität unterscheiden

Dabei ist es durchaus richtig, dass das Für-sich -isoliert betrachtet - eine gewisse Selbständigkeit hat. Es ist hinsichtlich seiner abstrakten Strukturen unabhängig von anderen Strukturen analysierbar. Man könnte sich sogar eine solches Für-sich separiert von dem Für-Andere existierend vorstellen, aber dieses separierte Für-sich wäre eben kein *menschliches* Für-sich. Diese Unterscheidung Sartres zwischen dem abstrakten Für-sich und dem menschlichen Für-sich zeigt, dass Wildenburgs Annahme, bei Sartres Theorie handele es sich um eine Theorie des Selbstbewusstseins, falsch ist. Sartre schreibt:

„Eine Überlegung, die uns bei unserer Aufgabe helfen wird, und die sich aus den vorhergehenden Bemerkungen ergibt, ist, daß das Für-Andere-sein keine ontologische Struktur des Für-sich ist: wir können in der Tat nicht daran denken, das Für-Andere-sein wie die Konsequenz eines Prinzips vom Für-sich-sein abzuleiten oder umgekehrt das Für-sich-sein vom Für-Andere-sein...Es wäre vielleicht nicht unmöglich, uns ein von jedem Für-Andere total freies Für-sich zu denken, das existierte, ohne die Möglichkeit, ein Objekt zu sein, auch nur zu vermuten. Aber dieses Für-sich wäre eben nicht „Mensch“.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 505/506)

Die menschliche Realität ist ein „Für-sich-für-Andere“

Sartre erklärt hier eindeutig, dass das Für-Andere keine ontologische Struktur des Für-sich ist. Es lässt sich demnach nicht vom Für-sich-sein ableiten; es ist auch keine „Ausbuchstabierung“ und keine „sekundäre Weiterbildung“ des Für-sich; es ist vielmehr eine fundamentale und eigenständige Struktur des menschlichen Seins, das wiederum nur als ein Für-sich-für-Andere erfaßbar ist. Dabei muss diese Struktur „Für-sich-für-Andere“ gesondert betrachtet werden. Es stellt sich nämlich die Frage, ob das „Für-sich-für-Andere“ als eine dialektische Synthese des Für-sich und des Für-Andere anzusehen ist. Sartre verneint diese Frage, was erstens das Problem aufwirft, wie das Verhältnis zwischen dem Für-sich und dem Für-Andere aufzufassen ist und was zweitens weitreichende Konsequenzen für seine Gesamtphilosophie hat.

Unter anderem spricht auch diese *prekäre Struktur* des Für-sich-für-Andere gegen die Auffassung Wildenburgs, Fichtes und Sartres Denken ließen sich global parallelisieren. Denn bei Fichte ist die Einheit des Für-sich-für-Andere durch sein Grundprinzip, zum Beispiel durch das Prinzip des unendlichen reinen Willens, gesichert. Genau dieses Einheitsprinzip existiert bei Sartre nicht. Stattdessen spricht Sartre von einem „Skandal der Pluralität der Bewusstseine“. Wenn man den Unterschied zwischen Fichtes „Wissenschaftslehre“ und Sartres „Das Sein und das Nichts“ schlagwortartig beleuchten möchte, dann kann man sagen: Bei Fichte gibt es ein Einheitsprinzip, der „reine unendliche Wille“ genannt. Bei Sartre gibt es kein Einheitsprinzip, sondern nur einen „Skandal der Pluralität der Bewusstseine“.

Auch in diesem Kontext ist die Problematik des Wortes „transzendental“ zu erkennen. Da Sartres „Das Sein und das Nichts“ keine Theorie des Selbstbewusstseins ist, kann es sich auch nicht um eine „Transzendental-Philosophie“ handeln. Wenn man das Wort „transzendental“ dennoch benutzen möchte, dann nur in einem problematisierten Sinne, zum Beispiel als ein Teilaspekt einer umfassenderen „existentiellen Analyse“.

Wildenburgs Gesamt-Analyse beruht auf der Annahme, dass „Das Sein und das Nichts“ eine Theorie des Selbstbewusstseins sei. Diese Annahme ist meines Erachtens falsch, so dass im Grunde genommen Wildenburgs Gesamtanliegen damit schon hinfällig ist. Hier sollen dennoch weitere Argumente im Detail verfolgt werden, um auf diese Weise Sartres Philosophie durchsichtiger und verständlicher zu machen.

Es gibt Strukturen der menschlichen Realität, die sich nicht als Strukturen des Für-sich deuten lassen

Es gibt also bei Sartre Strukturen der menschlichen Realität, die sich nicht als „Ausbuchstabierungen“ der Strukturen des Für-sich deuten lassen. Zu diesen Strukturen gehören das Für-Andere, der Körper und der Tod.

Der Tod ist eine gute Möglichkeit, sich klar zu machen, warum ein vom Für-andere isoliertes Für-sich kein menschliches Für-sich wäre. Denn zur menschlichen Realität gehört wesentlich die Endlichkeit des Daseins, der Tod. Im reinen Für-sich-sein kann es jedoch keinen Tod geben, denn das Für-sich-sein ist *dauernde* Nichtung des An-sich, das heißt es ist ein unaufhörliches Auftauchen des neuen Für-sich ex nihilo in der Gegenwart, das gleichursprüngliche Erstarren des alten Für-sich zum vergangenen Für-sich und der Entwurf eines imaginären zukünftigen Für-sich ist. Kurz: Das Für-sich ist *dauernde* Zeitlichkeit. Es kann bei dem reinen Für-sich demnach kein abruptes Ende geben. Es leuchtet unmittelbar ein, dass diese Struktur des reinen Für-sich der menschlichen Realität *widerspricht*.

Denn der Tod, der wesentlich zur menschlichen Realität gehört, ist das *Ende dieser dauernden Nichtung des An-sich* und das Erstarren des Menschen zum bloßen Für-Andere-sein. Der Tod ist nicht in jeder Hinsicht das Ende, sondern nur das Ende des Für-sich und der Sieg des Für-Andere über das Für-sich. Im Tod schließt sich die Zeitlichkeit des Menschen zu einem abgeschlossenen Individuum, zu einer endgültig beurteilbaren Ganzheit, zum bloßen Für-andere-sein. Mit anderen Worten: Insofern die menschliche Realität unter Einschluss des Todes eine *abgeschlossene und beurteilbare Ganzheit* ist, steht sie im Widerspruch zum Für-sich, welches niemals abgeschlossen und niemals endgültig beurteilbar ist, denn die Struktur des reinen Für-sich ist eben die dauernde Flucht vor sich selbst. Ihre Struktur ist die durch Zeitlichkeit bedingte Selbstwidersprüchlichkeit, nämlich das zu sein, was es nicht ist und nicht das zu sein, was es ist. Genau diese Struktur weist die menschliche Realität, insofern sie durch den Tod abgeschlossen ist, *nicht* auf. Mit dem Tod ist der Mensch das, was er ist.

Der Tod ist vom Standpunkt des Für-sich ein absurdes Ereignis

Wesentlich ist demnach, dass sich der Tod nicht aus den Strukturen des Für-sich deduzieren lässt. Er widerspricht sogar den Strukturen des Für-sich, denn er ist der Sieg des Für-Andere über das Für-sich. Er ist also - vom Standpunkt des Für-sich aus betrachtet - ein *absurdes Ereignis*.

Der Begriff des Absurden ist ein weiteres Indiz dafür, dass sich Fichte und Sartre nicht parallelsieren lassen. Denn so viel wie ich weiß, spielt der Begriff des Absurden in der Philosophie Fichtes keine Rolle, während er für das Denken Sartres fundamental ist. Das Absurde verhindert in Sartres Philosophie, dass sich irgendwelche Teilstrukturen, wie zum Beispiel das Für-sich-sein, über den gesamten Bereich der menschlichen Realität erstrecken können. Das Absurde sorgt insbesondere dafür, dass sich diese menschliche Realität nicht als durchgehend rational darstellen lässt.

Die große Bedeutung des Absurden in der Philosophie Sartres lässt sich unter anderem an der Häufigkeit ablesen, mit der das Wort „Tod“ in „Das Sein und das Nichts“ auftaucht. Nach meiner Computer-Analyse 173 Mal. Hier sind zur Veranschaulichung ein paar Zitate aus „Das Sein und das Nichts“:

„ <<Das Schreckliche am Tod ist>> , sagt Malraux, <<daß er das Leben in Schicksal verwandelt.>> Darunter ist zu verstehen, daß er das <<Für-sich-für-Andere>> auf ein bloßes <<Für-Andere>> reduziert.“ (Seite 225)

„An der Grenze, in dem infinitesimalen Augenblick meines Todes, werde ich nur noch meine Vergangenheit sein. Sie allein wird mich dann definieren. Das will Sophokles ausdrücken, wenn er Deianeira in den Trachinierinnen sagen läßt: <<Ein altes Wort ist allen Menschen kund; Daß keiner vor dem Tod sein Leben kennt, ob es ein gutes oder schlechtes war.“ (Seite 230)

„Durch den Tod verwandelt sich das Für-sich für immer in An-sich, insofern es völlig in Vergangenheit geglitten ist.“ (Seite 230)

„Dieser Sieg ist der Tod, denn der Tod ist das radikale Anhalten der Zeitlichkeit durch Vergangemachen des ganzen Systems oder, wenn man lieber will, Wiedererfassen der menschlichen Totalität durch das An-sich.“ (Seite 283)

Diese Zitate sollen alle dasselbe ausdrücken: Mit dem Tod verwandelt sich die menschliche Realität grundlegend: Das Leben verwandelt sich in Schicksal, wie Malraux sagt, oder es geht vom Unbestimmbaren über in das Bestimmbare. In der Begrifflichkeit Sartres: Vom Für-sich zum An-sich, vom Für-sich-für-Andere zum bloßen Für-Andere, von der Einheit der drei Zeitektasen, auch Zeitlichkeit genannt, in die bloße Vergangenheit. Entscheidend ist, dass dieser Übergang nicht als eine „Ausbuchstabierung“ der Strukturen des Für-sich interpretiert werden kann, sondern als eine absurde Katastrophe, als ein Versagen der Strukturen dieses Für-sich auf der ganzen Linie aufgefasst werden muss.

Man sollte sich klar machen, dass die große Bedeutung des Absurden in Sartres Philosophie eine Konsequenz seines Atheismus ist. Ein großer Unterschied zu Fichte besteht gerade darin, dass dieser mittels der Konstruktionen seines ethischen Pantheismus versucht, das Absurde zu vermeiden. Er steht damit in der Tradition Kants und in der Tradition der verschiedenen Religionen.

Für Fichte ist der Tod der Übergang zu einer besseren Welt

Während der Tod für Sartre ein absurdes Ereignis ist, das dem Für-sich ein Ende setzt und das Für-sich-für-Andere in ein bloßes Für-Andere verwandelt, sieht Fichte im Tod die „Stunde der Geburt zu einem neuen herrlicheren Leben.“ Für ihn ist der Tod also keine absurdes Ereignis, sondern der Beginn eines Vorganges, der die Absurdität des Lebens *abwendet* und dem Ganzen der menschlichen Existenz einen Sinn verleiht: Der Tod ist der Übergang zu einer anderen, einer zweiten, einer besseren Welt, in welcher die Tugend als der eigentliche Zweck des Daseins erscheinen wird. Fichte schreibt:

„Ich werde überhaupt nicht für m i c h sterben, sondern nur für a n d e r e - für die Zurückbleibenden, aus deren Verbindung ich gerissen werde; für mich selbst ist die Todes-Stunde Stunde der Geburt zu einem neuen herrlicheren Leben.“

(Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Reclam, Seite 187)

Man erkennt hier bei Fichte und Sartre einen krassen Unterschied in der Bedeutung, die der Tod für das menschliche Leben hat. Für Sartre liegt der Sinn des Lebens in der diesseitigen Welt und der Tod ist ein absurdes Ereignis, das diesem Sinn ein zeitliches Ende setzt. Für Fichte macht das diesseitige Leben - isoliert betrachtet - keinen Sinn, so dass es ohne Bezug zum Jenseits betrachtet als absurd anzusehen ist. Der Tod ist für ihn jedoch der Übergang zu einer anderen, einer besseren Welt und in dieser besseren Welt wird sich Sinn und Zweck der ganzen Veranstaltung zeigen. Auf diese Weise verhindert der Tod als Übergang auch die Absurdität des Diesseits. Auch diesbezüglich zeigt sich der himmelweite Unterschied zwischen dem moralischen Idealismus bei Kant und Fichte und dem Existentialismus eines Sartre.

Das Für-sich und das Für-Andere sind komplementär.

Es ist also eindeutig falsch, die Strukturen des reinen Für-sich, das heißt des Selbstbewusstseins, und die Strukturen der menschlichen Realität miteinander zu identifizieren. Es ist auch offensichtlich unangemessen, die menschlichen Realität im Für-sich fundieren zu wollen, jedenfalls dann, wenn man mit dem Begriff „Fundierung“ Widerspruchsfreiheit verbindet. Es ist vielmehr so, dass die „menschliche Realität“ ein schwer zu definierendes Miteinander des Für-sich und des Für-Andere darstellt, Für-sich-für-Andere genannt, wobei man dieses Kompositum am besten als ein „prekäres Gebilde“ auffasst, dessen Strukturen sich widersprechen, ohne dass es zu einer dialektischen Vermittlung dieses Widerspruches kommen könnte. Genau dieser Sachverhalt macht nach Sartre unter anderem die Absurdität der menschlichen Existenz aus.

Dieses „prekäre Gebilde“, menschliche Realität genannt, ist bisher in der Philosophie nur unzureichend begrifflich fixiert worden. Sartre bemüht sich in „Das Sein und das Nichts“ um den Nachweis, dass alle bisherigen Versuche, eine angemessene Begrifflichkeit zu entwickeln, insuffizient sind. Am meisten kommt Kierkegaard mit seinem Begriff der „zweideutigen Realitäten“ den Vorstellungen Sartres entgegen. Sartre selbst benutzt den Ausdruck „metastabile Begriffe“, um diese delikaten Strukturen der menschlichen Realität zu kennzeichnen. Solche metastabilen Begriffe sind zum Beispiel „Für-sich-für-Andere“ und „Faktizität-Transzendenz“. Immer handelt es sich um eine instabile Struktur, deren Teilbegriffe komplementär zueinander sind, das heißt, sie widersprechen sich und ergänzen sich gleichzeitig. Die Kopenhagener Deutung der Quantenphysik bietet ein Muster für eine solche diffizile Begriffsstruktur und soll hier als Vergleichsvorlage dienen.

Solange ein Photon wechselwirkungsfrei in Raum und Zeit ist, hat es die Struktur einer Welle. Es zeigt zum Beispiel das Phänomen der Interferenz, was nur für eine Welle zutrifft. Wenn es aber wechselwirkt, zum Beispiel auf eine Photoplatte trifft, hat es die Struktur eines Teilchens. Es zeigt dann keine Interferenzen und ist lokalisierbar. Das Photon ist demnach ein „Welle-Teilchen“, und dass, obwohl die beiden Teilstrukturen inkompatibel sind. Es ist also ein „prekäres Gebilde“. Die Teilstrukturen sind im Sinne Bohrs komplementär, das heißt, sie widersprechen sich einerseits und sie ergänzen sich andererseits. Ein logischer Widerspruch wird dadurch vermieden, dass je nach Situation nur jeweils eine Teilstruktur angewandt wird. Damit ist die Struktur der Quantenphysik beschrieben und gegen logische Widersprüche abgesichert.

Genauso verhält es sich mit dem prekären Gebilde namens „menschliche Realität“. Solange der Mensch Für-sich, also wechselwirkungsfrei ist, kann er mit den Strukturen des reinen Für-sich-seins beschrieben werden. Er ist dann dauernde Zeitlichkeit, das heißt eine ekstatische Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sobald ihn aber der Blick des Anderen trifft, verfestigt er zu einem Gegenstand mit bestimmten Eigenschaften. Sartre vergleicht diesen „Blick des Anderen“ mit dem Anblick der Medusa, der das Opfer zu einem Stein erstarren lässt. Diese beiden Aspekte der menschlichen Existenz widersprechen sich und sind dennoch beide für deren Beschreibung notwendig. Die beiden Aspekte haben nach Sartre sogar dieselbe „Würde“, das heißt, keiner darf marginalisiert werden. Man kann die Differenz zwischen diesen Aspekten auch schlagwortartig erfassen, weil bei dem einen die „Freiheit“ dominiert und bei dem anderen die „Unfreiheit“.

Mit Hilfe der Vergleichsvorlage, welche die Kopenhagener Deutung der Quantenphysik bietet, kann verdeutlicht werden, warum es nicht richtig wäre, die menschliche Realität im Für-sich fundieren zu wollen. Denn auch das Photon ist nicht in seinem Wellen-Aspekt *fundiert*. Der Wellen-Aspekt ist vielmehr nur eine *Teilstruktur* desselben, die nach Maßgabe einer bestimmten *Situation* Anwendung findet. Eine Fundierung würde bedeuten, dass die Wellen-Struktur grundsätzlich und überall bei einem Photon anzuwenden wäre. Das ist aber in vielen Situationen nicht der Fall, zum Beispiel bei der Deutung des Photoeffektes, der rein unter dem Teilchen-Aspekt zu erklären ist.

Ebenso verhält es sich mit der menschlichen Realität. Sie ist nicht im Für-sich-sein *fundiert*, weil es Situationen gibt, die mittels des Blicks des Anderen zu beschreiben sind. Die dort vorherrschenden

Strukturen widersprechen dem Für-sich-sein. Komplementarität kennzeichnet demnach die menschliche Realität ebenso wie die quantenmechanischen Wesenheiten.

Wildenburg verfehlt den Begriff der Komplementarität

Indem Wildenburg die menschliche Realität im Für-sich *fundieren* will, verfehlt sie den wahren Sachverhalt. Dabei ist ihr durchaus klar, dass Sartre zwischen der „menschlichen Realität“ und dem „Für-sich-sein“ unterscheidet, aber sie mißdeutet diese Differenz eben im Sinne eines Fundierungsverhältnisses. Für sie ist die „menschliche Realität“ das Konkrete und das Für-sich-sein die abstrakte transzendental-philosophische Grundlage dieser Realität. Wildenburg schreibt dazu Folgendes:

„Auch hier wird also wiederum nach den Bedingungen der Möglichkeit zurückgefragt, und dies führt ihn zunächst zur Analyse der Unaufrichtigkeit, von der aus dann schließlich, im zentralen Kapitel von *Das Sein und das Nichts*, die unmittelbaren Strukturen des Für-sich aufgezeigt werden.

Die Tatsache, daß Sartre mit diesem letzten Schritt zu den Grundlagen alles Selbstbewusstseins zurückführt, kann auch daran deutlich gemacht werden, daß er zwischen den Begriffen „Mensch“ oder „menschliche Realität“ einerseits und dem „Für-sich“ andererseits unterscheidet. Während er mit den erstgenannten Begriffen den Bereich des Konkreten beschreibt, erhebt er sich mit dem letztgenannten auf eine abstraktere - nämlich transzendentalphilosophische - Ebene, auf der das konkret Gegebene in seinem Bedingungsgefüge erklärt wird, und diese Bewegung kann vor dem Hintergrund dessen interpretiert werden, was Fichte als „gelehrte Erkenntnis“ bezeichnet. Ausgehend von den Tatsachen des Bewußtseins, ausgehend also vom konkreten Lebensvollzug, wird nach den Bedingungen desselben zurückgefragt und auf diese Weise auf eine Ebene zurückgeführt, auf der das *Wie* der Konstitution des Selbstbewußtseins und damit seine fundamentalen Grundlagen aufgezeigt werden.“

(Wildenburg, *Ist der Existentialismus ein Idealismus*, Seite 89)

Man muss Wildenburg grundsätzlich den Vorwurf machen, dass sie mit Halbwahrheiten operiert. Es ist richtig, dass Sartre vom Konkreten, das heißt der menschlichen Realität, ausgeht und dann versucht, die abstrakten Bedingungen dieser Realität zu erforschen. Es ist auch richtig, daß er auf diesem Wege die Konstitution des Selbstbewußtseins beschreibt. Insoweit erläutert Wildenburg den Sachverhalt richtig. Aber dann behauptet sie, mit der Konstitution des Selbstbewußtseins seien die fundamentalen Grundlagen des konkreten Lebensvollzuges dargelegt worden, und damit liegt sie total daneben. Der entscheidende Punkt bei Sartre ist vielmehr, dass die Konstitution des Selbstbewusstseins, also die Struktur des Für-sich-seins, *nicht* die menschliche Realität in ihrer Ganzheit darstellen kann, sondern dass diese menschliche Realität ein prekäres Gebilde ist, Für-sich-für-Andere genannt, welche die komplexe und diffizile Struktur der Komplementarität aufweist. Sartre beschreibt diese komplexe Struktur der Komplementarität folgendermaßen:

„Aber wenn auch dieser metastabile Begriff „Transzendenz-Faktizität“ eines der Basisinstrumente der Unaufrichtigkeit ist, so ist er doch nicht der einzige seiner Art. Man benutzt ebenso eine andere Duplizität der menschlichen- Realität, die wir grob umschreiben können, indem wir sagen, ihr Für-sich-sein impliziert komplementär dazu eine Für-Andere -sein. Es ist immer möglich, auf irgendeine meiner Verhaltensweisen zwei Blicke, den meinen und den des Anderen, konvergieren zu lassen. Doch das Verhalten wird in beiden Fällen nicht dieselbe Struktur aufweisen. Aber wie wir später sehen werden, wie es jeder empfindet, besteht zwischen diesen beiden Aspekten meines Seins kein Unterschied von Schein und Sein, als ob ich mir selbst die Wahrheit meiner selbst wäre und als ob ein anderer nur ein entstelltes Bild von mir besäße. Die gleiche Seinswürde meines Seins für Andere und

meines Seins für mich selbst ermöglicht eine ständig sich auflösende Synthese und ein ständiges Entwischspiel des Für-sich zum Für-Andere und des Für-Andere zum Für-sich.“
(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 137)

Sartre weist hier auf die fundamentale Bedeutung des Unterschiedes zwischen dem Eigenbewusstsein und dem Fremdbewusstsein hin. Das Für-sich-sein bezieht sich nur auf das Eigenbewusstsein, nicht auf das Fremdbewusstsein. Das Eigenbewusstsein ist auch nicht die Grundlage des Fremdbewusstseins, sondern dieses muss eigenständig betrachtet werden und hat auch seine eigene „Würde“, wie Sartre sich ausdrückt. Das Fremdbewusstsein ist also auf keine Weise im Eigenbewusstsein fundiert. Es ist vielmehr eines *neues* Faktum, eine *faktische* Notwendigkeit, wie Sartre sagt. Es mag sein, dass auch die Theorie des Fremdbewusstseins, also die Theorie des Blicks des Anderen, das Ergebnis einer transzendentalen Analyse ist, aber diese Analyse ist dann eine andere als die des Eigenbewusstseins. Auf keinen Fall kann man bei den beiden Entitäten von einem Fundierungsverhältnis ausgehen. Weder kann das Eigenbewusstsein das Fremdbewusstsein fundieren, noch kann umgekehrt das Fremdbewusstsein das Eigenbewusstsein konstituieren. Es handelt sich eben um fundamentale und eigenständige Entitäten, die innerhalb der Einheit der menschlichen Realität in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen.

Die Unaufrichtigkeit des Menschen beruht nach Sartre zumindest zum Teil auf der Duplizität, die in der komplementären Struktur des Für-sich-für-Andere festzustellen ist. Diese Duplizität des metastabilen Begriffes „Für-sich-für-Andere“ ermöglicht bestimmte Formen der unaufrichtigen Verhaltensweisen. Sartre benennt die Formen der Unaufrichtigkeit als eine „ständig sich auflösende Synthese“ und ein „ständiges Entwischspiel des Für-sich zum Für-Andere und des Für-Andere zum Für-sich“. Wenn - wie Wildenburg sagt - das Für-sich die menschliche Realität *fundieren* würde, dann wäre genau dieses „Entwischspiel“ nicht möglich. Die Unaufrichtigkeit beruht eben zum Teil auf dieser komplexen Struktur eines prekären Gebildes, das widersprüchlich Elemente enthält, so dass dieses Verwirr- und Entwischspiel möglich wird.

Der Begriff des Körpers ist in absurder Weise zweideutig

Auch am Begriff des Körpers lässt sich der Sachverhalt einer mangelnden Systemkohärenz in „Das Sein und das Nichts“ gut demonstrieren. Sartre unterscheidet zwischen dem Körper als Für-sich-sein und dem Körper als Für-Andere-sein. Nur der Körper als Für-sich-sein lässt sich aus den Strukturen des Für-sich ableiten, der Körper als Für-Andere-sein dagegen widerspricht den Strukturen des Für-sich. Wie soll man zum Beispiel die Anatomie einer Leiche aus den Strukturen des Selbstbewusstseins heraus analysieren? Andererseits ist doch ganz klar, dass die Anatomie des menschlichen Körpers zur menschlichen Realität gehört. Folglich ist es abwegig zu behaupten, die Beschreibung der menschlichen Realität in „Das Sein und das Nichts“ seien Ausbuchstabierungen des Selbstbewusstseins.

Die große Frage lautet selbstverständlich, wie der Körper als Für-sich-sein und der Körper als Für-Andere-sein zusammenhängen. Sartres Antwort lautet -ähnlich wie bei Descartes-, dass man auf diese Frage keine Antwort weiß. Wenn man Gott wäre und über die göttliche Allwissenheit verfügen würde, dann würde sich vielleicht der Zusammenhang dieser beiden Körperarten deutlich zeigen und der Widerspruch verschwinden. Für den Menschen jedoch ist dieser Widerspruch vorhanden und es ist auch nicht abzusehen, wie er zum Verschwinden gebracht werden könnte. Der Mangel an Systemkohärenz in „Das Sein und das Nichts“ drückt genau diese Situation des Menschen aus, ein Wesen zu sein, das zwischen Wissen und Nicht-Wissen schwebt und damit diesbezüglich keinen festen Boden unter den Füßen hat. In diesem Sinne ist das absurde Verhältnis - absurd im Sinne von unerklärbar - ein Zeichen dafür, dass der Mensch kein Gott ist. Unter allen Umständen alles erklären zu wollen und das menschliche Nicht-Wissen nicht anerkennen zu wollen, ist Ausdruck dafür, dass der Mensch den Willen zeigen kann, Gott sein zu wollen.

Die in diesem Kapitel aufgezeigte Problematik zeigt deutlich die Gefahr, die in Wildenburgs Vorgehensweise liegt. Sie zeigt zwar richtig die Strukturen des Für-sich bei Sartre auf und vergleicht diese mit den Strukturen des Selbstbewusstseins bei Fichte. Es mag sein, dass sie berechtigterweise gewisse Ähnlichkeiten feststellt. Dann behauptet sie jedoch, der gesamte Inhalt von „Das Sein und das Nichts“ sei eine Ausbuchstabierung dieser Strukturen des Selbstbewusstseins und deshalb sei es möglich und vorteilhaft, „Das Sein und das Nichts“ vor dem Hintergrund der „Wissenschaftslehre“ zu lesen. Mit anderen Worten: sie verwechselt eine lokale Affinität mit einer globalen Überstimmung. Denn es ist zwar richtig, dass es bei Sartre eine Theorie des Selbstbewusstseins gibt und es mag sogar so sein, dass Strukturähnlichkeiten der jeweiligen Selbstbewusstseinstheorien existieren, aber Sartres „Das Sein und das Nichts“ ist keine bloße Theorie des Selbstbewusstseins. Deshalb kann dieses Buch auch nicht vor dem Hintergrund eines anderen Buches gelesen werden, das allgemein als eine Theorie des Selbstbewusstseins verstanden wird.

Das abstrakte Denken führt zu absurden Problemstellungen

und nicht nur von einem speziellen, abstrakten Standpunkt, der den Begriff der „Wissenschaftlichkeit“ einseitig pronociert. Die „existentiale Analytik“ eines Heidegger ist eben auch in der Lage, mythische oder magische Daseinsformen in den Blick zu nehmen und nicht nur eine wissenschaftliche Weltsicht, die zudem auf die euklidische Geometrie und die Klassische Mechanik eingeengt ist und schon auf die modernen wissenschaftlichen Theorien nicht mehr recht passen will. Ergebnisse dieser „existentialen Analytik“ bei Heidegger sind Begriffe wie „Seinsverstehen“, „Sorge“ und „Zeitlichkeit“, alles Begriffe, deren Konkretheit unmittelbar nachvollziehbar ist. Die Weltabgewandtheit der Kantischen Grundbegriffe wie „Bewusstsein überhaupt“ und „Transzendente Einheit der Apperzeption“ fällt gerade im Vergleich damit sofort auf.

Genau das ist bei Fichte und Sartre der Fall. Bei Fichte zum Beispiel kann man nicht klar zwischen Anschauung und Verstand unterscheiden, denn bei ihm gibt es zum Beispiel den Begriff der „intellektuellen Anschauung“. Die Unterscheidung zwischen Rezeptivität und Spontaneität ist bei Fichte problematisch, weil es auf der Ebene des Absoluten Ich grundsätzlich nur Spontaneität gibt, während die Rezeptivität eher eine Schein-Rezeptivität auf der untergeordneten Ebene darstellt. Die Trennung von Erkenntnistheorie und Ontologie ist ebenfalls problematisch, weil die theoretische Erkenntnis nach Fichte von der Praktischen Vernunft abhängt, weil also im Grunde genommen die Erkenntnis dem Handeln untergeordnet ist. Die Möglichkeit der Erkenntnis hängt demnach davon ab, dass das Absolute Ich eine reine Tathandlung *ist*. Das Sein dieser Tathandlung namens „Absolutes Ich“ bedingt die Erkenntnis. Also sind Ontologie und Erkenntnistheorie bei Fichte nicht zu trennen.

Wenn das so ist, dann muss man allerdings fragen, was von der kantischen Transzendentalphilosophie bei Fichte noch übrig bleibt. Kann man bei Fichte noch von einer klaren Trennung von empirischen Argumenten und transzendentalen Argumenten ausgehen, wenn er zum Beispiel den Begriff der „intellektuellen Anschauung“ benutzt, einen

Begriff den Kant immer abgelehnt hat? Auf jeden Fall ist zu berücksichtigen, dass im System Fichtes der Begriff „transzendental“ nicht mehr so klar definiert werden kann wie bei Kant.

d„Die Begrenzung auf die Texte bis 1800 ist vor allem systematisch bedingt. Mit dem Erscheinen der *Bestimmung des Menschen* vollzieht sich eine wichtige Zäsur in Fichtes Werk, die zwar nicht als Bruch, aber doch als entscheidende Veränderung und Weiterentwicklung interpretiert werden muß...“

(Wildenburg, Ist der Existentialismus ein Idealismus, Sei

Sartre lehnt den transzendental-philosophischen Ansatz Kants eindeutig als zu abstrakt ab. Aus diesem Grunde kann man bei Sartre nicht in demselben Sinne von einer transzendentalen Analyse sprechen wie bei Kant. Das ergibt sich schon aus dem Titel und dem Untertitel seines Werkes. Der Titel lautet: „Das Sein und das Nichts“, der Untertitel lautet: „Versuch einer phänomenologischen Ontologie.“ Es handelt sich bei diesem Buch also um eine *Ontologie*, um eine Untersuchung der Begriffe „Sein“ und „Nicht-Sein“, mit anderen Worten es handelt sich um einen *ontologischen Ansatz* und *nicht um einen transzendental-philosophischen Ansatz im Sinne Kants*. Dabei ist zu bedenken, dass Sartre keinen Gegensatz sieht zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie. Für ihn sind diese beiden Aspekte der Philosophie so miteinander verzahnt sind, dass sie sich zwar unterscheiden, aber nicht voneinander trennen lassen. Die Trennung von Erkenntnistheorie und Ontologie bei Kant ist für Sartre demnach eine unzulässige Abstraktion und der damit zusammenhängende Begriff der transzendentalen Analyse ist ebenfalls unzureichend. Sartre selbst schreibt dazu:

„Wer wie Kant „die Erfahrung“ auf ihre Möglichkeitsbedingung hin untersucht oder wie Husserl eine phänomenologische Reduktion vornimmt, die die Welt auf den Zustand eines noematischen Korrelats des Bewußtseins reduziert, der beginnt ausdrücklich mit dem Abstrakten.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 50)

Sartre unterscheidet also zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten und er läßt auch keinen Zweifel daran, was er für das Konkrete hält:

„Das Konkrete kann nur die synthetische Totalität sein, von der das Bewusstsein wie auch das Phänomen lediglich Momente bilden. Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung des Menschen mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger „In-der-Welt-sein“ nennt.

Sartre lehnt den transzendentalen Ansatz bei Kant ebenso ab wie die Phänomenologie eines Husserl. In beiden Fällen erfolgt diese Ablehnung wegen zu großer Abstraktheit dieser Ansätze, deren Ergebnisse, so wissenschaftlich sie auch sein mögen, nicht in der Lage sind, die konkrete Welt des Menschen wiederzugeben. Was soll man zum Beispiel von einer Erkenntniskritik halten, die ontologische Probleme ausklammert? Was soll man von Begriffen wie „Das Bewußtsein überhaupt“ oder „Die transzendente Einheit der Apperzeption“ halten, wenn der ontologische Status dieser Begriffe vollkommen unklar bleibt? Es ist einfach nicht möglich, aus einer solchen Gespensterwelt zurück in die konkrete menschliche Realität zu gelangen. Dasselbe gilt für Husserl, bei dem die Dinge noematische Korrelate des Bewußtseins sind, ohne für das An-sich-sein der Dinge eine Begründung bilden zu können. Diese Luftgebilde sind alle nicht geeignet, das evidente An-sich-sein der Welt theoretisch abzubilden.

Man sieht hier schon einen großen Unterschied zwischen Kant und Sartre. Kant nimmt zwar an, dass die Dinge ein An-sich-sein haben, aber er erklärt dieses An-sich-sein für unerkennbar und führt deswegen eine saubere Trennung zwischen dem Ding-als-Erscheinung und dem Ding-an-sich ein. Genau diese saubere Trennung ist für Sartre abwegig. *Für ihn erscheinen die Dinge so wie sind*. Das Ding-als-Erscheinung hat für ihn ein An-sich-sein und dieses An-sich-sein ist nichts weiter als die Seinsgrundlage der *Erscheinung*. Diese Ansicht ist für ihn nicht das Ergebnis einer wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern die selbstverständliche Voraussetzung des menschlichen In-der-Welt-seins.

Hier ist schon deutlich die Diskrepanz zwischen dem konkreten Denken Sartres und dem abstrakten Ansatz Kants zu erkennen. Kant geht von einer ganzen Reihe von abstrakten Problemen aus, zum Beispiel von der Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“. Im Rahmen dieses abstrakten Ansatzes kommt es dann zu solchen seltsamen Gedankengängen wie dem „Beweis für die Realität der Außenwelt“, einer Art von Argumentation, die im Rahmen der konkreten Philosophie Sartres vollkommen abwegig ist. Die Realität der Außenwelt kann nicht bewiesen werden und braucht auch nicht bewiesen zu werden. Der Skandal der Philosophie besteht nicht darin, dass sie noch keinen Beweis für die Realität der Außenwelt hat finden können, wie Kant meint, sondern dass es überhaupt Philosophen gibt, die nach einem solchen Beweis suchen, wie Heidegger meint.

Aus diesem Grunde plädiert Sartre für den lebensweltlichen Ansatz bei Heidegger und er unterstützt dessen Begriff des In-der-Welt-seins, obwohl er diesen Begriff bewußtseinstheoretisch modifizieren möchte. Deswegen sind die Begriffe „Bewusstsein“ und „Phänomen“ für Sartre auch nicht obsolet. Diese Begriffe sind in seinen Augen allerdings Abstraktionen, die erst in ihrem konkreten Bezug innerhalb des „In-der-Welt-sein“ ihre wahre Bedeutung erhalten. Sartre spricht sich demnach nicht allgemein gegen Abstraktionen aus, sondern nur gegen Abstraktionen, die sich nicht mehr als Momente der konkreten Realität darstellen lassen. Genau diesen Vorwurf erhebt Sartre gegen die transzendente Methode bei Kant als auch gegen die phänomenologische Methode bei Husserl. Sartre beginnt mit der konkreten menschlichen Realität und er endet auch dort. Zwischen diesen beiden Enden erlaubt er sich durchaus abstrakte Analysen, die aber immer wieder zum Konkreten zurückgeführt werden müssen. Kant und Husserl dagegen beginnen mit dem Abstrakten und verharren im Abstrakten. Insofern stimmt Sartre der Kritik Heideggers an Kant und Husserl zu.

Folgt daraus, dass Sartre die transzendente Analyse insgesamt ablehnen muss? Keineswegs! Er sagt ja selbst, das Bewusstsein sei einer transzendentalen Analyse zugänglich. Warum sollte sich ein Philosoph der konkreten Realität nicht Fragen zuwenden dürfen, welche die Struktur „Was ist die Bedingung der Möglichkeit von...“ haben? Warum sollte er nicht nach den Bedingungen des Bedingten fragen dürfen? Es kommt eben darauf an, was man unter dem Begriff „transzendente Analyse“ zu verstehen hat.

Wenn damit die anti-ontologischen und metaphysik-kritischen Implikationen eines Kant mitverstanden werden sollen, dann kann Sartre in der Tat kein Transzendental-Philosoph sein. Denn im Gegensatz zu Kant können Erkenntnistheorie und Ontologie bei Sartre nicht voneinander getrennt werden. Jede erkenntnistheoretische Aussage muss ontologisch abgesichert sein, jede ontologische Aussage impliziert ein erkenntnistheoretisches Problem. Also kann es bei Sartre eine transzendente Analyse im Sinne Kants nicht geben.

Wenn Wildenburg davon spricht,

Damit stellt sich die Frage, in welchem Sinne Fichte ein Transzendental-Philosoph ist. Im selben Sinne wie Kant? Oder in einem ganz anderen Sinn? Vielleicht im Sinne Sartres? Das ist hier die große Frage. Wildenburg scheint der Ansicht zu sein, dass Sartre ein Transzendental-Philosoph im Sinne Fichtes genannt werden kann. Ist diese Ansicht begründet?

In welchem Sinne ist Fichte ein Transzendental-Philosoph?

Wenn Kant zum Beispiel den Begriff des „Bewusstsein überhaupt“ kreiert, dann bleibt der ontologische Status bei ihm legitimerweise unklar, denn es geht ja nur um eine transzendente Analyse, nicht um eine ontologische Beweisführung. Wenn Fichte dagegen sein „Absolutes Ich“ einführt, dann stellt sich die Frage nach dem ontologischen Status dieses „Absoluten Ich“. Der Hinweis, es handele sich dabei um das „Bewusstsein überhaupt“ im Sinne Kants zieht nicht, denn mit diesem Hinweis bliebe der ontologische Status nach wie vor unklar. So ist es kein Wunder, dass

Fichte sich im Laufe seines Lebens immer mehr dazu gedrängt fühlte, den ontologischen Status dieses „Absoluten Ich“ zu klären. Während man bei Kant diese Unklarheit wegen dessen transzendentaler Methodik noch halbwegs gelten lassen kann, ist das bei Fichte nicht mehr möglich. Denn er will ja ein System des Daseins errichten und nicht nur eine Kritik der Grenzen der Erkenntnis darstellen. Also kommt der späte Fichte zu der Einsicht, dass es sich bei dem „Absoluten Ich“ um Gott handelt, allerdings um einen speziellen Gott, um einen Gott im Sinne eines ethischen Pantheismus.

Obwohl diese Deutung in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ noch nicht explizit ist, ist sie doch im Sinne einer unterschweligen Unklarheit und Unbestimmtheit auch in diesem Werk vorhanden. Schon die Wortwahl Fichtes deutet auf eine fundamentale Unsicherheit hin. Während das Wort „Ich“ auf eine Deutung im Sinne des subjektiven Idealismus hinweist, zeigt das Wort „Absolut“ auf eine theistische Interpretation. Man muss allerdings anerkennen, dass diese Problematik schon bei Kant latent vorhanden und bei Fichte nur virulent geworden ist. Denn was soll das sein: das „Bewusstsein überhaupt“? Ist es ein menschliches Bewusstsein, ist es ein göttliches Bewusstsein, ist es irgend etwas dazwischen? Jedenfalls ist für mich offensichtlich, dass sich dieses Problem bei Wildenburgs Vorhaben auf „Das Sein und das Nichts“ übertragen wird und diese Tatsache ist für mich vollkommen unakzeptabel. Denn während Fichtes „Wissenschaftslehre“ zumindest von der Tendenz her einen ethisch-theistischen Idealismus impliziert, ist Sartres „Das Sein und das Nichts“ eindeutig atheistisch orientiert. *Wie sollte es möglich sein, ein Buch mit einem ethisch-theistisch-idealistischen Background als Interpretationsmodell eines atheistischen Werkes zu benutzen?*

Man sieht also, dass Fichte in einem anderen Sinne ein Transzendental-Philosoph ist als Kant. Denn bei Fichte entbindet das Wort „transzendental“ nicht von der Aufgabe, den ontologischen Status der benutzten Begriffe aufzuklären. In diesem Sinne steht Fichte näher bei Sartre als bei Kant. Ist Sartre demnach ein Transzendental-Philosoph im Sinne Fichtes? Auch Sartre stellt sich Fragen, welche die Struktur „Was ist die Bedingung der Möglichkeit von...“ haben. Demnach ist auch Sartre eine Art von „Transzendental-Philosoph“. Sartre sagt selbst, dass das Bewusstsein einer „transzendentalen Analyse“ zugänglich sei. Also ergibt sich auch in dieser Hinsicht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Fichte und Sartre. Aber lässt sich daraus folgern, dass Sartre der fichteschen Tradition der Transzendental-Philosophie zuzuordnen ist? Hier sind allerdings große Zweifel angebracht.

Meiner Ansicht nach unterscheidet Sartre gar nicht so genau zwischen empirischen und transzendentalen Argumenten, und zwar deswegen, weil er erstens in der Wahl seiner Methoden lässig bis nachlässig ist und weil zweitens im Rahmen seines Denkens der Unterschied zwischen einer transzendentalen Analyse und einer empirischen Analyse irrelevant ist. Ihm geht es um die Beschreibung und Analyse der menschlichen Realität und nicht um die Begründung einer Philosophie als strenge Wissenschaft. Sein Ansatzpunkt ist nicht die „Wissenschaftlichkeit der Philosophie“, sondern deren Konkretheit im Sinne des „In-der-Welt-seins“ bei Heidegger. Er nimmt die transzendente Analyse gerne in Anspruch, wenn sie ihm passend erscheint, aber er argumentiert auch sehr gerne empirisch, phänomenologisch, logisch, dialektisch, historisch und komplementär im Sinne der neuen Quantenphysik. Er ist auch ein Dichter-Philosoph im Sinne Kierkegaards und Nietzsches, wenn es darum geht, individuelle Situationen möglichst plastisch zu beschreiben, und es macht ihm gar nichts aus, wenn die dabei benutzten Wörter und Begriffe im philosophischen Sinne von zweifelhafter Herkunft sind. Es stört ihn auch nicht sehr, wenn sich die unterschiedlichen Methoden miteinander mischen, wenn man also zum Beispiel nicht so genau erkennen kann, ob er gerade empirisch oder transzendental argumentiert. Kurz gesagt: Sartre geht es weniger um die Reinheit der Methoden, um die Wissenschaftlichkeit der Argumentation und um die Gewißheit seiner Erkenntnisse als vielmehr um die Konkretheit und Realitätsbezogenheit seiner Überlegungen. Mit anderen Worten: Die Argumente haben bei Sartre einen ganz anderen Stellenwert als bei Fichte. Während sie bei Fichte *Beweisschritte* im Sinne der Mathematik, der formalen Logik und der transzendentalen Analyse darstellen sollen, handelt es sich bei Sartre eher um *Plausibilitätshilfen* im Sinne der reflexiven Durchdringung der menschlichen Realität. Der Gesichtspunkt Sartres schließt

Wissenschaftlichkeit zwar nicht aus, ist aber dem gesunden Menschenverstand und der künstlerischen Einbildungskraft ebenso verpflichtet. Konsequenterweise ist seine Methodik weniger strikt als bei Fichte.

Man sollte demnach berücksichtigen, dass Sartre als Existenzphilosoph nicht den Anspruch haben kann, eine „Wissenschaftslehre“ im Sinne Fichtes zu schreiben. Für Fichte ist die Philosophie nicht nur eine Wissenschaft, sondern sogar eine Superwissenschaft. Fichte vertritt nicht nur einen extremen Wissenschaftsbegriff, sondern hat auch eine sehr hohe Vorstellung von der Leistungsfähigkeit der Philosophie hinsichtlich von deren Wissenschaftlichkeit.

Sartre kann ihm diesbezüglich nicht folgen. Er ist hinsichtlich der Möglichkeiten der Philosophie viel bescheidener und skeptischer. Er versucht einen Standpunkt einzunehmen, der eine Reserviertheit gegenüber dem Begriff der Wissenschaftlichkeit ermöglicht und er ist weit davon entfernt, diesen Begriff zu verherrlichen, wie dies bei Fichte offensichtlich der Fall ist. Als Existenzphilosoph geht es Sartre eher um eine *Kritik des Begriffs der Wissenschaftlichkeit*, weniger um die *Erfüllung eines solchen Begriffes*.

Wenn Sartre also die Methode der „transzendentalen Analyse“ benutzt, dann hat das global gesehen eine ganz andere Bedeutung als bei Fichte. Bei Fichte zielt die transzendente Analyse auf die *Letztbegründung* der Philosophie, darauf, das Prinzip aller Prinzipien zu erreichen. Die Bedeutung der transzendentalen Analyse liegt bei Fichte also darin, die Gewißheit des Grundprinzips sicherzustellen. Deshalb ist die Genauigkeit, Fehlerlosigkeit und Lückenlosigkeit der Argumente bei Fichte so wichtig. Die Gewißheit des Grundprinzips garantiert die Gewißheit des ganzen Systems. Also hängt die Gewißheit des ganzen Systems von der Validität der transzendentalen Analyse ab. Wildenburg schreibt dazu Folgendes:

„Nach Fichtes Verständnis der Philosophie als höchster Wissenschaft - nämlich als Wissenschaftslehre - muß diese nicht nur ein zusammenhängendes System einander bedingender Sätze ausmachen, sondern sie muß, wenn sie sich nicht in eine Reihe unendlicher Reflexion verlieren und Anspruch auf Gewißheit erheben will, an einen obersten Grundsatz zurückgebunden werden. Als Grundlage alles Wissens und damit auch aller Wissenschaft muß dieser unbedingt und absolut gewiß sein, um so auch allen mit ihm in Zusammenhang stehenden abgeleiteten Sätzen Gewißheit verleihen zu können.“

(Wildenburg, Ist der Existentialismus ein Idealismus, Seite 51)

„Diese Grundlagen sind selbst keine Tatsachen des Bewußtseins und daher der bloßen Introspektion nicht zugänglich. Vielmehr werden die durch die philosophische Reflexion gesuchten Grundlagen durch den Philosophierenden konstruiert und erhalten, wie oben unter dem Stichwort „Erfindung des Gefundenen“ ausgeführt wurde, erst durch diese Konstruktion und deren Notwendigkeitscharakter Realität. Die Reflexion als Erhebung auf einen höheren Standpunkt, die dazu erforderliche Abstraktion von den Überzeugungen des „gesunden Menschenverstandes“ und die Konstruktion der Bedingungen, auf der letztere basieren, sind somit die Stationen des Weges, die der Philosophierende passieren muß, um zum höchsten Prinzip und zu den fundamentalen Strukturen des Selbstbewußtseins zu gelangen.“

(Dorothea Wildenburg, Ist der Existentialismus ein Idealismus, Seite 47/48)

Man erkennt hier die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen einem empirischen Argument und einem transzendentalen Argument bei Fichte. Nur das transzendente Argument besitzt den *Notwendigkeitscharakter*, der erforderlich ist, damit das Resultat der Analyse als Erkenntnis-Apriori gelten kann. Das Grundprinzip ist selbstevident, aber diese Selbstevidenz hängt mit dem Notwendigkeitscharakter der transzendentalen Analyse zusammen.

Zur besseren Übersicht seien hier noch einmal die formalen Grundmerkmale der Philosophie Fichtes, so wie Wildenburg diese sieht, zusammengefasst:

1. Die Philosophie ist die höchste Wissenschaft; sie ist eine Wissenschaftslehre
2. Die Wissenschaftslehre ist ein zusammenhängendes System einander bedingender Sätze
3. Die Wissenschaftslehre erhebt einen Anspruch auf Gewissheit
4. Sie ist an einen obersten Grundsatz gebunden
5. Sie ist Grundlage alles Wissens und auch aller Wissenschaft
6. Als solche gilt sie unbedingt und ist absolut gewiss
7. Die aus dem Prinzip abgeleiteten Sätze sind wegen dieses Ableitungsverhältnisses ebenso gewiss
8. Das Grundprinzip ist keine Tatsache des Bewußtseins
9. Es ist daher der bloßen Introspektion nicht zugänglich
10. Das Grundprinzip wird in der philosophischen Reflexion konstruiert
11. Es erhält erst durch diese Konstruktion und deren Notwendigkeitscharakter Realität

Die verschiedenen Aspekte der Wissenschaftslehre vertragen sich nicht mit Sartres Denken

Es ist für mich offensichtlich, dass diese Aspekte der Philosophie Fichtes unverträglich mit dem Denken Sartres sind, und zwar in Bezug auf fast *alle* genannten Aspekte. Wenn diese Einschätzung meinerseits richtig sein sollte, dann käme man zu dem paradoxen Resultat, dass nach Wildenburgs Ansicht, Sartres „Das Sein und das Nichts“ nach einem Interpretationsmodell gedeutet werden sollte, das hinsichtlich der wesentlichen Aspekte in fast jeder Hinsicht andersartig ist.

Zur Erläuterung soll ein Beispiel genauer untersucht werden, und zwar die Annahme eines selbstevidenten Grundprinzips bei Fichte. Es handelt sich dabei für Sartre um ein metaphysisches Prinzip, und zwar in dem Sinne, dass es einer direkten Beschreibung der phänomenologischen Ontologie nicht zugänglich ist. Es ist eine Konstruktion, allerdings in den Augen Fichtes eine letztbegründete und selbstevidente Konstruktion. Für Sartre gibt es dagegen in der Metaphysik erklärtermaßen keine Letztbegründung. Stattdessen sind für ihn alle metaphysischen Erklärungen *immer* nur Hypothesen. Es handelt sich bei ihm also, was die metaphysische Begründung seiner Philosophie angeht, immer nur um eine „Philosophie des als ob“. Sartre schreibt dazu:

„Die Ontologie kann also lediglich feststellen, daß *alles so geschieht, als wenn* sich das An-sich in einem Entwurf, sich selbst zu begründen, die Modifikation des Für-sich gäbe. Der Metaphysik kommt es zu, die *Hypothesen* aufzustellen, die es ermöglichen, diesen Prozess als das absolute Ereignis zu begreifen, das das individuelle Abenteuer, nämlich die Existenz des Seins, krönt. Es versteht sich, dass solche Hypothesen Hypothesen bleiben, weil wir keine letzte Bestätigung oder Nichtbestätigung erwarten können. Ihr *Gültigkeit* wird allein darin liegen, ob sie uns die Möglichkeit bieten, die Gegebenheiten der Ontologie zu vereinigen.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, 2009, Seite 1061)

Für Sartre ist es kaum erwähnenswert, dass es in der Metaphysik keine Letztbegründung gibt. Er schreibt „Es versteht sich, dass...“, was man auch als ein „Es versteht sich von selbst, dass...“ lesen kann. Es handelt sich für ihn bei den metaphysischen Begründungen um Hypothesen, die immer Hypothesen bleiben werden, weil man eine „letzte Bestätigung oder Nichtbestätigung“ nicht erwarten kann.

Die „Gültigkeit“ der metaphysischen Erklärungen liegt für Sartre alleine in ihrer Potenz, die „Gegebenheiten der Ontologie zu vereinigen“. Das heißt, dass für ihn die Ontologie nur die Strukturen des Seins erhellen kann, aber nicht die Einheit dieses Seins. Die Strukturen des Seins zu vereinigen, ist die Aufgabe der Metaphysik. Aber genau diese Aufgabe kann die Metaphysik nach Sartre nur im Sinne einer Hypothese erfüllen.

Die transzendente Analyse führt bei Sartre nur zu einer metaphysischen Hypothese

Die transzendente Analyse bei Sartre führt demnach selbst im Bestfall zu einem Ergebnis ganz anderer Art als bei Fichte: zu einer metaphysischen Hypothese. Diese metaphysische Hypothese soll die Funktion erfüllen, die mittels der phänomenologischen Ontologie ermittelten Strukturen des Seins zu vereinigen, das heißt in einen nachvollziehbaren einheitlichen Kontext zu bringen und die Genese dieser Strukturen so weit wie möglich verständlich zu machen. Da es sich um eine Hypothese handelt, gibt Sartre zu, dass alles auch ganz anders sein könnte. Es gibt also einen riesigen Unterschied in der Bedeutung der transzendentalen Analyse bei Fichte und bei Sartre. Denn das *Ziel* dieser transzendentalen Analyse ist bei Fichte eine Erkenntnis-Apriori und bei Sartre eine metaphysische Hypothese.

Genau aus diesem Grunde verliert die transzendente Analyse, die zu den metaphysischen Grundprinzipien führen soll, bei Sartre ihre überragende Bedeutung. Wenn es zum Beispiel gelänge, durch bloßes Raten ein metaphysisches Prinzip zu finden, das die Genese der ontologischen Strukturen plausibel macht und in der Lage ist, diese Strukturen angemessen zu vereinigen, dann wäre das auch in Ordnung. Wenn es gelänge mittels eines empirischen Argumentes zu dieser metaphysischen Hypothese zu gelangen, hätte Sartre auch nichts dagegen. Kurz: Der Unterschied zwischen einem empirischen Argument und einem transzendentalen Argument wird bei Sartre irrelevant, da das Ergebnis in jedem Fall nur eine Hypothese sein wird. Wenn Wildenburg demnach Ähnlichkeiten in der transzendentalen Analyse bei Fichte und bei Sartre feststellt, dann mag sie damit Recht haben. Wenn sie aber dabei unterschlägt, dass die *Bedeutung* der transzendentalen Analyse bei Fichte und bei Sartre total unterschiedlich ist, dann führt sie den Leser in die Irre.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch auf folgende Kuriosität hinweisen. In dem Bemühen, Sartre vor dem Hintergrund Fichtes zu lesen, muss Wildenburg unterstellen, dass Sartre im Grunde ähnlich denkt wie Fichte. Also unterstellt sie ihm, ein Transzendental-Philosoph im Sinne Fichtes zu sein. Anschließend wird beklagt, dass Sartre diesen Anspruch nicht erfüllt, zum Beispiel weil die Argumentation Sartres Lücken aufweist, was wiederum dem Notwendigkeitscharakter der transzendentalen Analyse widerspricht. Damit wird dann begründet, „Das Sein und das Nichts“ vor dem Hintergrund der „Wissenschaftslehre“ lesen und interpretieren zu wollen, weil dadurch die genannten Lücken - angeblich - beseitigt werden können und die ersehnte Argumentationsstringenz greifbar wird. In Wirklichkeit ist es jedoch so, dass Sartre gar nicht den Anspruch erhebt, ein Transzendental-Philosoph im Sinne Fichtes zu sein.

Wildenburg marginalisiert den Unterschied von Ontologie und Metaphysik bei Sartre

Infolge ihres Anliegens, Sartre in die Nähe Fichtes zu bringen, geht Wildenburg sogar so weit, richtige Deutungen der Philosophie Sartres für falsch zu erklären und den mittels Fichte „verbesserten“ Sartre an die Stelle dieser korrekten Interpretationen zu setzen. Im obigen Kapitel wurde ja gezeigt, dass Sartre zwischen seiner „phänomenologischen Ontologie“ und der „Metaphysik“ unterscheidet. In der phänomenologischen Ontologie geht es um die Beschreibung der Strukturen des Seins, in der Metaphysik um die „Erklärung“ individueller Ereignisse mittels einer metaphysischen Hypothese. So erklärt sich zum Beispiel, warum Sartre einerseits davon sprechen kann, dass sich das An-sich nur innerhalb der Strukturen des Für-sich beschreiben lässt, aber andererseits davon ausgeht, dass das An-sich-sein unabhängig vom Für-sich ist. Sartre spricht eben in dem einen Fall über eine Beschreibung im Rahmen der phänomenologischen Ontologie und im anderen Fall von einer metaphysischen Hypothese. Wildenburg behauptet dagegen, dass dieser „Metaphysik-Vorwurf“ gegen Sartre unbegründet sei, wenn man Sartre im Sinne Fichtes interpretiert. Wildenburg schreibt:

„Davon abgesehen, kann durch die transzendentalphilosophische Auslegung der Sartreschen Theorie des Selbstbewusstseins auch eine in der Sartre-Forschung kritisierte Widersprüchlichkeit in der Konzeption des An-sich gelöst werden. Hierbei handelt es sich um den angeblichen Widerspruch zwischen der Aussage einerseits, daß das An-sich immer nur >innerhalb des Für-sich< erscheint und daher, wie auch im nächsten Kapitel noch ausgeführt werden wird, in seiner >>rohen Nacktheit<< (SN 179) nicht erfaßt werden kann, und der Rede vom >>reinen An-sich<< andererseits. Thomas W. Busch sieht in diesen Bestimmungen des An-sich eine ungelöste Spannung zwischen Phänomenologie und Metaphysik: Phänomenologisch sei die Theorie vom An-sich deshalb, weil Sartre sehr deutlich heraushebe, daß >>the given [das An-sich;D.W.] can only be an articulated, differentiated, interpreted given and that being can not be >reduced< to the state of the pure given<<. Metaphysik werde es jedoch an jenen Stellen, wo er dennoch vom >>reinen An-sich<< spreche, und zwar ungeachtet >>Sartre`s own admonitions in this regard<<. Interpretiert man Sartres Theorie vor dem Hintergrund der Fichteschen Genese des Selbstbewußtseins, speziell vor dem Hintergrund der transzendentalen Denkfigur, die oben als >>Erfindung des Gefundenen<< bezeichnet wurde, lassen sich beide Aspekte vereinbaren. Das An-sich als absoluter, identischer Ausgangspol muß innerhalb der Genese als Konstitutionsgrundlage des Für-sich vorausgesetzt werden, und durch diese Notwendigkeit der Konstruktion muß ihm, obwohl er selbst nie >Tatsache des Bewußtseins werden kann<, >Realität< im transzendentalphilosophischen Sinne zugesprochen werden. Obwohl das An-sich also nur in Verbindung mit dem Für-sich möglich ist, erhält es *als* für dieses notwendig vorauszusetzender Ausgangspol eine von Für-sich unabhängige Realität. In diesem Sinne kann somit der Metaphysik-Vorwurf an dieser Stelle entkräftet werden.“
(Wildenburg, Ist der Existentialismus ein Idealismus, Seite 125)

Das Problem von Wildenburgs Deutung ist, dass Sartre selbst immer wieder die Spannung zwischen seiner Ontologie und der Metaphysik anspricht und das genannte Problem in dem von Thomas W. Busch angegebenen Sinne „löst“. Sartre spricht sogar selbst von einem „tiefen Widerspruch“ seiner Ontologie hinsichtlich der Genese des Für-sich. Hier sind zunächst einige entsprechende Zitate aus „Das Sein und das Nichts“:

„In diesem Sinne scheint uns die Ontologie definiert werden zu können als die Explizierung der Seinsstrukturen des als Totalität aufgefaßten Existierenden, und wir definieren die Metaphysik eher als die Infragestellung der Existenz des Existierenden. Dank der absoluten Kontingenz des Existierenden sind wir deshalb sicher, daß jede Metaphysik mit einem <<dies ist>> enden muß, daß heißt mit einer direkten Intuition dieser Kontingenz“.
(Sartre, Seite 530)

„Metaphysisch nennen wir ja die Untersuchung der individuellen Prozesse, die *diese* Welt als konkrete einzelne Totalität haben entstehen lassen. In diesem Sinne verhält sich die Metaphysik zur Ontologie wie die Geschichte zur Soziologie.“
(Sartre, Seite 1058)

„Hier stellt sich also ein metaphysisches Problem, das so formuliert werden kann: Warum taucht das Für-sich vom Sein her auf? Metaphysisch nennen wir ja die Untersuchung der individuellen Prozesse, die *diese* Welt als konkrete einzelne Totalität haben entstehen lassen.“

(Sartre, Seite 1058)

„Aber wenn die Fragen nach dem Ursprung des Seins oder nach dem Ursprung der Welt keinen Sinn haben oder eine Antwort eben im Bereich der Ontologie erhalten, so gilt das nicht für den Ursprung des Für-sich. Das Für-sich ist ja so, daß es das Recht hat, sich zu seinem eigenen Ursprung zurückzuwenden...Diese Frage könnte die Ontologie nicht beantworten, denn es geht hier um die Erklärung eines Ereignisses und nicht um die Beschreibung der Strukturen eines Seins.“

(Sartre, Seite 1059)

„Der andere Hinweis, den die Metaphysik aus der Ontologie gewinnen kann, ist, daß das Für-sich *effektiv* fortwährender Entwurf ist, sich selbst als Sein zu begründen, und fortwährendes Scheitern dieses Entwurfes.“

(Sartre, Seite 1060)

„Die Ontologie kann also lediglich feststellen, daß *alles so geschieht, als wenn* sich das An-sich zu einem Entwurf, sich selbst zu begründen, die Modifikation des Für-sich gäbe. Der Metaphysik kommt es zu, die *Hypothesen* aufzustellen, die es ermöglichen, diesen Prozeß als das absolute Ereignis zu begreifen, das das individuelle Abenteuer, nämlich die Existenz des Seins, krönt.“

(Sartre, Seite 1061)

„Ganz im Gegenteil stößt die Ontologie hier auf einen tiefen Widerspruch, weil der Welt ja die Möglichkeit einer Begründung durch das Für-sich geschieht.“

(Sartre, Seite 1061)

„Vor allem fällt dem Metaphysiker die Aufgabe zu, zu entscheiden, ob die Bewegung ein erster „Versuch“ des An-sich ist, sich zu begründen, und welches die Beziehungen der Bewegung als „Krankheit des Seins“ zum Für-sich als tiefere und bis zur Nichtung getriebene Krankheit sind.“

(Sartre, Seite 1061)

„Nachdem die Metaphysik über die Frage nach dem Ursprung des Für-sich und nach der Natur des Phänomens Welt entschieden hat, wird sie verschiedene Probleme von größter Wichtigkeit angehen können, besonders das des Handelns.“

(Sartre, Seite 1068)

Sartres Aussagen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Er unterscheidet deutlich zwischen der Ontologie und der Metaphysik
2. Die Metaphysik verhält sich zur Ontologie wie die Geschichte zur Soziologie
3. Die Metaphysik beschäftigt sich demnach mit den *individuellen Ereignissen*, die Ontologie mit den *allgemeinen Strukturen* des Seins.
4. Die phänomenologische Ontologie beschreibt die Strukturen des Seienden.
5. Die Metaphysik versucht die Genese des individuell Seienden zu *erklären*.
6. Die Ontologie ist hinsichtlich der Frage der Genese des Für-sich widersprüchlich, weil die Beantwortung dieser Frage das Für-sich voraussetzt.

7. Fragen, die sich innerhalb der phänomenologischen Ontologie nicht sinnvoll beantworten lassen, können im Rahmen einer metaphysischen Hypothese eine versuchsweise Antwort finden.

8. Die grundlegende Antwort auf metaphysische Fragen ist im Sinne der Entscheidung Sartres die Kontingenz des Seins. Die *Kontingenz des Seins* ist selbst eine metaphysische Entscheidung im Rahmen der Philosophie Sartres.

9. Das Problem des Überganges vom „nackten An-sich-sein“ zum Für-sich-sein ist nur mit einer metaphysischen Hypothese zu beantworten. Im Rahmen einer phänomenologischen Ontologie kann dieser Übergang nicht beschrieben werden. Er ist als ein kontingentes und unaufklärbares Faktum hinzunehmen.

Die ungelöste Spannung zwischen phänomenologischer Ontologie und Metaphysik im Rahmen von „Das Sein und das Nichts“ ist bis in einzelne Formulierungen Sartres nachzuweisen. So schreibt er zum Beispiel:

„Das *Phänomen* An-sich ist ohne das Bewußtsein ein Abstraktum, nicht aber sein *Sein*.“
(Sartre, Seite 1063)

Es ist klar, dass im Rahmen einer phänomenologischen Ontologie nur über das *Phänomen* An-sich gesprochen werden kann. Andererseits postuliert Sartre die *Transphänomenalität des An-sich-seins*, was, wenn man sich strikt innerhalb der Grenzen der phänomenologischen Ontologie bewegt, ein Widerspruch ist. Es ist nur dann kein Widerspruch, wenn man die Grenzen einer phänomenologischen Ontologie sprengt, und eine *metaphysische* Aussage einführt. Sartre gibt also damit zu erkennen, dass eine phänomenologische Ontologie sich selbst überschreiten muss, wenn sie plausibel bleiben will. Man kann demnach auf metaphysische Aussagen nicht ganz verzichten. Andernfalls müsste man sich der mangelnden Plausibilität der Phänomenologie eines Husserl hingeben. Dennoch erzeugt diese Einführung der Metaphysik eine innere Spannung in einem Werk, das den Titel „Versuch einer phänomenologischen Ontologie“ trägt.

Es bleibt aber dennoch dabei, dass der eigentliche Inhalt von „Das Sein und das Nichts“ der „Versuch einer phänomenologischen Ontologie“ ist. Sartre erkennt damit von vorneherein an, dass „Das Sein und das Nichts“ ein unabgeschlossenes und unvollständiges Werk ist. Insbesondere das Kapitel mit dem Titel „An-sich und Fürsich: Metaphysische Aperçus“ bestätigt diese Auffassung. In diesem Kapitel kommt Sartre zu dem Schluss, dass es zwar einerseits möglich und notwendig ist, metaphysische Prinzipien einzuführen, dass aber andererseits der hypothetische Charakter dieser metaphysischen Grundlagen anerkannt werden muss. Denn es bieten sich verschiedene metaphysische Optionen an. Auf der Grundlage dieser vom Metaphysiker zu fällenden Entscheidung können dann weiterführende Fragen bearbeitet werden. Sartre schreibt dazu:

„Nachdem die Metaphysik über die Frage nach dem Ursprung des Für-sich und nach der Natur des Phänomens Welt entschieden hat, wird sie verschiedene Probleme von größter Wichtigkeit angehen können, besonders das des Handelns.“
(Sartre, Seite 1068)

Auch diesem Zitat ist zu entnehmen, dass Sartre nicht für sich beansprucht, die Frage nach dem Ursprung des Für-sich gelöst zu haben. Er bestreitet sogar, die Lösung dieses Problems

auch nur in Angriff genommen zu haben. Er verweist im Gegenteil auf die Metaphysik, die nicht Gegenstand von „Das Sein und das Nichts“ ist, und in der diese Frage nach dem Ursprung des Für-sich *entschieden* werden muss. Wie diese Entscheidung auch aussehen mag, es ist in jedem Fall eine *metaphysische Hypothese und keine sichere Erkenntnis*.

Im Gegensatz zu der Annahme Wildenburgs, muss man bei Sartre demnach tatsächlich zwischen der Ontologie und der Metaphysik deutlich unterscheiden. Im Rahmen der phänomenologischen Ontologie kann von einem An-sich tatsächlich nur innerhalb des Für-sich gesprochen werden, während in einer metaphysischen Hypothese das reine An-sich durchaus aussprechbar ist. Als metaphysische Hypothese ist es aber weder eine transzendentalphilosophische Konstruktion im Sinne Fichtes, noch ist es der „Ausgangspol“ für die Genese der Welt. Es ist vielmehr die *metaphysische* Grundlage für seine *phänomenologische* Ontologie, wobei im Sinne Sartres der Übergang vom reinen An-sich - einer metaphysischen Hypothese - zum Für-sich-An-sich - einer Struktur der phänomenologischen Ontologie - wiederum nur Inhalt einer *metaphysischen Hypothese* sein kann.

Die Deutung von Thomas W. Busch im Sinne einer unaufgelösten Spannung zwischen Ontologie und Metaphysik ist also vollkommen richtig, wohingegen Wildenburgs Deutung vor dem Hintergrund von Fichtes Wissenschaftslehre fehlgeleitet ist. Hinzuzufügen ist allerdings, dass Sartre diese Spannung zwischen Ontologie und Metaphysik durchaus selbst klar gewesen ist, wie die Zitate hinreichend belegen. Es ist also unangebracht, in diesem Zusammenhang von einem „Metaphysik-Vorwurf“ zu sprechen. Metaphysik ist für Sartre nicht etwas, was man einem Philosophen vorwerfen könnte. Sie ist ein notwendiger Bestandteil der philosophischen Reflexion, da man nur mit Hilfe der Metaphysik diese philosophische Reflexion zu einem gewissen *hypothetischen Abschluss* bringen kann.

Da „Das Sein und das Nichts“ aber keine Metaphysik, sondern nur eine „phänomenologische Ontologie“ sein soll, wird man in diesem Buch noch nicht einmal einen solchen hypothetischen Abschluss finden können. Allenfalls findet man in diesem Buch Andeutungen darüber, welche Optionen dem Metaphysiker zur Disposition stehen. Wenn Wildenburg glaubt, nicht nur einen hypothetischen Abschluss, sondern sogar eine *systematische Abgeschlossenheit* im Sinne Fichtes nachweisen zu können, dann irrt sie sich. Insbesondere ist es bei Sartre nicht richtig, Metaphysik und transzendente Analyse gegeneinander auszuspielen, denn Sartre gelangt mittels seiner „transzendentalen Analyse“ letztlich nur zu einer metaphysischen Hypothese. Genau diesen Zusammenhang scheint Wildenburg nicht anerkennen zu wollen.

Fichtes „Absolutes Ich“ und Sartres „An-sich-sein“ passen nicht zusammen

Das „Absolute Ich“ ist das erste Prinzip in Fichtes System. Er beschreibt dieses Prinzip folgendermaßen:

„Also das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben.-Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich *ist*, und es *setzt* sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. - Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Tätige, und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung, und Tat sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: *Ich bin* Ausdruck einer

Tathandlung; aber auch der einzigen möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muß.“

(Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). Meiner, Hamburg, 1997, Seite 16)

Die Merkmale des „Absoluten Ich“ lassen sich so zusammenfassen:

1. Es ist reine Tätigkeit
2. Das Ich setzt sich selbst
3. Das Ich ist und es setzt sein Sein vermöge dieses Seins
4. Es ist das Handelnde und das Produkt dieser Handlung
5. Es ist Tathandlung und Ausdruck dieser Tathandlung
6. Es ist die einzig mögliche Tathandlung

Es ist meines Erachtens vollkommen klar, dass diese Art der Begriffsbildung mit Sartres Philosophie inkompatibel ist. Zum Beispiel sind die Wörter „Tätigkeit“, „Tathandlung“, „das Handelnde“, „Produkt der Handlung“ für Sartre Ausdrücke aus dem Bereich der menschlichen Realität. Sartre würde selbstverständlich ablehnen, diese Wörter auf eine gott-ähnliche Wesenheit anzuwenden. Er sagt sogar ausdrücklich, dass solche Wörter außerhalb der menschlichen Realität ohne jede Bedeutung sind.

Es zeigt sich somit erneut, dass Sartres Atheismus und Fichtes Theismus auf keine Weise verbunden werden können. Denn Fichtes „Absolutes Ich“ weist eine gewisse Ähnlichkeit mit Spinozas *causa sui* auf - wenn auch zugegebenermaßen Unterschiede bestehen - und Sartre sagt ausdrücklich, dass das An-sich keine „*causa sui*“ ist. Es ist auch nicht möglich, diese Differenzen zwischen Fichte und Sartre im Sinne der kantischen Transzendental-Philosophie als irrelevant hinzustellen, weil Sartres Ontologie die Vermeidung ontologischer Fragestellungen ausschließt. Sobald Sartre im Spiel ist, ist es nicht mehr möglich, mittels transzendental-philosophischer Ausweich-Manöver der Frage nach dem ontologischen Status der benutzten Begriffe zu entfliehen.

Das folgende Zitat zeigt deutlich die riesige Kluft, welche Fichte und Sartre diesbezüglich trennt:

„Das Sein kann nicht *causa sui* sein wie das Bewußtsein. Das Sein ist *Sich* [soi]. Das bedeutet, daß es weder Passivität noch Aktivität ist. Diese beiden Begriffe sind *menschlich* und bezeichnen menschliches Verhalten...Mit einem Wort, der Mensch ist aktiv, und die Mittel, die er anwendet, werden passiv genannt. Diese Begriffe verlieren, wenn sie verabsolutiert werden, jede Bedeutung.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 41)

Während bei Fichte die Tathandlung des Absoluten Ich auf irgendeine Weise das Bewusstsein entstehen lässt, während also bei Fichte die *Genese des Bewusstseins* zumindest vom Anspruch her aus der Tathandlung des Absoluten Ich abgeleitet werden kann, gibt es bei Sartre im Rahmen seiner phänomenologischen Ontologie überhaupt keine Möglichkeit, vom An-sich-sein zum Bewusstsein zu gelangen. Die phänomenologische Ontologie kann nur die Strukturen des phänomenalen Seins beschreiben und mittels der transzendentalen Analyse die notwendigen Bedingungen dieser Strukturen erforschen.

Daraus lässt sich aber nicht die Genese des Bewusstseins im Sinne Fichtes rekonstruieren. Deswegen kann man das „An-sich-sein“ auch nicht den „Ausgangspol“ für die Genese des Selbstbewusstseins nennen. Denn es führt ja kein analytischer Weg von diesem „Ausgangspol“ zum Bewusstsein. Mit anderen Worten: Dieser „Ausgangspol“ ist kein Ausgangspunkt, sondern ein isolierter Punkt, von dem kein Weg abzweigt.

Es besteht für Sartre demnach nur die Möglichkeit, über ein entsprechendes metaphysisches Prinzip zu *entscheiden* und dieses metaphysische Prinzip ist dann im Sinne einer Hypothese aufzufassen. In dieser Diskrepanz liegt der wesentliche Grund dafür, dass die transzendente Analyse für Fichte eine viel größere Bedeutung hat als für Sartre.

Merkwürdigerweise erkennt Wildenburg selbst in aller Deutlichkeit den großen Unterschied zwischen Fichtes Absolutem Ich und Sartres An-sich-sein. Sie schreibt:

„Es zeigt sich jedoch zugleich eine grundlegende und weitreichende >Abweichung< Sartres vom transzendentalphilosophischen Ansatz...Die grundlegende Differenz nämlich liegt in der Auffassung der Identität des Ich als >Tätigkeit< einerseits und derjenigen des >An-sich< als >Substanz< andererseits....Vom transzendentalen Gesichtspunkt aus betrachtet handelt sich Sartre damit gravierende Probleme ein. Einerseits kann er den von ihm behaupteten Zusammenhang von An-sich und Für-sich nicht einsichtig machen...Diese Verbindung bleibt jedoch eine äußerlich, rein >terminologisch< hergestellte. Ein systematischer Zusammenhang kann dadurch nicht aufgezeigt werden, denn das erstarrte, opake An-sich bleibt, trotz der versuchten Einbindung desselben in die transzendente Genese des Für-sich, diesem wesensfremd.,“

(Wildenburg, Ist der Existentialismus ein Idealismus?, Seite 126, 127)

Es handelt sich hier wiederum um eine nur schwer kommentierbare Aussage Wildenburgs. Sie ist wiederum zugleich richtig und fragwürdig. Sie ist richtig, weil die genannte „grundlegende und weitreichende“ Differenz zwischen dem Absoluten Ich und dem An-sich-sein tatsächlich besteht. Sie ist fragwürdig, weil vom transzendentalen Gesichtspunkt aus gesehen damit einerseits tatsächlich gravierende Probleme auftauchen, aber andererseits genau dieser transzendente Gesichtspunkt in Frage gestellt werden muss. Denn Sartre behauptet ja nicht, hier einen transzendentalen Gesichtspunkt im Sinne Fichtes einnehmen zu wollen oder eine transzendente Genese des Für-sich anzustreben. Er sagt ja selbst, dass das „nackte An-sich-sein“ nur ein *metaphysisches Prinzip* ist, von dem kein phänomenologischer und kein transzendental-analytischer Weg zum Für-sich-sein führen wird. Mit anderen Worten: Wildenburg rennt bei Sartre offene Türen ein, wenn sie dieses Problem benennt. Sartre sagt ausdrücklich, dass der *Metaphysiker* eine Entscheidung treffen muss, wenn er diesen Übergang „erklären“ will.

Daraus folgt aber nicht, dass Sartre hinsichtlich des Für-sich-An-sich in einem erstarrten Dualismus verbleiben müsste. Er hat vielmehr mit seinem Begriff der „internen Negation“ eine metaphysische Deutungsmöglichkeit des Für-sich-An-sich geliefert. Demnach ist es das An-sich selbst, das sich in einem *individuellen Abenteuer* zum Für-sich vermindert. Im Rahmen einer phänomenologischen Ontologie ist dieser Hinweis aber selbstverständlich nur eine Hypothese, eine „Philosophie des als ob“, mehr nicht. Es ist Wildenburg, die Sartre diesbezüglich einen transzendental-philosophisch inspirierten Gewißheits-Anspruch unterstellt, um ihm dann hinterher vorzuwerfen, diesen Anspruch nicht einlösen zu können.

Es mag ja sein, dass der transzendental-philosophische Ansatz Fichtes diesbezüglich fruchtbringender ist, aber daraus folgt nicht, dass man das Recht hätte, Sartres Ansatz umzudeuten.

Sartre weist immer wieder deutlich darauf hin, dass der Übergang vom „nackten An-sich-sein“ zum Für-sich-sein für ihn eine *metaphysische Frage* ist und kein Problem, das mittels der Methoden der phänomenologischen Ontologie oder der transzendentalen Analyse gelöst werden könnte. Es ist ein Problem, das mittels einer *Entscheidung* des Metaphysikers angegangen werden muss. Wildenburg will Sartre demnach in eine Problematik involvieren, die dieser gar nicht akzeptieren würde. Sartre schreibt dazu:

„So wird das *ontologische* Problem der Erkenntnis durch die Behauptung des ontologischen Vorrangs des An-sich vor dem Für-sich gelöst. Aber das läßt sofort eine *metaphysische Frage* entstehen. Das Auftauchen des Für-sich vom An-sich aus ist ja keineswegs mit der dialektischen Entstehung des Platonschen Anderen vom Sein aus vergleichbar. Sein und Anderes sind ja für Platon *Gattungen*. Wir aber haben dagegen gesehen, daß das Sein ein individuelles Abenteuer ist. Und ebenso ist das Erscheinen des Für-sich das absolute Ereignis, das dem Sein geschieht. Hier stellt sich also ein metaphysisches Problem, das so formuliert werden kann: Warum taucht das Für-sich vom Sein her auf?“
(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 1058)

Fichtes „Anstoß“ passt nicht zu Sartre Philosophie

Das Ärgerliche an der Argumentation Wildenburgs ist, dass sie immer wieder selbst auf die fundamentale Diskrepanz der beiden Philosophien hinweist und damit ihrem eigenen Anliegen widerspricht. Einerseits behauptet sie, wesentliche Argumentationen Sartres ließen sich vor dem Hintergrund der Wissenschaftslehre Fichtes deuten, andererseits gibt sie selbst „grundlegende und weitreichende“ Diskrepanzen zwischen Fichte und Sartre zu. Wenn aber Fichte und Sartre schon hinsichtlich ihrer Grundprinzipien vollkommen divergieren, wie soll es dann möglich sein, dass sie hinsichtlich der abgeleiteten Begriffe übereinstimmen?

Konkreter: Der Begriff des „Anstoß“ ist bei Fichte ein wichtiges Element der Struktur des Absoluten-Ich. Nun sagt Wildenburg selbst, dass Sartre den Begriff des Absoluten-Ich gar nicht kennt. Also - so sollte man eigentlich folgern - kann Sartre auch den Begriff des „Anstoß“ nicht kennen. Denn der „Anstoß“ ist ja ein Begriff, der das „Absolute-Ich“ voraussetzt. Dennoch behauptet Wildenburg, Sartres problematisches An-sich lasse sich mittels des Begriffs des „Anstoß“ bei Fichte interpretieren und besser verstehen. Wie soll es aber möglich sein, so lautet hier die Frage, den Begriff des „Anstoß“ auf Sartres Denken anzuwenden, wenn die Voraussetzung dieses Begriffes, das Absolute-Ich, in Sartres Philosophie ein Fremdkörper ist?

Was versteht Fichte unter dem „Anstoß“? Wildenburg schreibt dazu:

„Der Begriff >>Anstoß<<, dies kann nun zusammengefaßt werden, bezeichnet also metaphorisch das reine Aufgehaltenwerden des absoluten Ich. Er ist für dasselbe unverfügbar, da es nicht aus ihm abgeleitet werden kann. Das Aufgehaltenwerden, das nicht mit dem Vorhandensein eines außer dem Ich liegenden Objekts identifiziert werden kann,

gibt erst den Impuls oder erscheint als Aufgabe oder Motivation, zum Zwecke der Erklärung dieser Hemmung des Ich Kategorien auszubilden und dann etwa unterschiedlich spezifizierte Subjekt-Objekt-Relationen (z.B. Kausalität, Substantialität) zu konstituieren. Der Anstoß ist dem Ich zwar unverfügbar, aber zugleich nicht ohne die Tätigkeit des Ich denkbar. Diese Tätigkeit besteht einerseits darin, das Aufgehaltenwerden überwinden zu wollen; sie wird durch den Anstoß somit nicht aufgehoben im Sinne von >vernichtet<. Andererseits besteht sie darin, durch das Ziehen einer Grenze überhaupt erst eine Relation von Entgegengesetztem zu ermöglichen.“

(Wildenburg, Ist der Existentialismus ein Idealismus, Seite 150)

Der „Anstoß“ hat demnach folgende Merkmale:

1. Er ist ein Element innerhalb des Absoluten Ich
2. Dennoch ist er für das Absolute Ich unverfügbar
3. Der Anstoß kann aus dem Absoluten Ich nicht abgeleitet werden
4. Er entspricht der Hemmung der Tathandlung des Absoluten Ich
5. Insofern bildet er die Motivation, durch Überwindung der Hemmung Subjekt-Objekt-Relationen auszubilden
6. Diese Subjekt-Objekt-Relationen entsprechen den kantischen Kategorien, zum Beispiel der Kausalität oder der Substantialität
7. Der Anstoß ist deshalb das entscheidende Element innerhalb des Absoluten Ich für die Ableitung der Kategorien bei Fichte.
8. Der Anstoß führt nicht zur Vernichtung des Absoluten Ich.
9. Der Anstoß ist die Voraussetzung der Entgegensetzung; durch ihn entsteht die Grenze zwischen Subjekt und Objekt. Der Anstoß ist die transzendente Bedingung der Möglichkeit der Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Objekt.
10. Der Anstoß ist auch die Bedingung der Möglichkeit der Bestimmbarkeit. Denn Bestimmbarkeit geschieht nach dem Gesetz „omnis determinatio est negatio“. Negation bedeutet „Abgrenzung“ und Abgrenzung heißt „Entgegensetzung“ und Entgegensetzung setzt eben die Hemmung des Absoluten Ich voraus.

Es ist klar, dass Fichte mit seinem „Anstoß“ dem Absoluten Idealismus entgehen und Platz für einen Real-Idealismus schaffen möchte. Denn wenn das Absolute Ich ohne Widerstand sich selbst entfalten könnte, dann wäre es so etwas wie der christliche Schöpfergott. So aber enthält seine Philosophie einerseits ein realistisches Element, obwohl andererseits die ganze Konstruktion irgendwie rätselhaft wirkt. Denn man muss ja bedenken, dass der „Anstoß“ ein Element des Absoluten Ich und gleichzeitig für dieses Absolute Ich unverfügbar sein soll. In diesem Kontext tauchen mehrere Fragen auf. Warum nennt Fichte dieses Absolute Ich „Absolut“, wenn es gar nicht „Absolut“ ist, wenn es in sich ein Element der Relativierung enthält? Und wie verträgt sich die Unverfügbarkeit des „Anstoß“ mit der Behauptung, dass das Absolute Ich die einzig mögliche Tathandlung sei. Folgt daraus nicht mit Notwendigkeit, dass alles, also auch der „Anstoß“, ein Produkt dieser Tathandlung des Absoluten Ich sein muss?

Antworten auf diese Fragen sind wohl auf der Basis der unterschiedlichen Ebenen zu finden, auf denen sich das Absolute Ich infolge diverser Selbstbeschränkungen wiederfindet, und zwar als Endliches Ich, als Theoretisches Ich und als Praktisches Ich. So ist das Praktische Ich an die Existenz widerständiger äußerer Dinge gebunden, denn als absolute Freiheit ohne

reale Widerständigkeit gäbe es ja nichts zu überwinden und demnach gäbe es auch kein moralisches Sollen. Da aber der eigentliche Zweck der Existenz des Menschen die Erfüllung des Sittengesetzes ist, also der Gehorsam dem einen, unendlichen und ewigen Willen gegenüber, ist die Existenz einer widerständigen Welt notwendige Bedingung der Erfüllung des Endzweckes der menschlichen Existenz, nämlich des Gehorsams der Vernunft gegenüber. Insofern ist das Absolute Ich in gewisser Weise „gezwungen“, einen „Anstoß“ zu kreieren, damit das Endliche Ich in einer widerständigen Welt dem Sittengesetz folgen kann. Denn erst durch die Erfahrung der Widerständigkeit der Welt wird das Endliche Ich dazu motiviert, sich durch Reflexion auf sich selbst zurückzuwenden, sich auf sich selbst zu besinnen und erneut die Widerständigkeit der Welt zu überwinden suchen. Erst durch dieses unendliche Streben des Praktischen Ich offenbart sich dem Menschen seine eigene Freiheit, seine Vernunft, seine Würde auf der Basis des Sittengesetzes.

Zwar ist das Absolute Ich Quelle der Produktiven Einbildungskraft, welche letztlich alles hervorbringt, aber *wenn* der Zweck der menschlichen Existenz erfüllt werden soll, *dann* muss das Absolute Ich eine widerständige Welt, also das Nicht-Ich, hervorbringen. Es muss also die transzendentalen Bedingungen für eine moralische Welt erfüllen. Insofern ist es das Zusammenwirken des Sittengesetzes und des Absoluten Ich, welches das Gesamtgeschehen notwendigerweise hervorbringt. In diesem Sinne kann man bei Fichte von einem Moral-Idealismus sprechen.

Die Absolutheit des Sittengesetzes ist für Fichte eher eine Frage des Glaubens als eine Frage der Erkenntnis. Da das Theoretische Ich über das Absolute Ich reflektiert, ohne das Sittengesetz einzubeziehen, ist es zwangsläufig insuffizient. In diesem Sinne begründet Fichte den Primat der Praktischen Vernunft über die Theoretische Vernunft. Erst die Praktische Vernunft macht die Ergebnisse der Theoretischen Vernunft in ihrer wahren Bedeutung sichtbar.

Mit anderen Worten: Das Absolute Ich produziert mit Hilfe des „Anstoß“ eine widerständige Welt. Auf der Ebene des Endlichen Ich ist die Unverfügbarkeit dieser Welt, also das An-sich-sein der Dinge, ein gefühlter Beweis für die Realität der Welt. Erst die philosophische Reflexion offenbart, dass es sich bei dieser widerständigen Welt in Wahrheit um ein Resultat der produktiven Einbildungskraft des Absoluten Ich handelt. Wir haben es also vom Standpunkt des Absoluten Ich aus gesehen mit einem Idealismus zu tun und vom Standpunkt des Endlichen Ich aus gesehen mit einem Realismus. Überblickt man - von welchem Standpunkt aus auch immer betrachtet - beide Arten des Ich, dann handelt es sich bei Fichte um einen moralischen Willens-Idealismus. Das heißt, das Gesamtwerk Fichtes wird erst von diesem Standpunkt aus betrachtet verständlich. Diese Position vertritt Fichte von Anfang an, also auch schon in seiner „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“. Er schreibt dort:

„Hieraus erfolgt denn auch auf das einleuchtendste die Subordination der Theorie unter das Praktische; es folgt, wenn etwa der Trieb sich selbst sollte erhöhen lassen, auch die Erhöhung der Einsicht, und umgekehrt; es erfolgt die absolute Freiheit der Reflexion und Abstraktion auch in theoretischer Rücksicht und die Möglichkeit, *plichtgemäß* seine Aufmerksamkeit auf etwas zu richten, und von etwas anderem abzuziehen, ohne welche gar keine Moral möglich ist...- Kurz es kommt durch dieses System *Einheit und Zusammenhang* in den ganzen Menschen, die in so vielen Systemen fehlen.“

(Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Meiner, 1997, Seite 211/212)

Es sei hier vermerkt, dass Fichte den entsprechenden Absatz folgendermaßen bezeichnet: „Ein wichtiger Satz, der das hellste Licht über unsere Untersuchung verbreitet.“ (Seite 210) Es ist also klar, dass die Theorie des „Anstoß“ ihre Deutung und Rechtfertigung erst aus dem moralischen Pantheismus Fichtes erhalten kann.

Die große Frage lautet nun, was das alles mit Sartre zu tun haben soll. Ich muss gestehen, dass ich auch keine Antwort auf diese Frage habe. Mir sind die diesbezüglichen Erläuterungen Wildenburgs schlicht unverständlich. Das mag vor allem daran liegen, dass Wildenburgs Erläuterungen Sachverhalte voraussetzen, die ich einfach nicht anerkennen kann, so dass ich nach einer gewissen Zeit nicht mehr in der Lage bin, der ganzen Argumentation auch nur folgen zu können, unabhängig davon, ob ich sie richtig finde oder nicht. Wenn man hinter jedem einzelnen Satz ein Fragezeichen setzen muss, dann wird eine Auseinandersetzung mit den Argumenten fast unmöglich. Hier ein Beispiel. Wildenburg schreibt:

„Nun wurde bereits darauf hingewiesen, daß sich das An-sich in Sartres Theorie nicht nur als Ausgangspol für die Genese des Selbstbewusstseins interpretieren läßt, sondern zugleich auch als dasjenige, was vor dem Hintergrund des Fichteschen Anstoßes interpretiert werden kann.“

(Wildenburg, Seite 157)

Hier werden zwei Aussagen miteinander verknüpft:

1. Das An-sich in Sartres Theorie läßt sich als Ausgangspol für die Genese des Selbstbewußtseins interpretieren.
2. Sartres Theorie kann *zugleich* vor dem Hintergrund des Fichteschen Anstoßes interpretiert werden.

Für mich handelt es sich hier um zwei verschiedene Thesen, die unabhängig voneinander untersucht werden müssen. Wildenburg meint aber, sie könnten oder müssten *zugleich* betrachtet werden. Meiner Ansicht nach ist aber schon die erste These falsch, so dass sich mir die Frage stellt, ob damit auch schon die zweite These widerlegt ist.

Meiner Ansicht nach ist Sartre An-sich - als reines An-sich betrachtet - nicht der Ausgangspol für die Genese des Selbstbewusstseins. Bei Sartre gibt es gar keine Genese des Selbstbewusstseins. Denn das Auftauchen des Für-sich ist für Sartre ein Absolutes Ereignis, also genetisch nicht nachvollziehbar. Was es bei Sartre gibt, ist eine *metaphysische Hypothese*

„Während jedoch in Fichtes Theorie der Anstoß auf transzendentaler Ebene aus systematischen Gründen weder als notwendig, noch als möglich oder kontingent bezeichnen lässt, transportiert Sartre die Kontingenz von der empirisch-konkreten Ebene auf die apriorische Ebene und macht sie dadurch zum grundlegenden Fundament der Selbstbewußtseins- und Weltkonstitution. Dieser Schritt ist aus transzendentalphilosophischer Sicht - und auch letztlich, wie gezeigt wurde, innerhalb Sartres eigenen Theorie - systematisch nicht legitimierbar. Das An-sich wird durch diese Bestimmung auf transzendentaler Ebene zu einem >kontingentes Existierenden< transformiert. Mit diesem Schritt verläßt Sartre den Rahmen der transzendentalphilosophischen Argumentation.“
(Wildenburg, Ist der Existentialismus ein Idealismus, Seite 230)

Angesichts solcher Sätze fragt man sich, was Wildenburg eigentlich zeigen will. Will sie beweisen, dass Sartre *ein* Transzendentalphilosoph im Sinne Fichtes ist oder will sie nachweisen, dass Sartre *kein* Transzedentalphilosoph im Sinne Fichtes ist. Tatsächlich ist ihre Argumentation so komplex und so wild, dass man oft nicht mehr weiß, worum es eigentlich geht. Die Argumente des obigen Zitates zum Beispiel sind derart ineinander verknäuelte, dass es kaum möglich ist, dazu Stellung zu nehmen. Ich will es trotzdem versuchen:

Sartre sagt selbst, dass die Kontingenz des An-sich-seins eine - wie das „nackte An-sich-sein - metaphysische Hypothese ist. Letzten Endes muss der sich der Metaphysiker *entscheiden*, wie er das Verhältnis von An-sich und Für-sich sehen will.

Dem Existentialismus ist der Gewißheitsrigorismus eines Fichte fremd

Diese Auffassung von der metaphysischen Hypothese ist Sartres Variation von Heideggers Ansicht, dass es sich bei der Ontologie um eine „hermeneutische Ontologie“ handelt. Das heißt, für Heidegger geht es um eine *Auslegung des Seins*, nicht um eine definitive Entscheidung der Seinsfrage. Für Heidegger gibt die Metaphysik definitive Antworten auf die Seinsfrage, was Heidegger eben ablehnt. Deswegen sagt Heidegger, müsse die Philosophie die metaphysische Denkweise aufgeben. In diesem Sinne ist Heidegger natürlich ein krasser Gegner des Idealisten Fichte. Denn dieser hat tatsächlich für sich die Seinsfrage definitiv und mit Gewißheit entschieden. Für den Existenzphilosophen Heidegger ist die *Offenheit* für den erneuten Anspruch des Seins entscheidend. Fichtes Metaphysik versperrt nur den Blick auf diese Offenheit. Denn Fichte ist ja mit seinem „System“ im Besitze der Wahrheit. Warum also offen sein für den erneuten Anspruch des Seins?

Heidegger ist geradezu ängstlich darum bemüht, einer Überschätzung seiner Überlegungen entgegen zu arbeiten. Für ihn steht die *Frage* nach dem Sinn von Sein im Vordergrund, um auf diese Weise eine erstarrte Tradition der Ontologie aufzulockern. Jede Art der Antwort auf diese Frage ist für ihn selbstverständlich nur vorläufig und fast schon nebensächlich. Er schreibt:

„Jede Untersuchung in diesem Felde, wo „die Sache selbst tief eingehüllt ist“, wird sich von einer Überschätzung ihrer Ergebnisse freihalten. Denn solches Fragen zwingt sich ständig selbst vor die Möglichkeit der Erschließung eines noch ursprünglicheren universaleren Horizontes, daraus die Antwort auf die Frage: was heißt „Sein“? geschöpft werden könnte.“
(Heidegger, Sein und Zeit, Seite 26)

Sartre zieht eine etwas andere Sichtweise vor. Er will die Metaphysik nicht aufgeben, sondern ihr den Stellenwert einer Hypothese zuordnen. Die Konsequenz ist jedoch ähnlich wie bei Heidegger. Es bleibt eine gewisse Distanz zu den Ergebnissen der eigenen Analysen. Die Revidierbarkeit und Historisierbarkeit dieser Erkenntnisse wird anerkannt. Die Erkenntnisse werden bei Heidegger und Sartre mit Zeitlichkeit kontaminiert, sie werden dem Bereich der quasi-göttlichen Gewißheit entzogen und dem Menschlichen zugeordnet. Aus der „reinen Erkenntnis“ wird die „engagierte Erkenntnis“. Beide Philosophen, sowohl Heidegger als auch Sartre, sind meilenweit von dem metaphysischen Gewißheitsrigorismus eines Fichte entfernt sind. Weder Heideggers „Sein und Zeit“ noch Sartres „Das Sein und das Nichts“ können demnach mit der „Wissenschaftslehre“ Fichtes parallelisiert werden. Sie sind vielmehr als existentialistische Gegenentwürfe zu den idealistischen Produktionen Fichtes und Hegels zu verstehen und sie stehen insofern beide in der Tradition *Kierkegaards*.

Der „Wissenschaftslehre“ und dem „Das Sein und das Nichts“ liegt ein jeweils anderer Wissenschaftsbegriff zu Grunde

Man erkennt hier einen weiteren Grund, warum Fichtes „Wissenschaftslehre“ nicht als Interpretationsmodell für Sartres „Das Sein und das Nichts“ fungieren kann. Den beiden Büchern liegt ein jeweils anderer Wissenschaftsbegriff zu Grunde. Für Fichte ist die Philosophie die „Wissenschaft aller Wissenschaften“. Wissenschaftlichkeit zeichnet sich für ihn durch das Merkmal der *Gewißheit* aus. Die Wahrheit der wissenschaftlichen Resultate ist verbürgt. Die Philosophie als Wissenschaft aller Wissenschaften beherbergt das Grundprinzip, das die Gewißheit aller Wahrheiten garantiert. Die hervorragende Bedeutung der transzendentalen Analyse liegt darin, dass sie infolge ihres Notwendigkeitscharakters, ähnlich wie die logische Analyse, dazu beiträgt, die Selbstevidenz des Grundprinzips zu sichern. Darüber hinaus drückt sich für Fichte die Wissenschaftlichkeit seines Denkens in der Tatsache aus, dass es die Form eines *Systems* hat. *Systematische Darstellung des gesamten Wissens auf der Basis eines selbstevidenten Grundprinzips*, das ist die Intention seiner Wissenschaftslehre.

Sowohl Heidegger als auch Sartre lehnen diesen Wissenschaftsbegriff ab. Für Sartre zum Beispiel generieren die Wissenschaften im Allgemeinen keine Erkenntnisse im Sinne der absoluten Gewißheit. Wissenschaftliche Erkenntnisse sind für ihn Hypothesen. Sie unterliegen einem historischen Wandel und müssen immer wieder neu interpretiert werden. Die Gravitationstheorie Descartes zum Beispiel ist heutzutage vollkommen obsolet. Die Gravitationstheorie Newtons besitzt in unserer Zeit zwar einen beschränkten Anwendungsbereich, ist aber als Universaltheorie nicht mehr anerkannt. Einsteins Gravitationstheorie, die Allgemeine Relativitätstheorie, ist die beste derzeitige Theorie über die Schwerkraft, aber sie leidet unter dem Mangel, nicht mit der Quantentheorie kompatibel zu sein und so weiter und so weiter. Trotz dieser offensichtlichen Mängel sind oder waren diese Konstrukte anerkannte wissenschaftliche Theorien. Von absoluter Gewißheit ist bei ihnen nicht die Rede und dennoch gelten sie als wissenschaftlich.

Angesichts dieser wissenschaftstheoretischen und wissenschaftshistorischen Tatsachen mutet der Gewißheitsfanatismus eines Fichtes irgendwie naiv an. Mein Eindruck ist, dass Sartre mit seinem Wissenschaftsbegriff den Tatsachen der heutigen Wissenschaften viel näher steht als Fichte. Wildenburgs Projekt birgt demnach die Gefahr in sich, Sartre mit einem für ihn gefährlichen Virus zu infizieren, dem Virus eines unangemessen Begriffes der Wissenschaftlichkeit. Es besteht die Gefahr, dass Sartre durch das Projekt Wildenburgs mit einer Wissenschaftstheorie identifiziert wird, mit der er nichts zu tun hat und auch nichts zu tun haben will. Meines Erachtens ist Sartre ein Philosoph des 20. Jahrhunderts, dessen Denken auf das 21. Jahrhundert zielt. Wildenburgs Projekt will aus ihm jedoch einen Philosophen des 19. Jahrhunderts machen, und ihn mit allen möglichen diesbezüglichen Anachronismen kontaminieren.

Der Existentialismus relativiert die Wissenschaften

In diesem Zusammenhang soll auch noch einmal auf die generelle Beziehung zwischen dem Existentialismus und der Wissenschaft hingewiesen werden. Der Existentialismus relativiert die Bedeutung der Wissenschaften, indem er diese als Leistungen der existierenden Menschen auffasst. Die Wissenschaften beruhen also auf der Existenz des Menschen und sie sind von ihr abhängig. Das bedeutet unter anderem, dass Konstruktionen wie „das Bewusstsein überhaupt“, das „Absolute Ich“, der „Weltgeist“, die „reine Vernunft“, der „reine ewige unendliche Wille“, die „reine Erkenntnis“ niemals Grundlage der Wissenschaft sein können. Grundlage der Wissenschaft ist vielmehr immer der „existierende Mensch“, mit anderen Worten der „strebende Mensch“ oder auch das „engagierte Bewusstsein“ und so weiter. Wenn der Wissenschaftler demnach vorübergehend glaubt, das „Bewusstsein überhaupt“ oder die „reine Vernunft“ zu sein, so tut er gut daran, sich an seine menschliche Existenz zurückzubinden und die Relativität seiner Bemühungen anzuerkennen. Letztlich handelt es sich dabei immer um die Anerkennung der Tatsache, dass man als Mensch kein Gott sein kann. Der Existentialismus verfügt demnach über eine ihm eigene „Wissenschaftstheorie“, die im Wesentlichen besagt, dass die menschliche Existenz unhintergebar ist und alle Resultate der Wissenschaften letztlich an die menschliche Existenz rückgebunden werden müssen.

Kierkegaard und Heidegger haben in unterschiedlicher Weise auf die Notwendigkeit der Rückbindung der Wissenschaften an die menschliche Existenz hingewiesen. Kierkegaard betont dabei den Unterschied zwischen dem existierenden Menschen und Gott, zwischen dem realen menschlichen Verstand und der reinen Spekulation, zwischen der Unabgeschlossenheit der menschlichen Bemühungen und der Abgeschlossenheit eines „wissenschaftlichen Systems“, zwischen dem Dasein als System für Gott und dem Dasein als Nicht-System für den Menschen. Er schreibt:

„Ein System des Daseins kann nicht gegeben werden. Also gibt es ein solches nicht? Das liegt auch nicht in dem Gesagten. Das Dasein selbst ist ein System - für Gott; aber es kann es nicht sein für irgendeinen existierenden Geist. System und Abgeschlossenheit entsprechen einander; Dasein aber ist gerade das Entgegengesetzte. Abstrakt gesehen lassen sich System und Dasein nicht zusammendenken, weil der systematische Gedanke, um das Dasein zu denken, es als aufgehoben, also nicht als daseiend denken muß. Dasein ist das Spatiierende, das auseinanderhält; das Systematische ist die Abgeschlossenheit, die zusammenschließt.“

(Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, GTB, 1994, Seite 111)

Das wissenschaftstheoretische Credo des Existentialismus

Kierkegaard formuliert hier das wissenschaftstheoretische Credo des Existentialismus: *Es gibt einen fundamentalen Unterschied zwischen einem göttlichen Bewusstsein und einem menschlichen Bewusstsein.* Für ein göttliches Bewusstsein mag das Dasein ein System sein, aber für das menschliche Bewusstsein kann ein solches System des Daseins *nicht gegeben werden*. Das bedeutet nicht, dass es ein solches System nicht gibt! Es gibt ein solches System - für Gott! Anders formuliert: Das göttliche System des Daseins ist vielleicht abgeschlossen, die menschlichen Bemühungen um das Dasein sind aber stets unabgeschlossen.

Hier zeigt sich ein bedeutender Unterschied zwischen Kierkegaard und Fichte. Während Kierkegaard das System einem göttlichen Bewusstsein vorbehält, behauptet Fichte, er habe ein solches System geschaffen. Im Sinne Kierkegaards behauptet er damit gleichzeitig, er sei Gott geworden. Sartre steht in diesem Streit klar auf der Seite Kierkegaards, denn er formuliert selbst: *„Der Mensch ist das Streben Gott zu sein, aber dieses Streben ist stets zum Scheitern verurteilt.“* Indem Fichte behauptet, er habe ein System des Wissens vorgelegt, widerspricht er sowohl Kierkegaard als auch Sartre, denn

er sagt im Grunde: Ich bin das Streben Gott zu sein und ich bin hinsichtlich des Systems nicht gescheitert.

Der Unterschied zwischen dem Existentialismus Kierkegaards und Sartres auf der einen Seite und dem Idealismus Fichtes auf der anderen kann demnach auch so formuliert werden: Der Existentialismus *betont* den Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, der Idealismus *hat die Tendenz*, diese Differenz zu vernebeln. Kant zum Beispiel verschleiert das Problem, indem er auf der Basis seiner transzendentalen Methodik den Begriff des „Bewusstsein überhaupt“ einführt und dabei den ontologischen Status dieses „Bewusstseins“ absichtlich ungeklärt lässt. Fichte marginalisiert das Problem am Anfang seiner philosophischen Karriere, um am Ende - wohl oder übel - Gott zur Grundlage seines Systems zu machen. Dennoch verschwindet auch bei ihm der Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, weil es doch der Mensch Fichte ist, der seinen Mitmenschen das göttliche System des Daseins verkündet. Hegel ist konsequent genug, Fichte Halbherzigkeit vorzuwerfen und den Idealismus auf die Spitze zu treiben, indem er mit dem Begriff des Absoluten Geistes die Differenz zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen sogar *explizit leugnet*.

Auch Heidegger folgt Kierkegaard, wenn er die Wissenschaften an die menschliche Existenz rückbindet. Grundlage seiner Überlegungen ist der Begriff des „Seinsverstehens“. Dieses Seinsverstehen ist individuell und liegt dem „In-der-Welt-sein“ des einzelnen Menschen zu Grunde. Wissenschaftlichkeit beruht für ihn auf einem bestimmten Seinsverständnis, auf das sich eine bestimmte Gruppe von Menschen hinsichtlich *eines bestimmten Aspektes* der Welt geeinigt hat. Da das Seinsverständnis historisch variabel ist, ist auch die entsprechende Wissenschaft variabel. Zum Beispiel beruht die neuzeitliche Physik auf einem Seinsverstehen, das mit „Idealisierung“, „Mathematisierung“ und „experimentelle Bestätigung“ umschrieben werden kann. Da zum Beispiel der Begriff der Mathematisierung historisch variabel ist, verändert sich auch der entsprechende Begriff der Wissenschaftlichkeit im Laufe der Zeit. Früher verstand man zum Beispiel die „Euklidische Geometrie“ im Sinne der „Absoluten Gewißheit“, heute weiß man dagegen, dass es verschiedene Arten der Geometrie gibt und es eine Frage der praktischen Erfahrung ist, welche Geometrie anzuwenden ist. Idealisierung und Mathematisierung sind demnach im Sinne Heideggers menschliche Haltungen, die an die menschliche Existenz, zum Beispiel an die Zeitlichkeit, rückgebunden werden müssen, wenn sie nicht an ihrer eigenen Hybris scheitern sollen. Heidegger schreibt:

„Wissenschaft überhaupt kann als das Ganze eines Begründungszusammenhangs wahrer Sätze bestimmt werden. Diese Definition ist weder vollständig, noch trifft sie die Wissenschaft in ihrem Sinn. Wissenschaften haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*. Wissenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächst mögliche Seinsart dieses Seienden.“

(Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1986, Seite 11)

Es ist deutlich zu erkennen, dass Heidegger der Wissenschaftslehre eines Fichte distanziert gegenübersteht. Wissenschaft als das „Ganze eines Begründungszusammenhangs wahrer Sätze“, das ist die Definition Fichtes. Heidegger betont, diese Definition sei weder vollständig, noch treffe sie den Kern der Wissenschaften. Zwar unterlässt Heidegger, diesen Kern des Wissenschaftlichen genauer zu erläutern, aber es wird deutlich, dass für ihn die Rückbindung an die menschliche Existenz entscheidend ist. Darüber hinaus betont Heidegger, dass die Wissenschaft als Verhaltensweise des Menschen nicht fundamental, sondern sekundär ist. Es gibt auch andere Verhaltensweisen, zum Beispiel die leidenschaftliche, die magische, die religiöse und die moralische Existenzweise. Insgesamt ist festzustellen, dass Fichte einen engen und unzureichenden Wissenschaftsbegriff hat und dass aus diesem Grunde, seine „Wissenschaftslehre“ im Sinne Heideggers und Sartres als obsolet betrachtet werden muss. Wie ein adäquater Wissenschaftsbegriff auszusehen hätte, wäre natürlich

genauer zu analysieren. Klar ist jedoch, dass „Wissenschaftlichkeit“ ein komplizierter und unklarer Begriff ist.

„Approximationswissen“ und „Unabgeschlossenheit“ sind Merkmale des existentialistischen Wissenschaftsbegriffes

Kierkegaard drückt diese Rückbindung des Wissenschaftlichen an das Menschliche mit Hilfe der Begriffe „Approximationswissen“ und „Unabgeschlossenheit“ aus. In irgendeiner Hinsicht ist das wissenschaftliche Wissen stets nur „Approximationswissen“ und die Darstellungen dieses Wissens zeichnen sich stets durch eine gewisse Unabgeschlossenheit aus. Sartre lässt mit seinem Begriff der „engagierten Erkenntnis“ keinen Zweifel daran, dass er sich dieser Rückbindung der Wissenschaft an die menschliche Existenz verpflichtet fühlt. Auch Heideggers Begriff des „Seinsverstehens“ taucht bei Sartre in modifizierter Form in dem Begriff des „Initialentwurfes“ wieder auf. Trotz aller Unterschiede treffen sich Kierkegaard, Heidegger und Sartre in dem Punkt, dass sie den Wissenschaftsbegriff eines Fichte deutlich ablehnen.

Während für Fichte das „System“ der Garant seiner Wissenschaftlichkeit ist, ist für Kierkegaard, Heidegger und Sartre das „Approximative“, das „Vorläufige“ und die „Unabgeschlossenheit“ das Kennzeichen einer existentiellen Wissenschaftstheorie. Anders formuliert: Für den Existentialismus unterliegt der Begriff der Wissenschaftlichkeit der Zeitlichkeit des Menschen, während für Fichte mit dem Auftauchen des Systems die Philosophie als selbstevidente Wissenschaft in Erscheinung tritt und den Status einer ewigen Wahrheit erhält. Hier liegt unter anderem der wesentliche Unterschied zwischen dem Existentialismus und dem Idealismus.

Diese „Unabgeschlossenheit“ sollte nicht mißverstanden werden. Denn es gibt sehr wohl wissenschaftliche Theorien, die in *gewisser Weise* abgeschlossen sind. Dafür sind sie aber in anderer Weise unabgeschlossen. Zum Beispiel ist die Klassische Mechanik in dem Sinne abgeschlossen, dass es einen bestimmten Anwendungsbereich gibt, in dem diese Theorie nicht mehr verbessert werden kann. Aber die Grenzen dieses Anwendungsbereiches zeigen eben an, dass die Klassische Mechanik hinsichtlich der Gesamtheit des Daseins insuffizient und daher verbesserungswürdig ist. In diesem Sinne ist die Klassische Mechanik approximativ und unabgeschlossen.

Indem Kierkegaard, Heidegger und Sartre davon ausgehen, dass die Wissenschaften in der menschlichen Existenz gründen, verweisen sie auf die „Grundlosigkeit“ dieser Wissenschaften. Denn für Heidegger zum Beispiel bedeutet „menschliche Existenz“ das „In-der-Welt-sein“ des Menschen, das wiederum von einem historisch variablen Seinsverständnis gekennzeichnet ist. Sucht man also nach einer Begründung der Wissenschaftlichkeit einer Wissenschaft, wird man auf das „In-der-Welt-sein“ der Menschen stoßen, das wiederum zu diffus und unspezifisch ist, als dass es einen festen Grund dieser Wissenschaft bilden könnte. Die moderne Grundlagenforschung - zum Beispiel der Mathematik - bestätigt diese Sichtweise der Existenzphilosophen. Denn es hat sich herausgestellt, dass es nicht möglich ist, die Mathematik insgesamt innermathematisch zu begründen. Sie erweist sich somit bis auf weiteres als „grundlos“. Demgegenüber besteht Fichte darauf, dass eine Wissenschaft einen festen Grund haben sollte und dass es die Aufgabe der Philosophie sei, diesen Grund zu liefern. Er behauptet, mit seiner Wissenschaftslehre einen solchen Grund für *alle Wissenschaften* erbracht zu haben. Im Sinne der Existenzphilosophie ist ein solcher Anspruch unbegründet.

„Das Sein und das Nichts“ ist keine Moralphilosophie

Auch hinsichtlich des Moralbegriffes und des Freiheitsbegriffes birgt Wildenburgs Projekt tief greifende Probleme. Sie weist selbst darauf hin, dass der Glaube an das Sittengesetz eine *Voraussetzung* der Philosophie Fichtes ist und nicht etwa eine Konsequenz derselben. Wildenburg schreibt dazu:

„Wie im Zusammenhang mit der Diskussion der intellektuellen Anschauung sowie des Primates des Praktischen gezeigt wurde, wird der vortheoretische Entschluß, das Sittengesetz anzuerkennen und sich seiner Forderung zu unterwerfen, als Glaube bezeichnet, und auf eben dieser >>EntschlieÙung<<, so Fichte, ist >>unsere ganze Philosophie aufgebaut<<.“
(Wildenburg, Ist der Existentialismus ein Idealismus, Seite 438)

Demgegenüber erklärt Sartre eindeutig, dass moralphilosophische Überlegungen in „Das Sein und das Nichts“ deplatziert sind. Er schreibt:

„Die Ontologie könnte selbst keine moralischen Vorschriften formulieren. Sie beschäftigt sich allein mit dem, was ist, und es ist nicht möglich, aus ihren Indikativen Imperative abzuleiten. Sie läÙt jedoch ahnen, was eine Ethik sein kann, die ihre Verantwortlichkeiten gegenüber einer menschlichen Realität in Situationen übernimmt.“
(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 1069)

Zwischen Fichte und Sartre gibt es demnach einen fundamentalen Unterschied hinsichtlich der Rolle der Moral. Das Sittengesetz ist für Fichte auf der Basis eines *Glaubens* Grundlage seiner Wissenschaftslehre. Sartres „Das Sein und das Nichts“ ist demgegenüber der „Versuch einer phänomenologischen Ontologie“, in dem beschrieben wird, was *ist* und nicht beschrieben wird, was sein *soll*. Insbesondere betont Sartre, dass die ontologischen Indikative keine moralischen Imperative implizieren können. Sartres Argumente erreichen in „Das Sein und das Nichts“ also nicht die moralische Ebene und sie sind deswegen ganz anders einzuordnen als die Argumente Fichtes, die auf der Grundlage des Glaubens an das Sittengesetz gemacht werden und sich eher mit dem beschäftigen, was sein soll als mit dem, was ist. Auch diesbezüglich ist schwer einzusehen, wie es möglich sein soll, die „Wissenschaftslehre“ als Interpretationsmodell von „Das Sein und das Nichts“ zu benutzen.

Es gibt allerdings eine Schnittstelle zwischen „Das Sein und das Nichts“ und einer *zukünftigen* Morallehre bei Sartre und das ist der Begriff der Verantwortlichkeit. Verantwortung wird in „Das Sein und das Nichts“ weniger in einem moralischen Sinne benutzt als in einem ontologischen Sinne. Der Mensch ist verantwortlich, weil er es ist, durch den Sinn und Bedeutung in die Welt kommen. Die Ethik müsste im Sinne Sartres von dieser ontologischen Tatsache ausgehen und versuchen, zu begründbaren ethischen Vorschriften zu gelangen. Dabei ist das Sittengesetz vielleicht sogar eine Option, aber dieses Sittengesetz wäre dann eben nicht die *Voraussetzung* der Untersuchung, sondern ein Resultat derselben.

Fichtes und Sartres Freiheitsbegriffe sind fundamental verschieden

Damit zusammenhängend unterscheiden sich auch die jeweiligen Freiheitsbegriffe fundamental. Im Sinne Kants ist der Freiheitsbegriff bei Fichte eng auf das Sittengesetz bezogen. Kant sagt, das Sittengesetz sei die *ratio cognoscendi* der Freiheit und die Freiheit sei die *ratio essendi* des Sittengesetzes. Sittengesetz und Freiheit existieren demnach nicht unabhängig voneinander. Das bedeutet: Ohne das Sittengesetz gäbe es bei Kant keine Freiheit und ohne die Freiheit gäbe es auch kein Sittengesetz. Freiheit bedeutet bei Kant, dem *Gesetz der Vernunft* folgen zu können, *dem Sittengesetz Gehorsam leisten zu können*. Der Mensch ist also in der Lage, sich dem *guten Willen* zu unterwerfen und dem Sittengesetz gemäß zu handeln. Das ist seine *Willens-Freiheit*. Es ist klar, dass Fichte ganz im Banne dieses kantischen Freiheitsbegriffes steht, der eindeutig eine Art von Willens-Freiheit ist.

Demgegenüber vertritt Sartre gar nicht die Theorie der Willensfreiheit. Er sagt ausdrücklich, dass der Wille keine bevorzugte Manifestation der Freiheit sei, sondern dass sich die Freiheit auf das *gesamte menschliche Sein* erstreckt, also sowohl auf den Willen als auch auf die Leidenschaften. Die Leidenschaften sind für Sartre demnach ebenso Manifestationen der Freiheit wie der Wille. Für Sartre gibt es überhaupt keine bevorzugten Manifestationen der Freiheit. Er bezeichnet die klassische Willensfreiheit sogar in einem pejorativen Sinne als einen „psychologischen Manichäismus“, weil in diesem Modell die Seele als Kampfarena aufgefasst wird, in der Wille und Leidenschaft miteinander um die Vorherrschaft ringen. Dieses Modell hat mit dem Freiheitsbegriff bei Sartre nichts zu tun. Der Freiheitsbegriff Sartres wird dagegen zum Beispiel in dem folgenden Zitat deutlich:

„So sind Freiheit, Wahl, Nichtung, Verzeitlichung ein und dasselbe.“
(Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Rowohlt, 2009, Seite 806).

Freiheit und Verzeitlichung bedeuten bei Sartre dasselbe

Die Wörter „Freiheit“ und „Verzeitlichung“ können also bedeutungsgleich gebraucht werden. Wo Freiheit steht, kann auch Verzeitlichung eingesetzt werden und wo Verzeitlichung steht, Freiheit. Diese Tatsache macht sofort klar, dass dieser Freiheitsbegriff Sartres nicht nur verschieden von demjenigen Kants und Fichtes ist, sondern sogar inkompatibel mit diesem. Denn bei Kant und Fichte fällt die moralische Freiheit aus der Zeit heraus. Sie steht jenseits der Welt der Erscheinungen, ist also vollkommen unabhängig von ihr. Es ist also überdeutlich, dass der Freiheitsbegriff bei Fichte mit dem Freiheitsbegriff bei Sartre nichts, aber auch gar nichts, zu tun hat.

Obwohl dieser Sachverhalt offensichtlich ist, macht Wildenburg dennoch in ihrem Buch den Versuch, Sartres Freiheitsbegriff zu demjenigen Fichtes herüberzuziehen. Sie schreibt:

„Wenn Daniel Breazeale in seiner Untersuchung des Verhältnisses von Fichtes und Sartres Philosophie die Frage stellt, ob Fichtes Lehre eine solche ist, >>die sich ein Sartreaner zu Herzen nehmen könnte, ohne den >Existentialismus< dabei völlig aufzugeben<<...>Lediglich< die >Orientierungslosigkeit< der Freiheit wäre es, auf die ein >Sartreaner< oder eine >Sartreanerin< verzichten müßte, ohne daß jedoch durch die Orientierung der Freiheit am Sittengesetz dieselbe >bedroht< würde.“

Es sind diese Versuche, Sartres Denken zu verfremden und bis zur Unkenntlichkeit zu entstellen, die ich für eine Provokation halte. Hier wird auch allzu deutlich, worum es bei dem ganzen Unternehmen in Wirklichkeit geht. Es geht darum, die Popularität Sartres zu benutzen, um den eigenen Helden, Fichte, aufzuwerten. Denn wenn ein Sartreaner gut daran täte, sich Fichte zu Herzen zu nehmen, und das, nachdem Fichte schon so lange tot ist, dann muss Fichte ja ein ganz besonders tüchtiger Philosoph gewesen sein.

Selbstverständlich könnte ein Sartreaner das Sittengesetz anerkennen. Aber das wäre dann eine freie Entscheidung für das Sittengesetz. Das Sittengesetz wäre in diesem Fall eine Konsequenz der Freiheit. Damit würde der Sartreaner aber nicht zum Fichteaner, weil nämlich bei diesem das Sittengesetz der Freiheit zugrundeliegt, denn ohne das Sittengesetz gäbe es gar keine Freiheit. Denn Freiheit heißt bei Fichte nichts anderes, als dem Sittengesetz folgen zu können. Für den Sartreaner gibt es aber selbstverständlich eine Freiheit ohne Sittengesetz. Genauer gesagt: er *ist* Freiheit, weil er *Verzeitlichung ist*. Er kann gar nicht anders als Freiheit zu sein, ob mit Sittengesetz oder ohne. Das Sittengesetz ist für den Sartreaner nur eine Option unter anderen Optionen, aber auf keinen Fall ist es die ratio

cognoscendi der Freiheit wie bei Kant und bei Fichte. Das oben entfaltete Szenario eines Satreaners, der sich am Sittengesetz orientiert, hat also gar nichts damit zu tun, dass er sich die Lehre Fichtes zu Herzen nehmen würde. Täte er das, dann müsste er tatsächlich den Existentialismus aufgeben. Denn das Entscheidende bei Kant und Fichte ist nicht die Übernahme des Sittengesetzes, sondern die wesentliche Verflochtenheit von Sittengesetz und Freiheit. Genau dieses innere Abhängigkeitsverhältnis von Moral und Freiheit gibt es beim Existentialismus eines Sartre nicht.

*Bei Sartre ist die **Unaufrichtigkeit** die unmittelbare Konsequenz der Freiheit*

An Hand dieses Sachverhaltes ist deutlich zu erkennen, zu welchen Verwirrungen das Programm Wildenburgs, Sartres „Das Sein und das Nichts“ vor dem Hintergrund von Fichtes „Wissenschaftslehre“ zu lesen, führen würde. Die ganze Angelegenheit liefe in eine total falsche Richtung und man würde am Ende Mühe haben, Sartre wiederzuerkennen. Denn man muss ja bedenken, dass die naheliegende Konsequenz von Sartres Freiheitsbegriff zunächst die *Unaufrichtigkeit* ist. In diesem Sinne wird „Das Sein und das Nichts“ auch richtigerweise eine Hermeneutik der Unaufrichtigkeit genannt. Dabei handelt es sich um die Beschreibung und Analyse der menschlichen Realität so wie sie *ist* und nicht so wie sie sein *soll*. Nähme man sich jedoch Fichte zu Herzen, dann wäre das *Sittengesetz die Grundlage der Freiheit* und die *Unaufrichtigkeit wäre ausgeschlossen*. „Das Sein und das Nichts“ könnte nicht geschrieben werden. Stattdessen müsste man ein Buch über den Begriff der „Authentizität“ schreiben und das wäre tatsächlich eine ganz andere Aufgabe.

Man sieht: Es entstünde ein heilloses Durcheinander. Denn Fichtes Freiheitsbegriff setzt Authentizität voraus, während Sartres Freiheitsbegriff sowohl die Unaufrichtigkeit als auch die Authentizität *möglich* macht. Beide Freiheitsbegriffe sind demnach auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt. Wenn man die beiden Freiheitsbegriffe unbedingt vergleichen möchte, dann könnte man vielleicht sagen, dass Fichtes Freiheitsbegriff demjenigen Sartres *nach vollzogener radikaler Konversion zur Authentizität* gleicht. Ich würde allerdings vorziehen, auf eine Parallelisierung dieser beiden Freiheitsbegriffe ganz zu verzichten.

„Das Sein und das Nichts ist weder eine Transzendental-Philosophie noch eine Moralphilosophie

Dieses ganze Konstrukt Wildenburgs ist ein falsch verschraubtes Gebilde, weil von Anfang klar ist, dass Sartres „Das Sein und das Nichts“ weder eine Transzendental-Philosophie noch eine Moralphilosophie im Sinne Fichtes darstellen soll. Denn Sartre beansprucht weder, ein absolut gewisses und selbstevidentes Grundprinzip alles Wissens zu erarbeiten noch behauptet er, in „Das Sein und das Nichts“ eine Moralphilosophie zu kreieren. Im Gegenteil. Er erklärt dort ausdrücklich, dass der Begriff der „Authentizität“ nicht Gegenstand seiner Untersuchungen sein soll. Sartre schreibt dazu:

„ Wenn es gleichgültig ist, ob man aufrichtig oder unaufrichtig ist,..., so soll das nicht heißen, daß man der Unaufrichtigkeit nicht radikal entgehen könnte. Aber das setzt eine Übernahme des verdorbenen Seins durch sich selbst voraus, die wir Authentizität nennen werden und deren Beschreibung nicht hierhergehört.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, 2009, Seite 159)

Auch Kant und Fichte kennen das „verdorbene Sein“ des Menschen und sie verordnen der Menschheit eine Medizin gegen diese Verderbtheit: das Sittengesetz. Dieses Sittengesetz ist bei Fichte *Voraussetzung* seiner gesamten Philosophie, wie Wildenburg selbst schreibt. Es geht Fichte

also gar nicht um die Beschreibung dieses „verdorbenen Seins“, sondern um die Beschreibung und Begründung der Erlösung aus dieser Verderbnis und Sündhaftigkeit.

In „Das Sein und das Nichts“ geht es um die Sündhaftigkeit der menschlichen Existenz

Sartre möchte dagegen zuerst den Zustand und die Genese dieser Sündhaftigkeit beschreiben und er deutet bewusst bestimmte Therapien gegen diese Verderbnis nur an. Es geht ihm - um im Bild zu bleiben - vordringlich um Ätiologie und Diagnose der Krankheit, weniger um die Therapie, während es Fichte ausschließlich um die Therapie geht. Genau aus diesem Grund ist „Das Sein und das Nichts“ viel eher bestimmten Werken Kierkegaards zuzuordnen, in denen es um die sündhafte Existenz des Menschen geht, wie zum Beispiel „Der Begriff Angst“.

Für Sartre ist die „Existentielle Psychoanalyse“ Voraussetzung einer zukünftigen Moralphilosophie

Therapeutisch gesehen gibt es krasse Unterschiede zwischen Fichte, Kierkegaard und Sartre. Fichte sieht die Therapie im rationalen Glauben am Sittengesetz, Kierkegaard im irrationalen Glauben am christlichen Gott und Sartre in der Erarbeitung einer Existentiellen Psychoanalyse sowie dem Projekt einer existentialistisch fundierten Moralphilosophie. Während bei Fichte und Kierkegaard die Therapien bereits vorgegeben und vorhanden sind, müssen sie im Sinne Sartres erst noch erarbeitet werden. Der entscheidende Punkt dabei ist, dass für Sartre eine „Existentielle Psychoanalyse“ und die entsprechende Katharsis des Bewusstseins die „conditio sine qua non“ einer zukünftigen Moral ist, während bei Fichte zwar von Moral, aber niemals von einer Psychoanalyse die Rede ist.

Auch hier ist deutlich zu erkennen, dass zwischen Fichte und Sartre ein Zeitraum von mehr als einhundert Jahren liegt, der auf keinen Fall ignoriert werden darf. Fichte gleicht einem Arzt, der seinem seelisch-geistig kranken Patienten das Sittengesetz als Therapie verordnet. Er glaubt daran, dass eine bloße moralische Vorschrift der Menschheit helfen könnte. Sartre ist dagegen der Ansicht, dass bei einem seelisch-geistig verwirrten Menschen die Verordnung einer Morallehre insuffizient und kontraproduktiv ist. Er hält die Katharsis des Bewusstseins auf der Basis einer Existentiellen Psychoanalyse für die notwendige Voraussetzung einer zukünftigen Morallehre. Sartre ist demnach bereit, der Psychoanalyse, wie sie von Freud und Adler vorbereitet worden ist, eine große Bedeutung zuzusprechen. Davon kann in Fichtes „Wissenschaftslehre“ selbstverständlich keine Rede sein. Auch unter diesem Aspekt erscheint eine Lektüre von „Das Sein und das Nichts“ vor dem Hintergrund der „Wissenschaftslehre“ unpassend.

Sartre vermeidet bewußt eine Einseitigkeit der Methodik

Zu welchen fragwürdigen Deutungen der zwangshafte Versuch, Sartre vor dem Hintergrund von Fichte interpretieren zu wollen, führen kann, zeigt auch die folgende Stelle aus Wildenburgs Buch. Es handelt sich dabei um den Begriff der Unaufrichtigkeit.

„Es handelt sich bei der Konzeption der Unwahrhaftigkeit somit nicht um eine >Eidetik< derselben im phänomenologischen Sinne oder gar um eine naive Beschreibung der Verhaltensweisen des Menschen, sondern vielmehr um ein theoretisch-apriorisches Konstrukt im Lichte der Grundstrukturen des Für-sich, das vor dem Hintergrund der Fichteschen Philosophie als Konkretisierung eines transzendentalen Begriffes interpretiert werden kann, nämlich als Konkretisierung der produktiven Einbildungskraft.“

Wenn die Konzeption der Unwahrhaftigkeit tatsächlich, wie Wildenburg sagt, keine *Beschreibung* der menschlichen Realität, sondern ein „theoretisch-apriorisches Konstrukt“ ist, das vor dem „Hintergrund der Fichteschen Philosophie als Konkretisierung eines transzendentalen Begriffes

interpretiert werden kann“, wie Wildenburg ebenfalls sagt, dann muss man sich fragen, wie Sartre behaupten kann, es sei möglich, der Unaufrichtigkeit radikal zu entgehen.

An diesem Beispiel ist direkt zu sehen, dass Wildenburg die Bedeutung der Methoden bei Sartre vollkommen falsch einschätzt. Sie hat zwar Recht damit, dass es bei Sartre tatsächlich so etwas wie eine transzendente Analyse gibt, Sartre verfolgt damit aber nicht das Ziel, theoretisch-apriorische Konstrukte im Sinne Kants und Fichtes zu errichten, wie bereits oben erläutert worden ist. Man kann den Sachverhalt vielleicht so formulieren: Sartre benutzt zwar so etwas wie die transzendente Analyse und so etwas wie die phänomenologische Eidetik, sie führen bei ihm aber nicht zu einer Erkenntnis apriori im Sinne Kants oder im Sinne Husserls. Mit anderen Worten: Sartre benutzt zwar die Methoden der verschiedenen philosophischen Disziplinen, er verfolgt damit aber nicht dieselben Ziele wie die Vertreter dieser Disziplinen.

Dabei kann man noch nicht einmal sagen, dass es bei Sartre keine Erkenntnis-Apriori gäbe. Aber es handelt sich dabei eben nicht um eine Erkenntnis-Apriori im Sinne Kants oder Fichtes. Es mag ja sein, dass es sinnvoll ist, dem Begriff der Unaufrichtigkeit den Status der Apriorität zuzugestehen, aber dann handelt es sich nur um ein *historisches* Apriori. Auf der Basis der ontologischen Strukturen *und* der gegenwärtigen historischen Situation der Menschen haben diese eine Tendenz zur Unaufrichtigkeit. Aus diesem Grunde ist für Sartre eine Moral gegenwärtig sowohl notwendig als auch unmöglich. Dem widerspricht aber nicht die Möglichkeit, mittels einer radikalen Konversion dieser historisch gewachsenen Unaufrichtigkeit radikal zu entgehen. In diesem Sinne kann es sich also nicht um ein Apriori wie bei Kant und Fichte handeln.

In diesem Zusammenhang sollte auf die Affinität des Begriffs der Unaufrichtigkeit bei Sartre und dem Begriff der Sündhaftigkeit bei Kierkegaard hingewiesen werden. Bei beiden Begriffen handelt es sich um ein *historisches* Apriori. Kein Mensch kann der Erbsünde entgehen, insofern ist sie ein Apriori. Aber sie ist historisch entstanden und es besteht die Möglichkeit einer historischen Erlösung durch die Gnade Gottes. Sowohl bei Kierkegaard als auch bei Sartre handelt es sich um die Beschreibung einer Seinsinsuffizienz des Menschen, für die beide Denker eine Medizin bereit halten, Kierkegaard den Glauben an Gott, Sartre die Existentielle Psychoanalyse, die radikale Konversion und eine entsprechende *zukünftige* Moral.

Ich denke, dass diese ersten Überlegungen schon die Fragwürdigkeit von Wildenburgs Projekt deutlich machen konnten. Sie will Unvergleichbares vergleichen und bewertet ein Buch mit unangemessenen Maßstäben. Die Analysen Wildenburgs beruhen also auf falschen Grundlagen hinsichtlich der globalen Unterschiede der beiden Bücher.

Die bisher von mir vorgebrachten Argumente sind nur von allgemeiner Natur und beziehen sich nicht auf Detailfragen. In den folgenden Kapiteln sollen einige dieser Detailfragen genauer untersucht werden. Dabei werden Problemfelder dieses Kapitels erneut aufgegriffen oder neue Fragen gestellt.

Das Selbstbewusstsein in „Das Sein und das Nichts“

„Das Sein und das Nichts“ ist mehr als eine Theorie des Selbstbewusstseins

Wildenburg geht wie selbstverständlich davon aus, dass Sartres Philosophie eine Theorie des „Selbstbewusstseins“ sei. Sie schreibt zum Beispiel:

„Die Konstitution des Selbstbewußtseins in Sartres Theorie konnte in ihren wesentlichen Grundelementen und Argumentationen als transzendente Genese des Selbstbewußtsein

aufgewiesen und verständlich gemacht werden. An-sich, Nichtung und Für-sich stellen die drei unauflösbar zusammengehörigen Grundprinzipien - und damit die Grundlage - des Selbstbewußtseins dar, das Fundament, auf dem die weiteren Analysen Sartres aufgebaut sind. Alle sich nun anschließende Ausführungen in *Das Sein und das Nichts* sind Ausarbeitungen oder Weiterentwicklungen dieser fundamentalen Struktur.“

(Wildenburg, *Ist der Existentialismus ein Idealismus?*“, Seite 123)

Diese Aussage ist zum Teil richtig, zum Teil fragwürdig und zum Teil falsch. Es ist also schwierig, sie zu analysieren. Problematisch ist vor allem, dass diese Aussage etwas suggeriert, ohne es klar auszusprechen, nämlich die Behauptung, es handele sich bei „Das Sein und das Nichts“ um eine Theorie des Selbstbewusstseins. In der Darstellung Wildenburgs entwickelt Sartre dort sein Konzept des Selbstbewusstseins und macht dieses Konzept zur Grundlage des gesamten Werkes. Demnach wäre das Selbstbewusstsein also Grundlage und Hauptgegenstand der Analysen in „Das Sein und das Nichts“. Alle anderen Überlegungen wären dann nur „Ausarbeitungen oder Weiterentwicklungen“ dieses Konzeptes. Von dieser Überzeugung ausgehend und in Kombination mit der Vorstellung von Sartre als einem Transzendental-Philosophen im Sinne Fichtes ist der Weg nicht weit bis zu der Behauptung, der Existentialismus Sartres sei ein Idealismus. Das Gegenargument lautet, dass die von Wildenburg gemachten Voraussetzungen nicht zutreffen.

Das Selbstbewusstsein ist für Sartre nur eine Abstraktion

Zunächst einmal sprechen Sartres eigene Aussagen gegen Wildenburgs Konstruktionen. Denn für Sartre ist das Bewusstsein - und damit auch das Selbstbewusstsein - nur eine Abstraktion und kann allein aus diesem Grunde nicht die alleinige Grundlage der menschlichen Realität bilden. Hier ist der entsprechende Text Sartres:

„Das Konkrete dagegen ist eine Totalität, die durch sich allein existieren kann...Unter diesem Gesichtspunkt ist das Bewusstsein etwas Abstraktes, denn es enthält in sich selbst einen ontologischen Ursprung in Richtung auf das An-sich, und andererseits ist das Phänomen auch etwas Abstraktes, da es dem Bewusstsein „erscheinen“ muss. Das Konkrete kann nur die synthetische Totalität sein, von der das Bewusstsein wie auch das Phänomen lediglich Momente bilden. Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung des Menschen mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger „In-der-Welt-sein“ nennt.“

(Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Rowohlt, 2009, Seite 50)

Das „In-der-Welt-sein“ Heideggers ist für Sartre das Konkrete

Sartres Anliegen ist also, vom Konkreten auszugehen und dieses Konkrete ist für ihn Heideggers „In-der-Welt-sein“. Wenn man Sartre verstehen will, muss man bei Heideggers Begriff des „In-der-Welt-seins“ beginnen und nachvollziehen, inwiefern Sartre diesen Begriff von Heidegger übernimmt und inwiefern er diesen Begriff modifiziert. Das Bewusstsein im Sinne der neuzeitlichen Bewusstseinstheorien und das Phänomen im Sinne der modernen Phänomenologie bilden lediglich *Momente* dieser konkreten menschlichen Realität.

Wildenburg marginalisiert das „Sein für Andere“

Man sieht auch schnell, welche Momente in Wildenburgs Konstruktion fehlen. Es ist vor allem das „Sein für Andere“. Den Begriff „Das Sein für Andere“ sucht man in Wildenburgs Abhandlung vergebens, jedenfalls ist es mir nicht gelungen, eine entsprechende Stelle aufzuspüren. Wenn man nun bedenkt, dass das „Für-Andere“ ab Seite 405 bis zum Ende des Buches, also über die Hälfte des Buches hinweg, neben dem „Für-sich“ zum gleichberechtigten Bestandteil von „Das Sein und das

Nichts“ gemacht wird, dann ahnt man, worin der Grundfehler in Wildenburgs Abhandlung liegt: ihre Überlegungen sind zu einseitig; sie werden der Komplexität von Sartres Überlegungen nicht gerecht.

Diese Komplexität im Werk Sartres liegt vor allem in der prekären Beziehung zwischen dem Für-sich und dem Für-Andere begründet und der Fehler Wildenburgs besteht darin, aus diesem prekären Gebilde ein Fundierungs- und Weiterbildungsverhältnis gemacht zu haben. Für Wildenburg ist - wie das folgende Zitat beweist - das Für-sich das Fundament und alles andere sind „Ausbuchstabierungen“ oder „sekundäre Bestimmung“ dieser Basis. Sie schreibt diesbezüglich:

„Aus diesem Grund kann man das erste Kapitel des Zweiten Teils, *Die unmittelbaren Strukturen des Für-sich*, als das Herzstück der Sartreschen Theorie des Selbstbewußtseins bezeichnen. Die dort entfaltete Grundstruktur des Selbstbewußtseins bildet die Basis, auf der alle anderen Analysen aufruhren. Letztere können als weitere Ausbuchstabierung oder sekundäre Bestimmung dieser Basis ausgelegt werden.“

(Wildenburg, Ist der Existentialismus ein Idealismus, Seite 39)

Es ist nun ganz einfach nachzuweisen, dass Sartre *nicht* dieser Ansicht ist. Für ihn sind das Für-sich und das Für-Andere gleichrangige Seinsarten der menschlichen Realität, wobei keine dieser Arten auf die andere reduzierbar, aus dieser ableitbar oder durch diese fundierbar wäre. Allerdings sind beide Seinsarten in dem Sinne unselbständig, dass nur die Kombination „Für-sich-Für-Andere“ die menschliche Realität darstellen kann. Die diesbezüglichen Äußerungen Sartres sind eindeutig:

„Die Natur *meines* Körpers weist mich also auf die Existenz Anderer hin und auf mein Für-Andere-sein. Mit ihm entdecke ich für die menschliche-Realität einen anderen Existenzmodus, der ebenso fundamental wie das Für-sich-sein ist und den ich das Für-Andere-sein nenne...Denn die menschliche-Realität muß in ihrem Sein in einem und demselben Auftauchen Für-sich-für-Andere sein.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 400)

Demnach gibt es *zwei fundamentale Arten der Existenz*, das Für-sich und das Für-Andere und die menschliche Realität muss als ein „Für-sich-für-Andere“ betrachtet werden. Da das Für-Andere *fundamental* ist, ist es keineswegs eine bloße „Ausbuchstabierung“ oder eine „Weiterbildung“ des Für-sich, wie Wildenburg behauptet. Es ist etwas Neues, eine neue faktische Notwendigkeit, wie Sartre sich ausdrückt, und zwar in demselben Sinne wie das Cogito eine faktische Notwendigkeit ist.

Man könnte also ebenso gut behaupten, der Dritte Teil von „Das Sein und das Nichts“ sei das „Herzstück“ der Sartreschen Theorie des „In-der-Welt-seins“ und hätte damit ebenso recht oder unrecht wie Wildenburg mit ihrer Behauptung, die „unmittelbaren Strukturen des Für-sich“ bildeten die Basis von Sartres Theorie. Richtig ist, dass beide Feststellungen zu einseitig sind, als dass sie anerkannt werden könnten. Sartres Philosophie in „Das Sein und das Nichts“ ist eine komplexe Theorie des „In-der-Welt-seins“ des Menschen, wobei das „Für-sich“ und das „Für-andere“ Momente der menschlichen Realität sind, ohne dass man von einem simplen Basis-Überbau-Verhältnis ausgehen könnte.

Man muss zwischen dem reinen Für-sich-sein und der menschlichen Realität unterscheiden

Dabei ist es durchaus richtig, dass das Für-sich -isoliert betrachtet - eine gewisse Selbständigkeit hat. Es ist hinsichtlich seiner abstrakten Strukturen unabhängig von anderen Strukturen analysierbar. Man könnte sich sogar eine solches Für-sich separiert von dem Für-Andere existierend vorstellen, aber dieses separierte Für-sich wäre eben kein menschliches Für-sich. Diese Unterscheidung Sartres zwischen dem abstrakten Für-sich und dem menschlichen Für-sich zeigt, dass Wildenburgs Annahme,

bei Sartres Theorie handele es sich um eine Theorie des Selbstbewusstseins, falsch ist. Sartre schreibt:

„Eine Überlegung, die uns bei unserer Aufgabe helfen wird, und die sich aus den vorhergehenden Bemerkungen ergibt, ist, daß das Für-Andere-sein keine ontologische Struktur des Für-sich ist: wir können in der Tat nicht daran denken, das Für-Andere-sein wie die Konsequenz eines Prinzips vom Für-sich-sein abzuleiten oder umgekehrt das Für-sich-sein vom Für-Andere-sein...Es wäre vielleicht nicht unmöglich, uns ein von jedem Für-Andere total freies Für-sich zu denken, das existierte, ohne die Möglichkeit, ein Objekt zu sein, auch nur zu vermuten. Aber dieses Für-sich wäre eben nicht „Mensch“.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 505/506)

Die menschliche Realität ist ein „Für-sich-für-Andere“

Sartre erklärt hier eindeutig, dass das Für-Andere keine ontologische Struktur des Für-sich ist. Es lässt sich demnach nicht vom Für-sich-sein ableiten; es ist auch keine „Ausbuchstabierung“ und keine „sekundäre Weiterbildung“ des Für-sich; es ist vielmehr eine fundamentale und eigenständige Struktur des menschlichen Seins, das wiederum nur als ein Für-sich-für-Andere erfaßbar ist. Dabei muss diese Struktur „Für-sich-für-Andere“ gesondert betrachtet werden. Es stellt sich nämlich die Frage, ob das „Für-sich-für-Andere“ als eine dialektische Synthese des Für-sich und des Für-Andere anzusehen ist. Sartre verneint diese Frage, was erstens das Problem aufwirft, wie das Verhältnis zwischen dem Für-sich und dem Für-Andere aufzufassen ist und was zweitens weitreichende Konsequenzen für seine Gesamtphilosophie hat.

Unter anderem spricht auch diese *prekäre Struktur* des Für-sich-für-Andere gegen die Auffassung Wildenburgs, Fichtes und Sartres Denken ließen sich global parallelisieren. Denn bei Fichte ist die Einheit des Für-sich-für-Andere durch sein Grundprinzip, zum Beispiel durch das Prinzip des unendlichen reinen Willens, gesichert. Genau dieses Einheitsprinzip existiert bei Sartre nicht. Und unter anderem aus diesem Grund ist es nicht sinnvoll, den Existentialismus einen Idealismus zu nennen.

Es gibt bei Sartre einen „Skandal der Pluralität der Bewusstseine“

Es soll noch einmal daran erinnert werden, dass der Glaube an das Sittengesetz die *Voraussetzung* der Philosophie Fichtes ist. Das bedeutet mit anderen Worten: es gibt bei Fichte *von vorneherein* ein Prinzip, das alle Menschen verbindet. Wenn man nur guten Willens ist und sich dem Sittengesetz fügt, so interpretiere ich Fichte, dann hat die Menschheit eine gemeinsame Basis, von der aus sie agieren kann. Deshalb kann Fichte von *der* „Bestimmung des Menschen“ sprechen und deshalb ist es korrekt, bei Fichte einen Moral-Idealismus anzunehmen. Denn die Moral ist bei Fichte kein Problem, wie bei Sartre, sondern *das Sittengesetz als Lösung des Moralproblems* ist für Fichte die Grundlage seiner Philosophie.

Demgegenüber geht Sartre von ganz anderen Voraussetzungen aus. Eine dieser Voraussetzungen ist der „Skandal der Pluralität der Bewusstseine“, worunter er eben die

fundamentale Differenz zwischen dem Eigenbewusstsein und dem Fremdbewusstsein versteht. Für „Das Sein und das Nichts“ ist kennzeichnend, dass diese Differenz nicht durch ein Prinzip der Einheit überwunden werden kann. Dieser Mangel an Einheit ist meines Erachtens ein weiteres Indiz dafür, dass Wildenburgs Vorhaben ein Mißgriff ist. Denn „Das Sein und das Nichts“ ist meilenweit davon entfernt, die Darstellung eines Moral-Idealismus zu sein.

Es gibt Strukturen der menschlichen Realität, die sich nicht als Strukturen des Für-sich deuten lassen

Es gibt also bei Sartre Strukturen der menschlichen Realität, die sich nicht als „Ausbuchstabierungen“ der Strukturen des Für-sich deuten lassen. Zu diesen Strukturen gehören das Für-Andere, der Körper und der Tod. Auch am Begriff des Körpers und des Todes lässt sich zeigen, dass die Gesamtheit der menschlichen Realität für Sartre keineswegs eine Ausbuchstabierung des menschlichen Selbstbewusstseins ist.

Der Tod ist eine gute Möglichkeit, sich klar zu machen, warum ein vom Für-andere isoliertes Für-sich kein menschliches Für-sich wäre. Denn zur menschlichen Realität gehört wesentlich die Endlichkeit des Daseins, der Tod. Im reinen Für-sich-sein kann es jedoch keinen Tod geben, denn das Für-sich-sein ist *dauernde* Nichtung des An-sich, das heißt es ist ein unaufhörliches Auftauchen des neuen Für-sich ex nihilo in der Gegenwart, das gleichursprüngliche Erstarren des alten Für-sich zum vergangenen Für-sich und der Entwurf eines imaginären zukünftigen Für-sich ist. Kurz: Das Für-sich *ist dauernde* Zeitlichkeit. Es kann bei dem reinen Für-sich demnach kein abruptes Ende geben. Es leuchtet unmittelbar ein, dass diese Struktur des reinen Für-sich der menschlichen Realität *widerspricht*.

Denn der Tod, der wesentlich zur menschlichen Realität gehört, ist das *Ende dieser dauernden Nichtung des An-sich* und das Erstarren des Menschen zum bloßen Für-Andere-sein. Der Tod ist nicht in jeder Hinsicht das Ende, sondern nur das Ende des Für-sich und der Sieg des Für-Andere über das Für-sich. Im Tod schließt sich die Zeitlichkeit des Menschen zu einem abgeschlossenen Individuum, zu einer endgültig beurteilbaren Ganzheit, zum bloßen Für-andere-sein. Mit anderen Worten: Insofern die menschliche Realität unter Einschluss des Todes eine *abgeschlossene und beurteilbare Ganzheit* ist, steht sie im Widerspruch zum Für-sich, welches niemals abgeschlossen und niemals endgültig beurteilbar ist, denn die Struktur des reinen Für-sich ist eben die dauernde Flucht vor sich selbst. Ihre Struktur ist die durch Zeitlichkeit bedingte Selbstwidersprüchlichkeit, nämlich das zu sein, was es nicht ist und nicht das zu sein, was ist. Genau diese Struktur weist die menschliche Realität, insofern sie durch den Tod abgeschlossen ist, *nicht* auf. Mit dem Tod ist der Mensch das, was er ist.

Der Tod ist vom Standpunkt des Für-sich ein absurdes Ereignis

Wesentlich ist demnach, dass sich der Tod nicht aus den Strukturen des Für-sich deduzieren lässt. Er widerspricht sogar den Strukturen des Für-sich, denn er ist der Sieg des Für-Andere über das Für-sich. Er ist also - vom Standpunkt des Für-sich aus betrachtet - ein *absurdes Ereignis*.

Der Begriff des Absurden ist ein weiteres Indiz dafür, dass sich Fichte und Sartre nicht parallelsieren lassen. Denn so viel wie ich weiß, spielt der Begriff des Absurden in der Philosophie Fichtes keine Rolle, während er für das Denken Sartres nicht vernachlässigbar ist. Das Absurde verhindert in Sartres Philosophie, dass sich irgendwelche Teilstrukturen, wie zum Beispiel das Für-sich-sein, über den gesamten Bereich der menschlichen Realität erstrecken können. Das Absurde sorgt

insbesondere dafür, dass sich diese menschliche Realität nicht als durchgehend rational darstellen lässt.

Die große Bedeutung des Absurden in der Philosophie Sartres lässt sich unter anderem an der Häufigkeit ablesen, mit der das Wort „Tod“ in „Das Sein und das Nichts“ auftaucht. Nach meiner Computer-Analyse 173 Mal. Hier sind zur Veranschaulichung ein paar Zitate aus „Das Sein und das Nichts“:

„ <<Das Schreckliche am Tod ist>> , sagt Malraux, <<daß er das Leben in Schicksal verwandelt.>> Darunter ist zu verstehen, daß er das <<Für-sich-für-Andere>> auf ein bloßes <<Für-Andere>> reduziert.“ (Seite 225)

„An der Grenze, in dem infinitesimalen Augenblick meines Todes, werde ich nur noch meine Vergangenheit sein. Sie allein wird mich dann definieren. Das will Sophokles ausdrücken, wenn er Deianeira in den Trachinierinnen sagen läßt: <<Ein altes Wort ist allen Menschen kund; Daß keiner vor dem Tod sein Leben kennt, ob es ein gutes oder schlechtes war.“ (Seite 230)

„Durch den Tod verwandelt sich das Für-sich für immer in An-sich, insofern es völlig in Vergangenheit geglitten ist.“ (Seite 230)

„Dieser Sieg ist der Tod, denn der Tod ist das radikale Anhalten der Zeitlichkeit durch Vergangenmachen des ganzen Systems oder, wenn man lieber will, Wiedererfassen der menschlichen Totalität durch das An-sich.“ (Seite 283)

Diese Zitate sollen alle dasselbe ausdrücken: Mit dem Tod verwandelt sich die menschliche Realität grundlegend: Das Leben verwandelt sich in Schicksal, wie Malraux sagt, oder es geht vom Unbestimmbaren über in das Bestimmbare. In der Begrifflichkeit Sartres: Vom Für-sich zum An-sich, vom Für-sich-für-Andere zum bloßen Für-Andere, von der Einheit der drei Zeitektasen, auch Zeitlichkeit genannt, in die bloße Vergangenheit. Entscheidend ist, dass dieser Übergang nicht als eine „Ausbuchstabierung“ der Strukturen des Für-sich interpretiert werden kann, sondern als eine absurde Katastrophe, als ein Versagen der Strukturen dieses Für-sich auf der ganzen Linie aufgefasst werden muss.

Das Für-sich und das Für-Andere sind komplementär.

Es ist also eindeutig falsch, die Strukturen des reinen Für-sich, das heißt des Selbstbewusstseins, und die Strukturen der menschlichen Realität miteinander zu identifizieren. Es ist auch offensichtlich unangemessen, die menschlichen Realität im Für-sich fundieren zu wollen, jedenfalls dann, wenn man mit dem Begriff „Fundierung“ Widerspruchsfreiheit verbindet. Es ist vielmehr so, dass die „menschliche Realität“ ein schwer zu definierendes Miteinander des Für-sich und des Für-Andere darstellt, Für-sich-für-Andere genannt, wobei man dieses Kompositum am besten als ein „prekäres Gebilde“ auffasst, dessen Strukturen sich widersprechen. Genau dieser Sachverhalt macht nach Sartre unter anderem die Absurdität der menschlichen Existenz aus.

Dieses „prekäre Gebilde“, menschliche Realität genannt, ist bisher in der Philosophie nur unzureichend begrifflich fixiert worden. Sartre bemüht sich in „Das Sein und das Nichts“ um den Nachweis, dass alle bisherigen Versuche, eine angemessene Begrifflichkeit zu entwickeln, insuffizient sind. Am meisten kommt Kierkegaard mit seinem Begriff der „zweideutigen Realitäten“ den Vorstellungen Sartres entgegen. Sartre selbst benutzt den Ausdruck „metastabile Begriffe“, um diese delikaten Strukturen der menschlichen Realität zu kennzeichnen. Solche metastabilen Begriffe sind zum Beispiel „Für-sich-für-Andere“ und „Faktizität-Transzendenz“. Immer handelt es sich um eine instabile Struktur, deren Teilbegriffe komplementär zueinander sind, das heißt, sie widersprechen

sich und ergänzen sich gleichzeitig. Die Kopenhagener Deutung der Quantenphysik bietet ein Muster für eine solche diffizile Begriffsstruktur und soll hier als Vergleichsvorlage dienen.

Solange ein Photon wechselwirkungsfrei in Raum und Zeit ist, hat es die Struktur einer Welle. Es zeigt zum Beispiel das Phänomen der Interferenz, was nur für eine Welle zutrifft. Wenn es aber wechselwirkt, zum Beispiel auf eine Photoplatte trifft, hat es die Struktur eines Teilchens. Es zeigt dann keine Interferenzen und ist lokalisierbar. Das Photon ist demnach ein „Welle-Teilchen“, und das, obwohl die beiden Teilstrukturen inkompatibel sind. Es ist also ein „prekäres Gebilde“. Die Teilstrukturen sind im Sinne Bohrs komplementär, das heißt, sie widersprechen sich einerseits und sie ergänzen sich andererseits. Ein logischer Widerspruch wird dadurch vermieden, dass je nach Situation nur jeweils eine Teilstruktur angewandt wird. Damit ist die Struktur der Quantenphysik beschrieben und gegen logische Widersprüche abgesichert.

Genauso verhält es sich mit dem prekären Gebilde namens „menschliche Realität“. Solange der Mensch Für-sich, also wechselwirkungsfrei ist, kann er mit den Strukturen des reinen Für-sich-seins beschrieben werden. Er ist dann dauernde Zeitlichkeit, das heißt eine ekstatische Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sobald ihn aber der Blick des Anderen trifft, verfestigt er zu einem Gegenstand mit bestimmten Eigenschaften. Sartre vergleicht diesen „Blick des Anderen“ mit dem Anblick der Medusa, der das Opfer zu einem Stein erstarren lässt. Diese beiden Aspekte der menschlichen Existenz widersprechen sich und sind dennoch beide für deren Beschreibung notwendig. Die beiden Aspekte haben nach Sartre sogar dieselbe „Würde“, das heißt, keiner darf marginalisiert werden. Man kann die Differenz zwischen diesen Aspekten auch schlagwortartig erfassen, weil bei dem einen die „Freiheit“ dominiert und bei dem anderen die „Unfreiheit“.

Mit Hilfe der Vergleichsvorlage, welche die Kopenhagener Deutung der Quantenphysik bietet, kann verdeutlicht werden, warum es nicht richtig wäre, die menschliche Realität im Für-sich fundieren zu wollen. Denn auch das Photon ist nicht in seinem Wellen-Aspekt *fundiert*. Der Wellen-Aspekt ist vielmehr nur eine *Teilstruktur* desselben, die nach Maßgabe einer bestimmten *Situation* Anwendung findet. Eine Fundierung würde bedeuten, dass die Wellen-Struktur grundsätzlich und überall bei einem Photon anzuwenden wäre. Das ist aber in vielen Situationen nicht der Fall, zum Beispiel bei der Deutung des Photoeffektes, der rein unter dem Teilchen-Aspekt zu erklären ist.

Ebenso verhält es sich mit der menschlichen Realität. Sie ist nicht im Für-sich-sein *fundiert*, weil es Situationen gibt, die mittels des Blicks des Anderen zu beschreiben sind. Die dort vorherrschenden Strukturen widersprechen dem Für-sich-sein. Komplementarität kennzeichnet demnach die menschliche Realität ebenso wie die quantenmechanischen Wesenheiten.

Wildenburg verfehlt den Begriff der Komplementarität

Indem Wildenburg die menschliche Realität im Für-sich *fundieren* will, verfehlt sie den wahren Sachverhalt. Dabei ist ihr durchaus klar, dass Sartre zwischen der „menschlichen Realität“ und dem „Für-sich-sein“ unterscheidet, aber sie mißdeutet diese Differenz eben im Sinne eines Fundierungsverhältnisses. Für sie ist die „menschliche Realität“ das Konkrete und das Für-sich-sein die abstrakte transzendental-philosophische Grundlage dieser Realität. Wildenburg schreibt dazu Folgendes:

„Auch hier wird also wiederum nach den Bedingungen der Möglichkeit zurückgefragt, und dies führt ihn zunächst zur Analyse der Unaufrichtigkeit, von der aus dann schließlich, im zentralen Kapitel von *Das Sein und das Nichts*, die unmittelbaren Strukturen des Für-sich aufgezeigt werden.“

Die Tatsache, daß Sartre mit diesem letzten Schritt zu den Grundlagen alles Selbstbewusstseins zurückführt, kann auch daran deutlich gemacht werden, daß er zwischen den Begriffen „Mensch“ oder „menschliche Realität“ einerseits und dem „Für-sich“ andererseits unterscheidet. Während er mit den erstgenannten Begriffen den Bereich des Konkreten beschreibt, erhebt er sich mit dem letztgenannten auf eine abstraktere - nämlich transzendentalphilosophische - Ebene, auf der das konkret Gegebene in seinem Bedingungsgefüge erklärt wird, und diese Bewegung kann vor dem Hintergrund dessen interpretiert werden, was Fichte als „gelehrte Erkenntnis“ bezeichnet. Ausgehend von den Tatsachen des Bewußtseins, ausgehend also vom konkreten Lebensvollzug, wird nach den Bedingungen desselben zurückgefragt und auf diese Weise auf eine Ebene zurückgeführt, auf der das *Wie* der Konstitution des Selbstbewußtseins und damit seine fundamentalen Grundlagen aufgezeigt werden.“
(Wildenburg, Ist der Existentialismus ein Idealismus, Seite 89)

Man muss Wildenburg grundsätzlich den Vorwurf machen, dass sie mit Halbwahrheiten operiert. Es ist richtig, dass Sartre vom Konkreten, das heißt der menschlichen Realität, ausgeht und dann versucht, die abstrakten Bedingungen dieser Realität zu erforschen. Es ist auch richtig, daß er auf diesem Wege die Konstitution des Selbstbewußtseins beschreibt. Insoweit erläutert Wildenburg den Sachverhalt richtig. Aber dann behauptet sie, mit der Konstitution des Selbstbewußtseins seien die fundamentalen Grundlagen des konkreten Lebensvollzuges dargelegt worden, und damit liegt sie total daneben. Der entscheidende Punkt bei Sartre ist vielmehr, dass die Konstitution des Selbstbewusstseins, also die Struktur des Für-sich-seins, *nicht* die menschliche Realität in ihrer Ganzheit darstellen kann, sondern dass diese menschliche Realität ein prekäres Gebilde ist, Für-sich-für-Andere genannt, welche die komplexe und diffizile Struktur der Komplementarität aufweist. Sartre beschreibt diese komplexe Struktur der Komplementarität folgendermaßen:

„Aber wenn auch dieser metastabile Begriff „Transzendenz-Faktizität“ eines der Basisinstrumente der Unaufrichtigkeit ist, so ist er doch nicht der einzige seiner Art. Man benutzt ebenso eine andere Duplizität der menschlichen- Realität, die wir grob umschreiben können, indem wir sagen, ihr Für-sich-sein impliziert komplementär dazu eine Für-Andere -sein. Es ist immer möglich, auf irgendeine meiner Verhaltensweisen zwei Blicke, den meinen und den des Anderen, konvergieren zu lassen. Doch das Verhalten wird in beiden Fällen nicht dieselbe Struktur aufweisen. Aber wie wir später sehen werden, wie es jeder empfindet, besteht zwischen diesen beiden Aspekten meines Seins kein Unterschied von Schein und Sein, als ob ich mir selbst die Wahrheit meiner selbst wäre und als ob ein anderer nur ein entstelltes Bild von mir besäße. Die gleiche Seinswürde meines Seins für Andere und meines Seins für mich selbst ermöglicht eine ständig sich auflösende Synthese und ein ständiges Entwischspiel des Für-sich zum Für-Andere und des Für-Andere zum Für-sich.“
(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 137)

Sartre weist hier auf die fundamentale Bedeutung des Unterschiedes zwischen dem Eigenbewusstsein und dem Fremdbewusstsein hin. Das Für-sich-sein bezieht sich nur auf das Eigenbewusstsein, nicht auf das Fremdbewusstsein. Das Eigenbewusstsein ist auch nicht die Grundlage des Fremdbewusstseins, sondern dieses muss eigenständig betrachtet werden und hat auch seine eigene „Würde“, wie Sartre sich ausdrückt. Das Fremdbewusstsein ist also auf keine Weise im Eigenbewusstsein fundiert. Es ist vielmehr eines *neues* Faktum, eine *faktische* Notwendigkeit, wie Sartre sagt. Es mag sein, dass auch die Theorie des Fremdbewusstseins, also die Theorie des Blicks des Anderen, das Ergebnis einer transzendentalen Analyse ist, aber diese Analyse ist dann eine andere als die des Eigenbewusstseins. Auf keinen Fall kann man bei den beiden Entitäten von einem Fundierungsverhältnis ausgehen. Weder kann das Eigenbewusstsein das Fremdbewusstsein fundieren, noch kann umgekehrt das Fremdbewusstsein das Eigenbewusstsein konstituieren. Es handelt sich eben um fundamentale und eigenständige Entitäten, die innerhalb der Einheit der menschlichen Realität in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen.

Die Unaufrichtigkeit des Menschen beruht nach Sartre zumindest zum Teil auf der Duplizität, die in der komplementären Struktur des Für-sich-für-Andere festzustellen ist. Diese Duplizität des metastabilen Begriffes „Für-sich-für-Andere“ ermöglicht bestimmte Formen der unaufrichtigen Verhaltensweisen. Sartre benennt die Formen der Unaufrichtigkeit als eine „ständig sich auflösende Synthese“ und ein „ständiges Entwischspiel des Für-sich zum Für-Andere und des Für-Andere zum Für-sich“. Wenn - wie Wildenburg sagt - das Für-sich die menschliche Realität *fundieren* würde, dann wäre genau dieses „Entwischspiel“ nicht möglich. Die Unaufrichtigkeit beruht eben zum Teil auf dieser komplexen Struktur eines prekären Gebildes, das widersprüchlich Elemente enthält, so dass dieses Verwirr- und Entwischspiel möglich wird.

Für Fichte ist der Tod der Übergang zu einer besseren Welt

Während der Tod für Sartre ein absurdes Ereignis ist, das dem Für-sich ein Ende setzt und das Für-sich-für-Andere in ein bloßes Für-Andere verwandelt, sieht Fichte im Tod die „Stunde der Geburt zu einem neuen herrlicheren Leben.“ Für ihn ist der Tod also keine absurdes Ereignis, sondern der Beginn eines Vorganges, der die Absurdität des Lebens *abwendet* und dem Ganzen der menschlichen Existenz einen Sinn verleiht: Der Tod ist der Übergang zu einer anderen, einer zweiten, einer besseren Welt, in welcher die Tugend als der eigentliche Zweck des Daseins erscheinen wird. Fichte schreibt:

„Ich werde überhaupt nicht für m i c h sterben, sondern nur für a n d e r e - für die Zurückbleibenden, aus deren Verbindung ich gerissen werde; für mich selbst ist die Todes-Stunde Stunde der Geburt zu einem neuen herrlicheren Leben.“

(Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Reclam, Seite 187)

Man erkennt hier bei Fichte und Sartre einen krassen Unterschied in der Bedeutung, die der Tod für das menschliche Leben hat. Für Sartre liegt der Sinn des Lebens in der diesseitigen Welt und der Tod ist ein absurdes Ereignis, das diesem Sinn ein zeitliches Ende setzt. Für Fichte macht das diesseitige Leben - isoliert betrachtet - keinen Sinn, so dass es ohne Bezug zum Jenseits betrachtet als absurd anzusehen ist. Der Tod ist für ihn jedoch der Übergang zu einer anderen, einer besseren Welt und in dieser besseren Welt wird sich Sinn und Zweck der ganzen Veranstaltung zeigen. Auf diese Weise verhindert der Tod als Übergang auch die Absurdität des Diesseits. Auch diesbezüglich zeigt sich der himmelweite Unterschied zwischen dem moralischen Idealismus bei Kant und Fichte und dem Existentialismus eines Sartre.

Der Begriff des Körpers ist in absurder Weise zweideutig

Auch am Begriff des Körpers lässt sich der Sachverhalt einer mangelnden Systemkohärenz in „Das Sein und das Nichts“ gut demonstrieren. Sartre unterscheidet zwischen dem Körper als Für-sich-sein und dem Körper als Für-Andere-sein. Nur der Körper als Für-sich-sein lässt sich aus den Strukturen des Für-sich ableiten, der Körper als Für-Andere-sein dagegen widerspricht den Strukturen des Für-sich. Wie soll man zum Beispiel die Anatomie einer Leiche aus den Strukturen des Selbstbewusstseins heraus analysieren? Andererseits ist doch ganz klar, dass die Anatomie des menschlichen Körpers zur menschlichen Realität gehört. Folglich ist es abwegig zu behaupten, die Beschreibung der menschlichen Realität in „Das Sein und das Nichts“ seien Ausbuchstabierungen des Selbstbewusstseins.

Die große Frage lautet selbstverständlich, wie der Körper als Für-sich-sein und der Körper als Für-Andere-sein zusammenhängen. Sartres Antwort lautet -ähnlich wie bei Descartes-, dass man auf diese Frage keine Antwort weiß. Wenn man Gott wäre und über die göttliche Allwissenheit verfügen würde, dann würde sich vielleicht der Zusammenhang dieser beiden Körperarten deutlich zeigen und

der Widerspruch verschwinden. Für den Menschen jedoch ist dieser Widerspruch vorhanden und es ist auch nicht abzusehen, wie er zum Verschwinden gebracht werden könnte. Der Mangel an Systemkohärenz in „Das Sein und das Nichts“ drückt genau diese Situation des Menschen aus, ein Wesen zu sein, das zwischen Wissen und Nicht-Wissen schwebt und damit diesbezüglich keinen festen Boden unter den Füßen hat. In diesem Sinne ist das absurde Verhältnis - absurd im Sinne von unerklärbar - ein Zeichen dafür, dass der Mensch kein Gott ist. Unter allen Umständen alles erklären zu wollen und das menschliche Nicht-Wissen nicht anerkennen zu wollen, ist Ausdruck dafür, dass der Mensch den Willen zeigen kann, Gott sein zu wollen.

Die in diesem Kapitel aufgezeigte Problematik zeigt deutlich die Gefahr, die in Wildenburgs Vorgehensweise liegt. Sie zeigt zwar richtig die Strukturen des Für-sich bei Sartre auf und vergleicht diese mit den Strukturen des Selbstbewusstseins bei Fichte. Es mag sein, dass sie berechtigterweise gewisse Ähnlichkeiten feststellt. Dann behauptet sie jedoch, der gesamte Inhalt von „Das Sein und das Nichts“ sei eine Ausbuchstabierung dieser Strukturen des Selbstbewusstseins und deshalb sei es möglich und vorteilhaft, „Das Sein und das Nichts“ vor dem Hintergrund der „Wissenschaftslehre“ zu lesen. Mit anderen Worten: sie verwechselt eine lokale Affinität mit einer globalen Übereinstimmung. Denn es ist zwar richtig, dass es bei Sartre eine Theorie des Selbstbewusstseins gibt und es mag sogar so sein, dass Strukturähnlichkeiten der jeweiligen Selbstbewusstseinstheorien existieren, aber Sartres „Das Sein und das Nichts“ ist keine bloße Theorie des Selbstbewusstseins. Deshalb kann dieses Buch auch nicht vor dem Hintergrund eines anderen Buches gelesen werden, das allgemein als eine Theorie des Selbstbewusstseins verstanden wird.

Eigenbewusstsein und Fremdbewusstsein bei Fichte, Hegel und Sartre

Das „allgemeine Selbstbewusstsein“ ist bei Hegel das Resultat eines historischen Prozesses

Bei Hegel wird der Widerspruch zwischen dem Eigenbewusstsein und dem Fremdbewusstsein im Begriff des Geistes aufgehoben. Insofern handelt es sich bei Hegel um eine Geistphilosophie und diese wird mit Recht ein Idealismus genannt. Denn für Hegel ist die Pluralität der Bewusstseine nur eine vorläufige Erscheinung, deren *Wahrheit das Allgemeine Bewusstsein* ist. Hegel schreibt dazu:

„Das allgemeine Selbstbewusstsein ist die Anschauung seiner als eines nicht besonderen, von anderen unterschiedenen, sondern des an sich seienden, allgemeinen Selbsts.“
(Hegel, Bewusstseinslehre für die Mittelklasse)

Hier gibt Hegel zu verstehen, dass die Besonderheit der Einzel-Bewusstseine eine Illusion ist und dass in Wahrheit die Einzel-Bewusstseine nur Manifestationen eines „an sich seienden, allgemeinen Selbsts“ sind. Zu dieser Einsicht gelangt Hegel auf der Basis seines Erkenntnis-Optimismus, der ihn darin bestätigt, sich selbst und den Anderen und damit die Einheit von Eigenbewusstsein und Fremdbewusstsein als ein erkennbares und erkanntes Objekt, als einen demonstrierbaren Gegenstand also, aufzufassen. Denn Erkenntnis bedeutet *Gegenständlichkeit* und die Erkenntnis des Ganzen beinhaltet demnach die *Gegenständlichkeit des Ganzen*.

Wenn Hegel von der „Wahrheit“ des Einzel-Bewusstseins spricht, dann meint er damit das Ganze, dessen Teil dieses Einzel-Bewusstsein ist. Die Dialektik der Einzel-Bewusstseine hebt sich für ihn auf in dem *Wissen* des Ganzen. *Am Ende des historischen Prozesses erkennt* der Geist, der das Ganze ist, sich selbst. Er wird zum Wissen des Allgemeinen Bewusstseins. Hegel schreibt:

„Das Wissen der Vernunft ist daher nicht die bloße Gewißheit, sondern auch Wahrheit, weil Wahrheit in der Übereinstimmung oder vielmehr Einheit der Gewißheit und des Seins oder der Gegenständlichkeit besteht.“

(Hegel, Bewußtseinslehre für die Mittelklasse)

Bei Hegels Philosophie handelt es sich also um einen *Erkenntnis-Idealismus*, bei dem am Ende die Versöhnung von Sein und Erkenntnis steht. Im Begriff der Wahrheit hebt sich der Widerspruch zwischen Sein und Erkenntnis auf und das Sein kann mit dem Maßstab der Erkenntnis gemessen werden. Die Wirklichkeit ist vernünftig und die Vernunft ist wirklich. Diese finale Identität von Sein und Erkennen bedeutet im Grunde die Nivellierung des Unterschiedes zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen. Aus dem unglücklichen Bewusstsein des Menschen wird schließlich der Absolute Geist Gottes.

Sartre spricht sich klar gegen diese Art des Erkenntnis-Idealismus aus. Vor allem ist er der Ansicht, dass das Sein nicht nach dem Maßstab der Erkenntnis gemessen werden kann, und zwar weder das Sein des Bewusstseins noch das Sein der Dinge. Die Erkenntnis setzt in jedem Fall das Sein voraus und steht keineswegs auf Augenhöhe mit diesem, und zwar weder am Anfang des Prozesses noch am Ende desselben. Sartre schreibt dazu:

„Damit sind wir dem Idealismus entgangen: für diesen wird das Sein von der Erkenntnis ermessen, was es dem Gesetz der Dualität unterwirft; es gibt nur *erkanntes Sein*, auch wenn es sich um das Denken selbst handelt: das Denken erscheint sich nur über seine eigenen Produkte, das heißt wir erfassen es immer nur als die Bedeutung der gemachten Gedanken; und der Philosoph muss auf der Suche nach dem Denken die konstituierten Wissenschaften befragen, um es als Bedingung ihrer Möglichkeiten aus ihnen zu gewinnen. Wir dagegen haben ein Sein erfaßt, das der Erkenntnis entgeht und sie begründet, ein Denken, das sich keineswegs als Vorstellung oder als Bedeutung der ausgedrückten Gedanken darbietet, sondern das direkt erfaßt wird, insofern es ist - und diese Art des Erfassens ist kein Erkenntnisphänomen, sondern es ist die Struktur des Seins.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 28)

Sartre weist hier auf einen bedeutsamen Unterschied zwischen dem Intellektualismus eines Hegel und der Existenzphilosophie im Sinne Kierkegaards, Heideggers und Sartres hin. Das Sein erschließt sich dem Menschen *primär* nicht über die Vermittlung der Erkenntnis, sondern in einem *direkten* Bezug zum Sein. Dieser direkte Bezug ist die Grundlage jeder Art von Erkenntnis und kann niemals durch diese Erkenntnis marginalisiert und relativiert werden. Die Erkenntnis ist eine Reflexion über diesen direkten Bezug und insofern von diesem abhängig. Die Reflexion über diesen direkten Bezug kann nur zu einer *Quasi-Erkenntnis* führen, aber nicht zu einer Erkenntnis im Sinne der Identität von Erkenntnis und Sein. Anders formuliert: Die Welt wird zuerst erlebt, bevor sie erkannt wird. Und die Reflexion führt nur zu einer Quasi-Erkenntnis des Erlebten, ohne das Erlebte voll und ganz erfassen zu können.

Das Sittengesetz steht bei Fichte am Anfang seines Denkens

Bei Fichte liegt der Sachverhalt etwas anders als bei Hegel. Insbesondere kann man bei Fichte nicht ohne weiteres von einem *Erkenntnis-Idealismus* sprechen, denn bei ihm liegt der Erkenntnis, wenn sie wesentlich sein soll, der Glaube an das Sittengesetz zu Grunde. Das Verhältnis von Erkenntnis und Sein ist bei Fichte also anders gesetzt als bei Hegel. Bei Hegel kommt es am Ende des historischen Prozesses zu einer Identität von Erkenntnis und Sein, während Fichte eine solche Identität zumindest in dieser Welt ausschließt. Vielmehr drückt sich für ihn der Unterschied zwischen Erkenntnis und Sein in der Unendlichkeit des menschlichen Strebens aus, das sich zwar auf dem Wege des Fortschritts befindet, aber das eigentliche Ziel zumindest *in dieser Welt* nicht erreichen kann.

In diesem Punkt gibt es tatsächlich eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Fichte und Sartre, die man allerdings in ihrer Bedeutung auch nicht übertreiben sollte. Wie immer gilt es auch hier, neben der Ähnlichkeit auch die Unterschiede zu sehen. Insbesondere liegt die Differenz zwischen Fichte und Sartre darin, dass Sartre hinsichtlich des Strebens, Gott zu sein, von einem *Scheitern* spricht, während Fichte von einem unendlichen Streben ausgeht, dessen Ziel in einer anderen jenseitigen Welt *Erfüllung* finden wird. Das Streben des Menschen wird - davon geht Fichte ebenso aus wie Kant - im Jenseits belohnt werden. Der Unterschied zu Sartre in dieser Hinsicht ist offensichtlich und sollte nicht marginalisiert werden. Sartre ist eben eindeutig Atheist, während bei Kant und Fichte religiöse Bezüge nicht zu leugnen sind.

Man sollte deshalb bei Fichte eher von einem Moral-Idealismus, von einem Glaubens-Idealismus oder einem Willens-Idealismus sprechen. Denn bei Fichte ist es der „Eine, ewige unendliche Wille“, der die Welt regieren sollte, und die Erkenntnis führt den Menschen nur dann auf den rechten Weg, wenn dieser sich von diesem Willen leiten lässt. Obwohl man bei Fichte nicht in demselben Sinne von einem Idealismus sprechen kann wie bei Hegel, ist es dennoch richtig, seine Philosophie einen *Idealismus* zu nennen. Es ist dieses idealistische Grundprinzip seines Denkens, das Fichte ermöglicht, die Diskrepanz zwischen dem Eigenbewusstsein und dem Fremdbewusstsein zu überwinden und sie durch eine *moralische Einheit* der Menschheit zu ersetzen. Fichte schreibt über die Einheit des Verhältnisses von Eigenbewusstsein und Fremdbewusstsein Folgendes:

„Diese Übereinstimmung unser aller über die zum Grund zu legende, gleichsam vorausgegebene Sinnenwelt, als Sphäre unserer Pflicht, welche, die Sache genau angesehen, eben so unbegreiflich ist, als unsere Übereinstimmung über die Produkte unserer gegenseitigen Freiheit, - diese Übereinstimmung ist Resultat des Einen, ewigen unendlichen Willens.“
(Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Reclam, 1962, Seite 171)

Dass es sich bei dem „Einen, ewigen unendlichen Willen“ um ein pantheistisches Prinzip handelt, wird durch den folgenden Text klar:

„Erhabner lebendiger Wille, den kein Name nennt, und kein Begriff umfaßt, wohl darf ich mein Gemüt zu dir erheben; denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir, die meinige tönt in dir wieder; und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht. - In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst, und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Rätsel meines Daseins werden gelöst, und die vollendeteste Harmonie entsteht in meinem Geiste.“
(Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Reclam, 1962, Seite 173)

Man muss das in Ruhe auf sich wirken lassen: „In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst, und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Rätsel meines Daseins werden gelöst, und die vollendeteste Harmonie entsteht in meinem Geiste.“ Man glaubt, den Heiligen Augustinus zu hören und man denkt unwillkürlich an die Verehrung des Schöpfer- Gottes durch einen christlichen Mystiker. Treffender ist die Vergöttlichung der Vernunft durch Fichte kaum zu beschreiben.

Diese Vergöttlichung der Vernunft kommt auch in dem Verhältnis des Eigenbewusstseins zum Fremdbewusstsein bei Fichte zum Ausdruck. Selbstverständlich kennt auch Fichte das Problem des Fremdbewusstseins. Aber im Unterschied zu Sartre ist für Fichte dieses Problem *gelöst*. Es findet seine Beantwortung im *Sittengesetz*. Fichte schreibt dazu Folgendes:

„Wer meine Gesinnung hat, den redlichen guten Willen, der wird auch meine Überzeugung erhalten: ohne jenen aber ist diese auf keine Weise hervorzubringen. - Nachdem ich dies weiß, weiß ich von welchem Punkte alle Bildung meiner selbst, und anderer ausgehen müsse: Von dem Willen, nicht von dem Verstand. Ist nur der erstere unverrückt und redlich auf das Gute gerichtet, so wird der letztere von selbst das Wahre fassen...Ich vermag, nachdem ich dieses weiß, alles falsche Wissen, das sich gegen meinen Glauben erheben könnte, niederzuschlagen. Ich weiß, daß jede vorgebliche Wahrheit,

die durch das bloße Denken herausgebracht, nicht aber auf den Glauben gegründet sein soll, sicherlich falsch und erschlichen ist, indem das durchaus durchgeführte, bloße und reine Wissen lediglich zu der Erkenntnis führt, daß wir nichts wissen können...-Ich besitze, nachdem ich dieses weiß, den Prüfstein aller Wahrheit, und aller Überzeugung. Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit...“

(Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Reclam, 1962, Seite 112/113)

Kurz gesagt: Wer Fichtes Glauben teilt, ist wie er im Besitze der Wahrheit. Wer seinen Glauben nicht teilt, ist der Unwissenheit, dem Irrtum, der Verwirrung, dem leeren Wortgeklingel oder dem Skeptizismus verfallen. Die Erkenntnisprobleme der Menschen sind insofern auf ein Glaubensproblem reduzierbar. Der wahre Glaube garantiert auch die wahre Erkenntnis, zumindest garantiert er, auf dem rechten Weg zu sein. Denn der Unterschied zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen lässt sich für Fichte *in dieser Welt* zwar nicht beseitigen, aber der in dieser Welt zu erzielende Fortschritt reicht aus, um einen Standpunkt für eine zweite jenseitige Welt zu finden, in der das unendliche Streben fortgesetzt werden kann. Aus der zersplitterten Menschheit könnte somit ein harmonisches und moralisches „Wir“ werden, wenn man ihm nur redlich folgen wollte, wenn man nur - wie er - dem Glauben an das Sittengesetz frönen würde.

Man erkennt hier einen deutlichen Unterschied in der Denkweise Hegels und Fichtes hinsichtlich des Verhältnisses von Wissen und Handeln. Bei Hegel stehen Wissen und Handeln, Erkenntnis und Sein, in einem dialektischen Verhältnis. Am Ende fallen Erkenntnis und Sein, Wissen und Handeln, im allgemeinen Selbstbewusstsein zusammen. Bei Fichte hingegen ist das allgemeine Selbstbewusstsein, das heißt das Sittengesetz, *Voraussetzung* jeglichen wirklichen Wissens. Ohne diese Voraussetzung wird jedes Wissen zu einer bedeutungslosen Begriffsakrobatik, zu einem leeren Spiel mit Worten. Fichte schreibt:

„Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft. Die Handelsgesetze für vernünftige Wesen sind *unmittelbar gewiß*; ihre Welt ist gewiß nur *dadurch, daß jene gewiß* sind. Wir können den ersteren nicht absagen, ohne daß uns die Welt, und mit ihr wir selbst, in das absolute Nichts versinken; wir erheben uns aus diesem Nichts, und erhalten uns über diesem Nichts lediglich durch unsere Moralität.“

(Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Reclam, 1962, Seite 124)

Fichte plädiert für den Primat der „Praktischen Vernunft“, Sartre für den Primat der „Praxis“

Man kann hier wieder erkennen, dass es tatsächlich gewisse Affinitäten zwischen Fichte und Sartre gibt. Beide gehen von dem Primat der Praxis aus und beide gehen weiterhin davon aus, dass die Gesetze des Handelns unmittelbar gewiss sind, also eher Voraussetzungen der Erkenntnisse als Ergebnisse dieser Erkenntnisse sind. Beide sind also in gewisser Weise Gegner von Hegels Erkenntnis-Idealismus. Und dennoch sollte man sich davor hüten, diese Affinitäten überzubewerten. Denn die Gesetze des Handelns sind bei Fichte *moralischer* Natur, also Konsequenzen des *Sittengesetzes*, wovon bei Sartre selbstverständlich keine Rede sein kann. Die „Gesetze“ des Handelns, von denen Sartre ausgeht, sind Konsequenzen des Grundentwurfes und diese sind selbstverständlich nicht notwendigerweise dem Sittengesetz unterworfen, sondern lassen als individuelle Entwürfe alle Möglichkeiten zu, seien diese nun unaufrichtig oder authentisch, moralisch oder böseartig.

Anders formuliert: Bei Fichte handelt es sich um Handelsgesetze für „vernünftige Wesen“, während die Gesetze des Handels bei Sartre Erfindungen der Einzelnen sind, welche alle möglichen Weltansichten beinhalten können, die leidenschaftliche Weltansicht zum Beispiel, oder eine magische, eine moralische, eine naturwissenschaftliche, eine christliche, eine buddhistische oder eben auch eine „vernünftige“ im Sinne Fichtes. Bei Fichte geht es also um den Primat der „Praktischen Vernunft“ im Sinne Kants und bei Sartre geht es um den Primat der „Praxis“, die bei ihm die

Bedeutung des „In-der-Welt-seins“ bei Heidegger hat, allerdings mit entscheidenden Modifizierungen.

Der Zweck des Handelns ist bei Fichte die Tugend

Dieser moralische Idealismus Fichtes wird besonders deutlich, wenn man sich anschaut, zu welchem Zweck die Menschen dem Sittengesetz gehorchen sollen. Dieser Zweck ist für Fichte - wie bereits gesagt wurde - nicht im Diesseits, sondern nur im Jenseits zu finden. Denn der gute Wille fruchtet im Diesseits nicht - wie Fichte selbst sagt - und man muss auf eine andere Welt verweisen, wenn Sinn und Zweck des guten Willens zumindest denkbar werden sollen. Fichte schreibt:

„Nun gibt es in diesem gegenwärtigen Leben nichts, dessen letzte Folgen nicht auf der Erde blieben, nichts, wodurch es mit einem künftigen Leben zusammenhängen könnte, außer dem guten Willen; welcher hinwiederum in dieser Welt, zufolge des Grundgesetzes derselben, an sich nichts fruchtet. Der gute Wille nur kann es sein, er muß es sein, durch den wir für ein anderes Leben, und für das erst dort uns aufzustellende nächste Ziel desselben arbeiten; die uns unsichtbaren Folgen dieses guten Willens sind es, durch die wir in jenem Leben erst einen festen Standpunkt, von welchem aus wir dann weiter in ihm fortrücken können, uns erwerben.“

(Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Reclam, Seite 151)

Die Menschen sollen also dem Sittengesetz gehorchen, damit sie in einem anderen - zweiten - Leben einen festen Standpunkt finden können, von dem aus sie das nächste Ziel anvisieren sollen. Auf den Menschen wartet demnach eine unendliche Aufgabe, ohne dass in *dieser Welt* sichtbar wäre, wohin diese unendliche Aufgabe letzten Endes führen wird. Dieser jenseitsbezogene Idealismus ist schon bei Kant angelegt und von Fichte noch einmal zugespitzt formuliert worden. Denn schon Kant formuliert die Postulate der Praktischen Vernunft: Die Freiheit des Menschen, die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes. Fichte erhebt diese Postulate zu *Voraussetzungen* seines Systems.

Der Unterschied zu Kant besteht vor allem darin, dass bei Kant die Kritik der Reinen Vernunft eine relative - wenn auch inkonsistente - Selbständigkeit behält, während bei Fichte die Praktische Vernunft dadurch von vornherein die Herrschaft übernimmt, dass der Glaube an das Sittengesetz Voraussetzung des *gesamten Systems* ist. Auf diese Weise glaubt Fichte, der Insuffizienz und Inkonsistenz der kantischen Kritiken Herr werden zu können. Man muss ihm zugestehen, dass der berühmte „Primat der Praktischen Vernunft“ bei Kant wie ein „Deus ex machina“ vom Himmel fällt und in keiner Weise befriedigend ist. Die Frage lautet allerdings, ob Fichtes Lösung zur Befriedigung des Denkens beitragen kann. Die Geschichte der Philosophie offenbart eher das Gegenteil.

Es handelt sich bei Fichtes Philosophie um einen moralischen Pantheismus

Dass es sich bei Fichtes Philosophie tatsächlich um einen *Idealismus* handelt, wird vor allem in seiner Vorstellung sichtbar, dass die diesseitige Welt, die gesamte Menschheit eingeschlossen, ohne jeden Eigenwert ist, sondern dieser Wert nur über die Erfüllung der Pflicht, durch den Gehorsam gegenüber der Vernunft, durch die Inkarnation der Tugend, realisiert werden kann. Man kann also zu Recht bei Fichte von einem *Tugend-Idealismus* sprechen, weil in der Tugend, und nur in ihr, der Wertgehalt des Menschen und der Welt gespeichert ist. Fichte schreibt dazu:

„Ich soll in mir die Menschheit in ihrer ganzen Fülle darstellen, so weit, als ich es vermag, aber nicht um der Menschheit selbst willen; diese ist an sich nicht von dem geringsten Werte, sondern um

hinwiederum in der Menschheit die Tugend, welche allein Wert an sich hat, in ihrer höchsten Vollkommenheit darzustellen. Ich soll mit Leib und Seele, und allem, was an und in mir ist, mich nur betrachten, als Mittel für die Pflicht, und soll nur dafür sorgen, daß ich diese vollbringe und daß ich sie vollbringen könne, so viel es an mir liege.“

(Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Reclam, Seite 181)

Dass es Fichte nicht um die irdische Welt, sondern um den moralischen Himmel geht, wird auch in dem folgenden Text sichtbar:

„Nachdem so meine Herz aller Begier nach dem Irdischen verschlossen ist, nachdem ich in der Tat für das Vergängliche gar kein Herz mehr habe, erscheint meinem Auge das Universum in einer verklärten Gestalt. Die tote lastende Masse, die nur den Raum ausstopfte, ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließt, und woget und rauscht der ewige Strom von Leben, und Kraft und Tat - vom ursprünglichen Leben; von Deinem Leben Leben, Unendlicher; denn alles Leben ist Dein Leben, und nur das religiöse Auge dringt ein in das Reich der wahren Schönheit.“

(Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Reclam, Seite 187)

Hegel kritisiert den moralischen Idealismus Fichtes

Hegel kritisiert diesen moralischen Idealismus Fichtes. Für ihn ist nicht akzeptabel, das Wissen auf den *Glauben* an das Sittengesetz gründen zu sollen. Ebenso widerspricht er Fichte, wenn dieser wie Kant die Rechtfertigung des Diesseits in eine jenseitige Welt verlagert. Insgesamt ist für Hegel bei Fichte das Gleichgewicht zwischen Moralität und Realität nicht gewahrt. Fichte marginalisiert die Realität und vergöttlicht die Moralität. Darüber hinaus wird bei Fichte die Einheit des Seins nur moralisch erzwungen, aber nicht philosophisch erwiesen. Hegel schreibt dazu:

„Zweitens kommt Fichte nicht zur Idee der *Vernunft*, als der vollendeten, realen Einheit des Subjekts und des Objekts, oder des Ich und des Nicht-Ich; sie ist ein Sollen, wie bei Kant, ein Ziel, ein *Glauben*, daß beides an sich eins sei, aber ein Ziel, dessen Erreichung derselbe Widerspruch wie bei Kant ist, nicht die gegenwärtige Wirklichkeit an ihm hat. Fichte bleibt beim Sollen stehen; jedoch wie Kant den Gedanken einer Vereinigung in einem Glauben hinstellt, so schließt auch Fichte mit einem Glauben.“ (Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, Seite 408)

„Das Wissen von der absoluten Einheit wird als Glaube an eine *moralische Weltordnung* gefaßt; sie ist absolute Voraussetzung; wir haben Glauben bei allem, was Ich tue, daß jede moralische Handlung einen guten Erfolg haben werde. Diese Idee ist wie bei Kant ein Allgemeines, ein Gedankending.“ (Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, Seite 409)

Hegel ist dagegen der Ansicht, dass es nicht angemessen ist, die Moralität der Realität einfach entgegensetzen, sondern dass er darum geht, Moralität und Realität zu vermitteln und insbesondere zu zeigen, *wie* diese Vermittlung zwischen Moralität und Realität sich *historisch in der wirklichen Geschichte*, das heißt im Irdischen, darstellt.

Unaufrichtigkeit und Entfremdung sind die zentralen Themen von „Das Sein und das Nichts“

Damit unterscheidet sich die Position Fichtes in der „Wissenschaftslehre“ und in „Die Bestimmung des Menschen“ fundamental von der Position Sartres in „Das Sein und das Nichts“. Denn in diesem Buch Sartres sind das Fremdbewusstsein, die Unaufrichtigkeit und die Entfremdung zentrale Themen und von einer Lösung dieser Problematik kann zumindest in „Das Sein und das Nichts“ keine Rede sein. Insbesondere wäre es für Sartre abwegig, diese Lösung in einer *jenseitigen* Welt der Moral zu

suchen, wie Kant und Fichte das vorschlagen. In diesem Punkt würde Sartre der Kritik Hegels an Kant und Fichte sicher zustimmen.

Sartre widmet sich in seinem Buch ausgiebig der Frage, mit Hilfe welcher *unaufrichtiger* Methoden die Menschen in der *diesseitigen Realität* versuchen, dem Problem des Fremdbewusstseins Herr zu werden. Zu diesen Methoden gehören: Liebe, Sprache, Masochismus, Gleichgültigkeit, Begierde, Haß und Sadismus. Gerade diese Beschreibungen der Unaufrichtigkeit machen die Lektüre von „Das Sein und das Nichts“ so faszinierend. Sartre kommt also der Kritik Hegels an Fichte entgegen, indem er der *diesseitigen menschlichen Realität* ein ganzes Buch widmet und dieses Buch nicht mit voreiligen moral-philosophischen und quasi-religiösen Überlegungen belastet.

Vom Sittengesetz ist in „Das Sein und das Nichts“ nirgendwo die Rede, allerdings nicht deswegen, weil Sartre das Sittengesetz ablehnen würde, sondern weil es nicht zum Phänomenbereich der Unaufrichtigkeit gehört und „Das Sein und das Nichts“ eben eine Hermeneutik der Unaufrichtigkeit sein soll. Das Sittengesetz gehört demnach nicht zum Themenbereich von „Das Sein und das Nichts“. Fichtes „Wissenschaftslehre“ ist dagegen der Versuch der systematischen Begründung einer ethischen Anthropologie auf der Basis des Glaubens an das Sittengesetz. Es handelt sich in der Tat um zwei grundsätzlich verschiedene Problembereiche. Insbesondere wäre es abwegig, Sartres Beschreibung der Sündhaftigkeit der *diesseitigen* menschlichen Realität mit Fichtes *jenseitsbezogener* Rechtfertigung seiner Moral-Philosophie zu verbinden. Genau dieses abwegige Vorhaben scheint aber Wildenburs Projekt zu implizieren.

Bei Sartre ist demnach die Zersplitterung der Welt in das Eigenbewusstsein und das Fremdbewusstsein so vorherrschend und die Brüchigkeit des Gesamtzusammenhanges so deutlich, dass der Ausdruck „Idealismus“ hier tatsächlich unangebracht wäre. Da es bei ihm kein übergeordnetes Einheitsprinzip gibt, das Eigenbewusstsein und Fremdbewusstsein zusammen bringen oder zusammen zwingen könnte, kein allgemeines Selbstbewusstsein, keinen Weltgeist, keinen Allgemein-Willen, keinen reinen unendlichen ewigen Willen, kein Sittengesetz, ist „Das Sein und das Nichts“ eher ein Buch über die Zersplitterung der Welt als über das einheitsstiftende Prinzip derselben. Es ist eben ein Buch über die prinzipielle historisch gewachsene *Sündhaftigkeit* des menschlichen Daseins.

Dabei bestreitet Sartre keineswegs das *Streben des Menschen hin zum Göttlichen*, ziele dieses Streben nun auf die göttliche Allwissenheit eines philosophischen Systems, die moralische Vollkommenheit im Einen, ewigen unendlichen Willen, die Realisierung eines Wertes in Identität, Reinheit und Permanenz oder das harmonische Miteinander der Menschen unter der Herrschaft eines leitenden Wir-Bewusstseins. Aber man muss eben hinzufügen, dass dieses Streben für Sartre unter der Voraussetzung der Unaufrichtigkeit stets zum *Scheitern* verurteilt ist. Die Zersplitterung der Welt in das Eigenbewusstsein und das Fremdbewusstsein ist der wesentliche Grund für dieses Scheitern des Menschen „Gott zu sein“. „Das Sein und das Nichts“ ist ein Buch über dieses Scheitern, so dass man sagen kann, dass die Intention Sartres in „Das Sein und das Nichts“ zu derjenigen Fichtes in seiner „Wissenschaftslehre“ und in „Die Bestimmung des Menschen“ genau gegensätzlich ist. Es ist demnach total abwegig, Sartre dieses Scheitern vorzuwerfen, denn das Scheitern ist das *Thema* von „Das Sein und das Nichts“.

Selbstverständlich ist damit nicht gesagt, dass es für Sartre keinen Ausweg aus dieser prinzipiellen Sündhaftigkeit des Menschen geben könnte. Diese Sündhaftigkeit ist zwar ein „Apriori“, aber dieses „Apriori“ ist ein „historisches Apriori“, ähnlich wie bei bestimmten Varianten des Christentums die Erbsünde ein „historisches Apriori“ ist. Voraussetzung für die Überwindung dieser Sündhaftigkeit im Sinne Sartres wäre allerdings die „radikale Konversion“, die aber in „Das Sein und das Nichts“ nicht zum Thema gemacht wird. Sartre schreibt dazu:

„Diese Überlegungen schließen nicht die Möglichkeit einer Moral der Befreiung und des Heils aus. Aber diese muß am Ende einer radikalen Konversion erreicht werden, von der wir hier nicht sprechen können.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 719)

Aus diesem Zitat ist der gewaltige Unterschied zwischen dem Fichte der „Wissenschaftslehre“ und dem Fichte von „Die Bestimmung des Menschen“ auf der einen Seite und dem Sartre von „Das Sein und das Nichts“ auf der anderen Seite herauszulesen. Während für Fichte die Moral der Befreiung und des Heils bereits existiert und seiner Wissenschaftslehre zugrundeliegt, muss sie für Sartre erst noch erarbeitet werden. Voraussetzung dafür wäre weiterhin die Erarbeitung einer Existentiellen Psychoanalyse und damit zusammenhängend die radikale Konversion aller Menschen. Erst *am Ende* einer solchen radikalen Konversion kann daran gedacht werden, eine Moral der Befreiung und des Heils zu realisieren.

Es ist vor allem dieses prekäre Verhältnis zwischen dem Eigenbewusstsein und dem Fremdbewusstsein in „Das Sein und das Nichts“ einerseits und die Überwindung dieses prekären Verhältnisses durch das Sittengesetz bei Fichte andererseits, die meines Erachtens eine Interpretation von „Das Sein und das Nichts“ vor dem Hintergrund der „Wissenschaftslehre“ ausschließt, und zwar auch dann, wenn es tatsächlich Übereinstimmungen im Detail geben sollte. Die Gründe dafür sind offensichtlich:

1. Bei der „Wissenschaftslehre“ handelt es sich um eine Ethische Anthropologie. Bei „Das Sein und das Nichts“ handelt es sich um eine „Phänomenologische Ontologie“, in der moralische Überlegungen keinen Platz haben.
2. Bei der „Wissenschaftslehre“ gibt es ein Prinzip der Einheit, das Eigenbewusstsein und Fremdbewusstsein verbindet, das Sittengesetz. In diesem Buch geht es vor allem darum, wie die Welt entsprechend dem Sittengesetz sein *soll*. Bei „Das Sein und das Nichts“ gibt es kein Prinzip der Einheit, das Eigenbewusstsein und Fremdbewusstsein verbinden könnte. Hier wird die menschliche Realität beschrieben, wie sie im Zustand der Unaufrichtigkeit *ist*. Es wird bewusst darauf verzichtet zu beschreiben, wie die Welt sein *soll*, und zwar mit der Begründung, dass die entsprechenden Instrumente erst noch erarbeitet werden müssten.

Es sind vor allem diese beiden Aspekte, die meines Erachtens ausschließen, die „Wissenschaftslehre“ als Interpretationsmodell für „Das Sein und das Nichts“ zu benutzen.

Wildenburg marginalisiert die Zeitlichkeit

In den beiden vorigen Kapiteln wurde gezeigt, dass Wildenburg die Bedeutung des Fremdbewusstseins in „Das Sein und das Nichts“ nicht richtig einschätzt. Sie überbetont die Bedeutung des Eigenbewusstseins und marginalisiert diejenige des Fremdbewusstseins. Dadurch kommt es bei ihr zu einer Fehlinterpretation des ganzen Buches. Sie erklärt, „Das Sein und das Nichts“ sei im Wesentlichen eine Darstellung des Selbstbewusstseins und alles andere sei nur eine Ausbuchstabierung und Weiterentwicklung der Strukturen des Für-sich-seins. Infolgedessen unterschlägt sie wesentliche Strukturen der menschlichen Realität, zum Beispiel die Komplementarität von Eigenbewusstsein und Fremdbewusstsein und als Folge davon auch die heikle Struktur der menschlichen Realität.

Alleine diese Fehleinschätzung reicht meines Erachtens aus, Wildenburgs Projekt für fehlgeleitet zu erklären. Aber dieser Mangel ist keineswegs der einzige. Es gibt eine ganze

Reihe weiterer Mißstände in ihrem Projekt, die Sartres Werk in einem falschen Licht erscheinen lassen. Dazu gehört vor allem die Marginalisierung der Zeitlichkeit. Wildenburg erkennt zwar selbst, dass diesbezüglich eine Differenz zwischen Fichte und Sartre besteht, sie unterlässt aber wiederum, daraus die richtigen Konsequenzen zu ziehen. Wildenburg schreibt:

„Zu bemerken ist hier, daß Sartre durch die Kennzeichnung des Konstitutionsaktes als „fortdauernder“ Akt eine zeitliche Bestimmung trifft, die vom Fichteschen Standpunkt betrachtet an dieser Stelle allerdings noch nicht getroffen werden kann. Die zeitlichen Dimensionen des Selbstbewusstseins werden erst an späterer Stelle deduziert. Aber auch in Sartres Theorie müssen die zeitlichen Bestimmungen als spätere Entfaltung der ursprünglichen Genese des Selbstbewusstseins verstanden werden, da sie die „unmittelbaren Strukturen des Für-sich“ voraussetzen bzw. aus ihnen abgeleitet werden.“

Dieser Text enthält er eine ganze Reihe von Unterstellungen, Insinuationen und Voraussetzungen, die genauer untersucht werden müssen. Zum Beispiel wird hier suggeriert, dass Sartre ebenso wie Fichte über eine Theorie des Selbstbewusstseins verfügt, die hinsichtlich ihrer „ursprünglichen Strukturen des Für-sich“ ohne Bestimmungen der Zeitlichkeit auskommt. Kurz: Sartres Für-sich ist nach Wildenburgs Ansicht ursprünglich ohne Zeitlichkeit und die Zeitlichkeit ist eine „spätere Entfaltung“ der ursprünglichen Genese des Selbstbewusstseins. Insofern - so Wildenburgs offensichtliche Meinung - stimmen Fichte und Sartre hinsichtlich der Zeitlichkeit beziehungsweise der Zeitlosigkeit des Selbstbewusstseins letzten Endes überein.

Meines Erachtens liegt Wildenburg mit dieser Ansicht vollkommen falsch, so dass man hier von einer *schweren* Fehlinterpretation von Sartres Denken sprechen muss. Denn es gibt viele Textstellen in „Das Sein und das Nichts“, die eindeutig belegen, dass für Sartre Für-sich-sein und Zeitlichkeit unlösbar zusammengehören. Wildenburg selbst gibt eine solche Stelle an:

„ Diesen fortdauernden Akt, durch den sich das An-sich zu Anwesenheit bei sich vermindert, nennen wir ontologischen Akt.“
(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 172)

Wildenburg bemerkt richtig, dass der Ausdruck „fortdauernder Akt“ als eine zeitliche Bestimmung zu interpretieren ist. Dennoch beharrt sie darauf, dass die ursprünglichen Strukturen des Für-sich ohne Zeitlichkeit aufzufassen sind und die Zeitlichkeit eine spätere Entfaltung der Genese des Selbstbewusstseins ist. Eine genauere Erklärung für diese Ansicht gibt sie zumindest an dieser Stelle nicht. Es gibt jedoch - wie bereits gesagt - eine ganze Reihe von Textstellen, die belegen, dass Sartres Theorie des Für-sich-seins eine Zeitlichkeit impliziert, die von Anfang an mit den Strukturen des Für-sich-seins verbunden ist. Hier sind einige Beispiele:

„ Nicht, daß das Für-sich eine ontologische Priorität gegenüber der Zeitlichkeit hätte. Sondern die Zeitlichkeit ist das Sein des Für-sich, insofern es sie ekstatisch zu sein hat. Die Zeitlichkeit ist nicht, sondern das Für-sich verzeitlicht sich, indem es existiert.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 265)

„So ist die Zeitlichkeit nicht eine universelle Zeit, die alle Wesen und besonders die menschlichen-Realitäten enthält. Sie ist auch kein Entwicklungsgesetz, das sich dem Sein von außen aufzwänge. Sie ist auch nicht das Sein, sondern sie ist die Innenstruktur des Seins, das seine eigene Nichtung ist, das heißt der dem Für-sich-sein eigene *Seinsmodus*.“

(Seite 275)

„Es gibt nie einen Augenblick, in dem man behaupten könnte, daß das Für-sich ist, eben weil das Für-sich nie ist. Die Zeitlichkeit dagegen verzeitlicht sich ganz und gar als Zurückweisung des Augenblicks.“

(Seite 287)

"So sind Freiheit, Wahl, Nichtung, Verzeitlichung ein und dasselbe" (Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 806)

„Umgekehrt ermöglicht uns unsere phänomenologische Untersuchung der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft zu zeigen, daß das Für-sich nur in zeitlicher Form sein kann.

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 265/266)

„Das Für-sich ist das Sein, das sein Sein in der diasporischen Form der Zeitlichkeit zu sein hat.“

(Sartre, Seite 275)

„Daß das Auftauchen des Für-sich notwendig nach den drei Dimensionen der Zeitlichkeit geschieht, lehrt uns nichts über das Problem der *Dauer*, das zur Dynamik der Zeit gehört.“

(Sartre, Seite 275)

Sartre sagt also - kurz zusammengefaßt - Folgendes:

1. Das Für-sich hat keine ontologische Priorität gegenüber der Zeitlichkeit
2. Die Zeitlichkeit ist die Innenstruktur des Für-sich
3. Das Für-sich ist nicht, sondern das Für-sich verzeitlicht sich
4. Die Zeitlichkeit ist der dem Für-sich-sein eigene Seinsmodus
5. Nichtung und Verzeitlichung sind ein und dasselbe
6. Freiheit und Verzeitlichung sind ein und dasselbe
7. Das Für-sich kann nur in zeitlicher Form sein
8. Das Für-sich hat die Form der Zeitlichkeit
9. Das Auftauchen des Für-sich geschieht notwendig nach den drei Dimensionen der Zeitlichkeit

Ich denke, dass diese Angaben genügen, um Wildenburgs Auffassung zu widerlegen, obwohl man noch sehr viel mehr Zitate angeben könnte. Zu welchen Problemen Wildenburgs Auffassung führen würden, zeigt zum Beispiel folgende Überlegung: Sartre sagt, Freiheit und Verzeitlichung seien dasselbe. Wenn Wildenburg Recht hätte, und die Zeitlichkeit eine nachträgliche Struktur des Für-sich wäre, dann wäre auch die Freiheit eine nachträgliche Struktur des Für-sich, was offensichtlich nicht mit Sartres Theorie übereinstimmt. Wildenburg müsste die Gründe für ihre Ansicht genauer darlegen, damit man sich damit auseinandersetzen kann. So wirkt ihre Ansicht willkürlich und unbegründet.

Dieses Problem zeigt erneut, wie weit Sartre von der Philosophie Kants und Fichtes entfernt ist. Kant und Fichte machen einige grundlegende Definitionen, die bei Sartre nicht zu finden ist. Sie unterscheiden zum Beispiel die Kausalität in der Natur von der Kausalität aus Freiheit. Zeitlichkeit bezieht sich bei Kant und Fichte immer nur auf die Natur, auf die Welt der Erscheinungen. Denn Zeitlichkeit ist für sie eine Form der Anschauung der Sinnenwelt. Der moralische Wille hingegen ist eine Wesenheit *außerhalb* der Zeit und deswegen muss auch bei Kant und Fichte das Selbstbewusstsein ursprünglich zeitlos sein. Deswegen unterscheidet Kant auch zwischen dem „empirischen Charakter“ und dem „intelligiblen Charakter“, eine Differenzierung, die Sartre rundweg ablehnt. *Offensichtlich* liegen die Verhältnisse bei Sartre ganz anders als bei Kant und Fichte, so dass sein gesamtes Begriffssystem von demjenigen Fichtes unterschieden werden muss, nicht nur, was die benutzten Wörter betrifft, sondern auch hinsichtlich von deren Bedeutung.

Sartre ist ein Vermittler zwischen der Existenzphilosophie und der Vernunftphilosophie

Fichte und Sartre stehen sich feindlich gegenüber

Mein Hauptargument gegen Wildenburgs Anliegen lautet demnach folgendermaßen: Es mag sein, dass es Affinitäten zwischen den jeweiligen Selbstbewusstseinstheorien bei Fichte und bei Sartre gibt. Auf diese Affinitäten werde ich auch im Detail eingehen. Aber davon unabhängig ist eine Interpretation von „Das Sein und das Nichts“ vor dem Hintergrund der „Wissenschaftslehre“ nicht möglich. Der Hauptgrund liegt vor allem darin, dass diesen beiden Büchern jeweils ganze andere Absichten zugrundeliegen und die Aussagen in einem ganz anderen Kontext stehen. Bis zu einem gewissen Grade kann man sogar sagen, dass Fichte und Sartre sich feindlich gegenüberstehen.

Fichte versucht, Kants Mängel zu überwinden während Sartre ein Vermittler zwischen Existenzphilosophie und Bewusstseinsphilosophie ist

Fichte ist ein Vernunftphilosoph, der versucht, die Mängel der kantischen Kritiken zu überwinden. Er sieht diese Überwindung der Mängel Kants in der *systematischen Priorität* des Sittengesetzes und des Guten Willens gegenüber der reinen theoretischen Vernunft. Diese Priorität ist bei Kant nur postuliert, aber nicht systematisch verankert. Sartre dagegen beabsichtigt, zwischen der Existenzphilosophie im Sinne Kierkegaards und Heideggers und der Tradition der Vernunftphilosophie zu vermitteln. Sartre vor dem Hintergrund von Fichte zu lesen, hieße, Sartres eigentliches Anliegen zu ignorieren und zu marginalisieren und ihn im Kontext der Philosophiegeschichte falsch zu positionieren. Ein solches Vorhaben sollte daher in aller Schärfe zurückgewiesen werden.

Sartre unterstützt Heideggers „In-der-Welt-sein“

Es wurde in diesem Aufsatz gezeigt, dass Fichte nach dem Prinzip aller Prinzipien sucht. Er ist also ein Philosoph der Letztbegründung. Man kann bei ihm durchaus von einer „Vergöttlichung der Vernunft“ sprechen. Es ist von vorneherein klar, dass eine Vergöttlichung der Vernunft, wie wir sie bei Fichte finden, mit dem existenz-philosophischen Ansatz nicht vereinbar ist. Es stellt sich die Frage, wie es dennoch zu dieser überraschend abweichenden Sichtweise bei Wildenburg kommen konnte, Sartre sei im Grunde ein Nachfolger Fichtes. Ein Zitat aus Wildenburgs Buch liefert vielleicht einen Hinweis für die Antwort auf diese Frage:

„Ebenso wie Fichte stellt auch Sartre das Selbstbewusstsein an den Anfang seines Philosophierens- und ordnet sich damit seinerseits in eine lange Tradition der Subjekt- bzw. Bewußtseinsphilosophie ein, die für ihn vor allem durch die Namen René Descartes, Kant, Sören Kierkegaard, und, nicht zuletzt, Husserl gekennzeichnet ist. Sartre hält am *cogito* als absolutem Fundament der Philosophie fest.“

Es handelt sich hier wieder um eine derjenigen Aussagen, die sehr schwer zu kommentieren sind. Man kann nicht direkt sagen, dass sie falsch sind. Sie sind aber auch nicht wirklich richtig. Zumindest vermitteln sie einen falschen Eindruck; sie suggerieren etwas, ohne das Suggestierte klar auszusprechen. Kurz gesagt: Sie erhellen den Sachverhalt nicht, sondern sie vernebeln ihn.

Es ist zum Beispiel richtig, dass Sartre in gewisser Weise am *cogito* als absolutem Fundament der Philosophie festhält. Insofern steht bei ihm ebenso wie bei Fichte das Selbstbewusstsein am Anfang des Philosophierens. Es ist auch richtig, dass dieser Sachverhalt Sartre und Heidegger deutlich trennt, denn Heidegger ist der Philosoph, der sich von dem neuzeitlichen Bewusstseinsbegriff eindeutig distanziert hat. Insofern ist auch das folgende Zitat Wildenburgs in gewisser Weise korrekt:

„In diesem bezeichnenden Punkt weicht er bezeichnenderweise von der Lehre Heideggers ab, dem er vorwirft, sich unmittelbar der existentiellen Analyse zuzuwenden, ohne das Selbstbewusstsein zu thematisieren. Dies führe jedoch dazu, daß das >Dasein<, dem >>von Anfang an die Bewußtseinsdimension entzogen<< wird, >>diese Dimension nie mehr zurückgewinnen<< (SN 164) kann.“

(Wildenburg, Seite 12)

Es ist tatsächlich so, dass Heidegger den neuzeitlichen Bewusstseinsbegriff ablehnt und in dieser Ablehnung so weit geht, dass er den Begriff des Bewusstseins insgesamt vermeidet. Er versucht, eine Philosophie aufzubauen, die den neuzeitlichen Bewusstseinsbegriff durch den Begriff des „In-der-Welt-seins“ *ersetzt*. Damit stehen sich die Existenzphilosophie und die Tradition der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie in der Person Heideggers tatsächlich unversöhnlich gegenüber. Insofern liegt Wildenburg richtig, wenn sie eine deutliche Diskrepanz zwischen Sartre und Heidegger ausmacht. Ich habe ja selbst so argumentiert, als ich die Vorwürfe, Sartre habe Heideggers „Sein und Zeit“ plagiiert, zurückgewiesen habe. Und dennoch führen Wildenburgs Argumente den Leser in die Irre, weil sie nämlich die Vorstellung insinuieren, Sartre habe in dieser Frage eine eindeutige Oppositionsrolle Heidegger gegenüber eingenommen und er stehe eindeutig auf der Seite der Bewusstseinsphilosophen.

Sartres diesbezügliche Position ist jedoch in Wirklichkeit vermittelnd. Wie das folgende Zitat belegt, unterstützt er den Begriff des „In-der-Welt-seins“ bei Heidegger:

„Das Konkrete dagegen ist eine Totalität, die durch sich allein existieren kann...Unter diesem Gesichtspunkt ist das Bewusstsein etwas Abstraktes, denn es enthält in sich selbst einen ontologischen Ursprung in Richtung auf das An-sich, und andererseits ist das Phänomen auch etwas Abstraktes, da es dem Bewusstsein „erscheinen“ muss. Das Konkrete kann nur die synthetische

Totalität sein, von der das Bewusstsein wie auch das Phänomen lediglich Momente bilden. Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung des Menschen mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger „In-der-Welt-sein“ nennt.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 50)

Der Begriff des „präreflexiven Cogito“ verbindet den traditionellen Cogito-Begriff mit Heideggers „In-der-Welt-sein“

Es kann also keinen Zweifel daran geben, dass Sartre Heideggers Begriff des „In-der-Welt-seins“ unterstützt und diesen Begriff sogar - allerdings in modifizierter Weise - übernimmt. Er will jedoch im Gegensatz zu Heidegger das neuzeitliche Konzept des Bewusstseins nicht aufgeben. Insofern kann man sagen, dass in der Person Sartres das Verhältnis des Existentialismus zur Bewusstseinsphilosophie anders ist als bei Heidegger. Bei Heidegger kann dieses Verhältnis als „schroffe Ablehnung“ bezeichnet werden, während Sartre vermitteln möchte. Sartres wirkliche Position im Spannungsfeld Existenzphilosophie-Bewusstseinsphilosophie zeigt sich in dem folgenden Text, der hier noch einmal zitiert werden soll:

„Aber das Cogito bietet immer nur das, was man von ihm verlangt. Descartes hat es auf seinen funktionalen Aspekt hin befragt: „*Ich zweifle, ich denke*“, und da er ohne Leitfaden von diesem funktionalen Aspekt zur existentiellen Dialektik übergehen wollte, verfiel er dem Irrtum des Substantialismus. Durch diesen Fehler belehrt ist Husserl ängstlich auf der Ebene der funktionalen Beschreibung geblieben. Daher ist er niemals über die bloße Beschreibung der Erscheinungen als solcher hinausgegangen, hat sich im Cogito eingeschlossen und verdient trotz seinem Abstreiten eher Phänomenist als Phänomenologe genannt zu werden; und sein Phänomenismus grenzt jederzeit an den Kantischen Idealismus. Heidegger will diesen Phänomenismus der Beschreibung vermeiden, der zur megarischen, antidialektischen Isolierung der Wesenheiten führt, und wendet sich daher unmittelbar der existentiellen Analyse zu, ohne den Weg über das Cogito zu gehen. Da aber dem „Dasein“ von Anfang an die Bewusstseinsdimension entzogen wurde, kann es diese Dimension nie mehr zurückgewinnen. Heidegger stattet das Dasein mit einem Selbstverständnis aus, das er als einen „ekstatischen Entwurf“ seiner eigenen Möglichkeiten definiert. Und wir beabsichtigen nicht, die Existenz dieses Entwurfes zu leugnen. Aber was wäre ein Verständnis, das, an sich selbst, nicht Bewußtsein (von) Verständnis-sein wäre? Dieser ek-statische Charakter der menschlichen Realität fällt in ein verdinglichtes und blindes An-sich zurück, wenn er nicht dem Bewusstsein von Ekstase entspricht... Unsere bisherigen Untersuchungen, die sich auf die Möglichkeitsbedingungen bestimmter Verhaltensweisen bezogen, hatten nur das Ziel, uns in die Lage zu versetzen, das Cogito nach seinem Sein zu befragen und uns das dialektische Instrument zu liefern, mit dem wir im Cogito selbst das Mittel finden konnten, uns der Instantaneität zur Seinstotalität hin zu entziehen, die durch die menschliche- Realität konstituiert wird.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 163/164)

Diesem Text ist zu entnehmen, dass Sartres Position im Spannungsfeld Existenzphilosophie-Bewusstseinsphilosophie kompliziert ist. Seine Ablehnung der vorheideggerschen Bewusstseinsphilosophien ist jedoch eindeutig. Klar ist weiterhin, dass er Heideggers Ansatz unterstützen möchte, aber gleichzeitig auch den Schwachpunkt dieses Ansatzes benennt: Dieser Schwachpunkt ist Heideggers Totalablehnung des Bewusstseinsbegriffes. Aus diesem Grund sagt Sartre, man müsse zwar vom Cogito ausgehen, aber in dem Cogito selbst die Mittel finden, sich der

Instantaneität des Cogito zu entziehen, um die Seinstotalität zu erreichen, die man menschliche Realität nennt. Der Cogito-Begriff Sartres ist also so konzipiert, dass das „In-der-Welt-sein“ der menschlichen Realität von vorneherein gegeben ist. Darin liegt das Besondere von Sartres Begriff des „präreflexiven Cogito“. Es ist ein direktes, bedeutungsvolles und gestimmtes Bewusstsein von den Dingen der Welt und ein Bewusstsein (von) sich selbst in der Einheit eines Bewusstseins. Es ist ein Bewusstsein davon, in der Welt zu sein.

Sartres Problem lautet also folgendermaßen: Wie kann man Heideggers „In-der-Welt-sein“ und Heideggers „ekstatischen Entwurf“ übernehmen und nutzbar machen und gleichzeitig das Cogito als Grundlage der Wahrheit beibehalten. Dieses Cogito sollte allerdings nicht die Mängel der früheren Cogito-Theorien enthalten. Es sollte die Substantialisierung im Sinne Descartes vermeiden, dem Phänomenismus eines Husserl entgehen und den Kantischen Idealismus zurückweisen. Diese Aufgabe zu lösen, ist Sartres Intention in „Das Sein und das Nichts“. Von einer schlichten Parteinahme Sartres zugunsten der traditionellen Bewusstseinsphilosophie und einer Oppositionsrolle Heidegger gegenüber kann also keine Rede sein. Die entsprechenden Insinuationen Wildenburgs sind demnach zurückzuweisen.

Die Wahl des Cogito als Ausgangspunkt der Philosophie impliziert keinen Idealismus

Die Einordnung Sartres in die Tradition der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie durch Wildenburg ist nicht nur einseitig, sondern auch irreführend und verwirrend. Denn die Frage lautet, was Wildenburg damit eigentlich sagen will. Will sie die Vorstellung suggerieren, Sartres Wahl des Cogito als Ausgangspunkt seiner Philosophie spreche dafür, dass sein Existentialismus ein Idealismus sei? Will sie damit ausdrücken, dass Sartre *nicht* zur Tradition der Existenzphilosophie gehört? Welchen Sinn soll überhaupt die Zuordnung von Fichte, Descartes, Kant, Kierkegaard und Sartre zu *einer* Tradition der Bewusstseinsphilosophie ergeben?

Jedenfalls soll hier der Ansicht widersprochen werden, die Wahl des Cogito als *Ausgangspunkt* des Philosophierens sei in irgendeiner Weise eine Argument *für* den Idealismus. Denn für Sartre ist das Cogito unter anderem ein Argument *gegen* den Idealismus. Der entscheidende Punkt ist, dass zum Beispiel bei Hegel das Cogito auf das Allgemeine Selbstbewusstsein hin überschritten werden kann, so dass er am Ende bei einer idealistischen Philosophie des Geistes landet. Für Sartre dagegen darf die Wahrheit nicht im Ganzen gesucht werden, sondern *nur* in der Selbstgewissheit des Cogito. In diesem Sinne - *und nur in diesem Sinne* - ist das Cogito die Grundlage der Absoluten Wahrheit. Alle Aussagen über Objekte der Welt sind dagegen nur wahrscheinlich, aber niemals absolut sicher. Das Cogito *als Ausgangspunkt* ist für Sartre notwendig, weil man ohne dessen absolute Wahrheit auch keine relative oder wahrscheinliche Wahrheit beanspruchen könnte. Ohne das Cogito wäre dem Begriff der Wahrheit insgesamt der Boden entzogen. Dass es sich dabei aber nicht um einen idealistischen Ansatz handelt, ist daran zu erkennen, dass für Sartre - trotz der Selbstgewissheit des Cogito - Objektwissen immer nur wahrscheinliches Wissen ist, diesbezüglich also niemals Gewißheit beansprucht werden kann. Sartre erklärt dazu:

„Jede Theorie, die den Menschen außerhalb dieses Momentes nimmt, wo er sich selbst erreicht, ist erstens eine Theorie, die die Wahrheit austreicht, denn außerhalb dieses cartesianischen *cogito* sind alle Objekte nur wahrscheinlich, und eine Lehre der Wahrscheinlichkeiten, die nicht an einer Wahrheit festgemacht ist, stürzt ins Nichts ab; um das Wahrscheinliche zu definieren, muß man im Besitz des Wahren sein. Damit es also irgendeine Wahrheit gibt, braucht es eine absolute Wahrheit; und diese ist einfach, leicht zugänglich, sie ist für jeden erreichbar; sie besteht darin, sich selbst zu begreifen, ohne Vermittlung.“

(Sartre, Der Existentialismus ist ein Humanismus, rororo, 2000, Seite 165)

Für Sartre ist die absolute Wahrheit des Cogito also notwendig, um die Hypothesen-Wahrheiten der Wissenschaften möglich zu machen. Ohne die absolute Wahrheit gäbe es auch keine relativen Wahrheiten. Daraus folgt aber natürlich nicht, dass sich die absolute Wahrheit auf die Hypothesen-Wahrheit der Wissenschaften überträgt. Die absolute Wahrheit des Cogito ist zwar die Grundlage der Hypothesenwahrheiten der Wissenschaften, aber natürlich nicht die Grundlage für die absolute Wahrheit der Wissenschaften. Denn Wissenschaften generieren für ihn im Allgemeinen keine absoluten Wahrheiten. Deswegen darf das Cogito auch nicht mit einem idealistischen Ansatz verwechselt werden.

Was hier bezüglich der Wissenschaften gesagt wurde, gilt übrigens auch für die Metaphysik. Ebenso wie die Wissenschaften kann auch die Metaphysik im Sinne Sartres immer nur hypothetisches Wissen generieren. Wenn Sartre also von der absoluten Wahrheit des Cogito spricht, dann bedeutet das in keiner Weise, dass er sich damit dem Gewissheitsfetischismus eines Fichte oder eines Husserl anschließen möchte. Er will vielmehr nur sagen, dass jede hypothetische Wahrheit eine absolute Wahrheit voraussetzt. Die Tatsache, dass Sartre wie Fichte vom Selbstbewusstsein ausgeht, bedeutet demnach überhaupt nicht, dass er wie Fichte aus der absoluten Wahrheit des Selbstbewusstseins die absolute Wahrheit seiner metaphysischen Erkenntnisse ableiten möchte.

Man muss zwischen der Absoluten Wahrheit des Cogito und der Wahrscheinlichkeits-Wahrheit der objektiven Welt unterscheiden

Hier ist also eine weitere Bruchstelle in der Philosophie Sartres festzustellen: der Bruch zwischen der Selbstgewissheit des Cogito und der Wahrscheinlichkeits-Erkenntnis hinsichtlich der objektiven Welt. Demnach ist das Cogito bei Sartre ein Argument *gegen den objektiven Idealismus* und nicht ein Argument für ihn. Denn für Sartre bedeutet Objektwahrheit immer nur wahrscheinliche Wahrheit, während das Cogito absolute Sicherheit gewährt. Mit anderen Worten: Für Sartre gibt es keine Möglichkeit, die Selbstgewissheit des Cogito auf das objektive Weltwissen zu übertragen. Unter anderem aus diesem Grund kann Sartres Philosophie insgesamt nicht als eine Theorie des Selbstbewusstseins betrachtet werden.

Bei Descartes gibt es übrigens ähnliche Probleme. Descartes geht vom Cogito aus und die große Frage ist auch bei ihm, *wie* er von der Selbstgewissheit des Cogito zu den wissenschaftlichen Erkenntnissen über die Welt gelangen will. Bekannterweise benötigt Descartes dazu die Existenz Gottes. Die Frage lautet demnach, inwiefern dieses Vorgehen Descartes mit seiner Philosophie des Cogito *begründet* werden kann. Es ist immer wieder darauf hingewiesen worden, wie defizitär die Argumentationskette bei Descartes ist. Vielleicht kann man noch akzeptieren, dass Descartes die Existenz Gottes aus den Strukturen des Cogito heraus beweisen will - Stichwort „Ontologischer Gottesbeweis“, Übergang von der Unvollkommenheit des Menschen zur Vollkommenheit Gottes - , aber spätestens bei der Vorstellung der Güte Gottes und seiner Theorie der „creatio continua“ endet die Möglichkeit einer Ableitung aus den Strukturen des Cogito. Es zeigt sich immer deutlicher, dass Descartes nicht ohne die christlich-scholastische Tradition verstanden werden kann.

Descartes Philosophie lässt sich also nicht wirklich aus dem Cogito deduzieren. Man spricht auch nicht ohne Grund von einem *ontologischen Dualismus* bei Descartes, was darauf hinweist, dass auch bei ihm nicht von einer Theorie des Selbstbewusstseins gesprochen werden kann. Descartes weist immer wieder darauf hin, dass ohne die Annahme der Existenz eines gütigen Gottes überhaupt kein sicheres Wissen möglich sei. Es zeigt sich also auch bei ihm, dass die Redeweise von einer „Selbstbewusstseinstheorie“ problematisch ist. Es handelt sich vielmehr um einen Philosophen, dessen Denken zutiefst mit der christlichen Theologie verbunden ist.

In diesem Zusammenhang kommt es zu merkwürdigen Erscheinungen in der Rezeptionsgeschichte Descartes. Man unterstellt ihm, ein moderner „Bewusstseinsphilosoph“ zu sein, der vom Cogito

ausgeht und das Weltwissen aus dem Cogito „deduziert“. Bei der Analyse dieser sogenannten Deduktion stellt man dann fest, dass diese vollkommen insuffizient ist. Dabei wird aber übersehen, dass Descartes gar nicht beansprucht, ein „Bewusstseinsphilosoph“ im Sinne der Neuzeit zu sein, sondern dass er - wie selbstverständlich - im Rahmen der christlich-scholastischen Theologie argumentiert, also immer voraussetzt, dass der um Erkenntnis ringende Mensch von einem gütigen Gott gehalten und unterstützt wird.

Umso vermessener ist der Anspruch Fichtes, tatsächlich eine solche Philosophie des Selbstbewusstseins abgeliefert haben zu wollen, zumal ein offensichtlicher Widerspruch zwischen seinem Gewißheitsfetischismus auf der einen Seite und seinem Glaubens-Idealismus auf der anderen Seite zu bestehen scheint. Während Descartes die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit anerkennt und die unendliche Diskrepanz zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen hinsichtlich des Wissens bestätigt, geriert sich Fichte als Prophet des „Absoluten Ich“, des unendlichen reinen Willens, des Prinzips aller Prinzipien, der Wissenschaftslehre als einer Wissenschaft von allen Wissenschaften und so weiter.

Für einen Anhänger des Existentialismus ist von vorneherein klar, dass dieser Anspruch nicht eingelöst werden kann, weil er das Menschenmögliche überschreitet. Der Mensch ist eben kein Gott und deswegen sollte er sich nicht quasi-göttliche Fähigkeiten zusprechen. Es ist ja bezeichnend, dass die Fichte-Interpreten hin und her schwanken zwischen der Deutung des „Absoluten Ich“ als einer quasi-göttlichen Wesenheit und dem tatsächlichen menschlichen Bewusstsein. Der Grund dafür liegt einfach darin, dass Fichte auf der Basis seines Vernunft-Absolutismus der Gefahr nicht entgehen kann, sich selbst zu vergessen und sich an die Stelle Gottes zu setzen. Entsprechend sind auch alle Versuche zurückzuweisen, den Existentialismus in die Nähe einer solchen idealistischen Philosophie des Absoluten zu bringen.

„Das Sein und das Nichts“ ist keine Wissenschaftslehre

Fichtes „Wissenschaftslehre“ beansprucht eine *Wissenschaftslehre* zu sein. Sartres „Das Sein und das Nichts“ ist definitiv keine Wissenschaftslehre, sondern der Versuch einer Analyse der menschlichen Realität. Während Fichte die zeitlos gültige Wissenschaft aller Wissenschaften begründen will, möchte Sartre nur den Stand der philosophisch-anthropologischen Reflexionen *seiner Zeit* bedenken und die Ergebnisse seiner Überlegungen in der Form des *Versuchs einer phänomenologischen Ontologie* erläutern. Auch aus diesem Grunde scheint es nicht sinnvoll zu sein, „Das Sein und das Nichts“ vor dem Hintergrund der „Wissenschaftslehre“ Fichtes lesen zu wollen. Die Diskrepanz im Anspruch dieser beiden Philosophen ist schlicht zu gewaltig.

Was versteht Fichte eigentlich unter einer Wissenschaftslehre und inwiefern ist „Das Sein und das Nichts“ ein Buch ganz anderer Art? Die nächsten Kapitel sind dieser Frage gewidmet. Wildenburg umschreibt Fichtes „Wissenschaftslehre“ folgendermaßen:

„Nach Fichtes Verständnis der Philosophie als höchster Wissenschaft - nämlich als Wissenschaftslehre - muß diese nicht nur ein zusammenhängendes System einander bedingender Sätze ausmachen, sondern sie muß, wenn sie sich nicht in eine Reihe unendlicher Reflexion verlieren und Anspruch auf Gewißheit erheben will, an einen obersten Grundsatz zurückgebunden werden. Als Grundlage alles Wissens und damit auch aller Wissenschaft muß dieser unbedingt und absolut gewiß sein, um so auch allen mit ihm in Zusammenhang stehenden abgeleiteten Sätzen Gewißheit verleihen zu können.“

(Wildenburg, *Ist der Existentialismus ein Idealismus*, Seite 51)

Edmund Braun schreibt folgendes zum Begriff der Wissenschaftslehre:

„Das Grundthema der vorliegenden Schrift Fichtes ist, wie bereits erwähnt, die *Neubegründung* der kritischen Philosophie, die Entwicklung der Philosophie als *allgemeingültiger Wissenschaft* aus *einem einzigen Grundsatz* und darunter versteht Fichte die Erklärung und Begründung des gesamten Wissens aus einem einzigen Grundprinzip, das als schlechthin gewiß gelten muß.“

(Edmund Braun, Einleitung des Herausgebers, in Über den Begriff der Wissenschaftslehre, Reclam, 1972, Seite 15)

Bei Fichte selbst findet man zum Beispiel den folgenden Text:

„...daher im Vorbeigehen: die Aufgabe der Philosophie läßt sich auch ausdrücken: Darstellung des Absoluten.“

(Fichte, Die Wissenschaftslehre, Zweiter Vortrag im Jahre 1804, Meiner, 1986, Seite 8)

Fichte läßt auch keinen Zweifel daran, dass diese „Darstellung des Absoluten“ sich ausdrücken muss in der „Einheit des Prinzips“. Er schreibt:

„Ich sage: so gewiß nur überhaupt eine Uebereinstimmung der wirklich Lebenden über irgend ein Mannigfaltiges möglich ist, so gewiß ist die Einheit des Princips in der That und Wahrheit auch nur Eine; denn *verschiedene Principien* würden *verschiedene Principiate*, mithin durchaus verschiedene, und in sich nicht zusammenhängende Welten geben; und es wäre so dann gar keine Uebereinstimmung über irgend etwas möglich. Ist aber schlechthin nur *Ein Princip* das rechte und wahre; so folgt, daß nur Eine Philosophie, diejenige, die dieses wahre Prinzip zu dem ihrigen macht, die wahre ist, und alle andern außer ihr nothwendig falsch sind.“

(Fichte, Die Wissenschaftslehre, Meiner, 1986, Seite 8/9)

In einem Lexikon findet man folgende Erläuterungen zum Begriff der Wissenschaftslehre:

1. „Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt.“
2. „eine vollständige Deduktion der ganzen Erfahrung aus den Möglichkeiten des Selbstbewusstseins.“
3. „sagt dem Bearbeiter der Wissenschaft, was er wissen kann, und was nicht, wonach er fragen kann und soll, gibt ihm die Reihe der anzustellenden Untersuchungen an, lehrt ihn, wie er sie anzustellen und seinen Beweis zu führen hat.“

(Philosophie und Wissenschaftstheorie, Metzler, Stuttgart, 1996, Stichwort: Wissenschaftslehre)

Fichte steht dabei in der Tradition Kants, obwohl Kant im Vergleich mit Fichte bescheiden und maßvoll wirkt. Fichte möchte Kant konsequent zu Ende denken, die Mängel der Kritiken überwinden, indem er diese in ein einheitliches *System* verwandelt. Denn für ihn ist der große Mangel der Kritiken Kants, dass es sich dabei nicht um *ein System* handelt und dass die Kritiken deswegen nicht den Status einer evidenten Wissenschaft haben. Denn eine evidente Wissenschaft zeichnet sich für ihn durch die Einheit des Prinzips aus, das wiederum selbstevident sein muss.

Für Fichte gibt es bei Kant zu viele Dichotomien. Theoretische Vernunft gegen Praktische Vernunft, Sinnlichkeit gegen Verstand, Ding als Erscheinung gegen Ding an sich, Natur-Determiniertheit gegen Freiheit der Moral. An eine Grundlegung des gesamten menschlichen Wissens ist bei dieser umfassenden Zweiteilung der Philosophie nicht zu denken. Deswegen müsse die Philosophie - so die Meinung Fichtes - neu begründet werden, zwar im Anschluss an Kant, aber dennoch die Mängel Kants überwindend. Die Zweiteilungen der kantischen Kritiken sollen einer Einheitlichkeit des Systems und der Selbstevidenz des einen Grundprinzips der gesamten Philosophie weichen.

Man kann also zusammenfassend sagen, dass in Fichtes „Wissenschaftslehre“ der *Systemgedanke* vorherrschend ist sowie die *Einheit des Grundprinzips* und die Darstellung des *Absoluten*. Dabei lässt sich Fichte auf keine Kompromisse ein. Mit alttestamentarischem Rigorismus stellt er sein Erstes

Gebot auf: „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ Denn das Prinzip der Einheit des Grundprinzips verlangt, dass es keine anderen Grundprinzipien gibt, und wenn eine Philosophie andere Grundprinzipien vertreten sollte, dann ist diese falsch. Es kann eben nur ein wahres Grundprinzip geben und das ist dasjenige seines Systems.

Wildenburgs Absicht, Sartres „Das Sein und das Nichts“ vor dem Hintergrund der „Wissenschaftslehre“ zu lesen, setzt meines Erachtens voraus, dass auch „Das Sein und das Nichts“ zumindest in den Grundlinien ähnliche Ziele verfolgt wie die „Wissenschaftslehre“ Fichtes. Dem widerspricht aber ein Grundanliegen des Existentialismus, das darin besteht, den Anspruch der Wissenschaften zu relativieren und die Existenz des Menschen vor diesem Wissenschaftsfetischismus zu bewahren. Genau das intendieren zum Beispiel die Existenzphilosophen Sokrates, Pascal, Kierkegaard und Heidegger und in einem gewissen Sinne - wie noch zu zeigen sein wird - auch Sartre.

Für Kierkegaard bedeutet „Wissenschaft“ immer nur „Approximationswissen“ und während Fichte sein Hauptwerk „Wissenschaftslehre“ betitelte, schrieb Kierkegaard ironischerweise ein Buch mit dem Titel „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift“. Wildenburgs Anliegen ist demnach von vorneherein mit dem folgenden Paradox behaftet: Fichte ist ein extremer Anhänger der Wissenschaftlichkeit der Philosophie im Sinne eines systematischen Aufbaus der Wissenschaften und deren Grundlegung durch eine philosophische Wissenschaftslehre. Kierkegaard macht sich in seinen Werken dagegen über Systematiker wie Fichte, Schelling und Hegel lustig. Wie soll es also möglich sein, Sartre, von dem angenommen wird, dass er in der Nachfolge Kierkegaards steht, vor dem Hintergrund der Philosophie Fichtes zu lesen? Hier taucht also die folgende interessante Frage auf: Wie ist Sartre in dem Spannungsfeld Fichte-Kierkegaard beziehungsweise Wissenschaftslehre-Existenzphilosophie einzuordnen? Ist es tatsächlich möglich, Sartre ganz auf die Seite von Fichtes Wissenschaftslehre zu ziehen, wie Wildenburg behauptet? Ist die Affinität zwischen Kierkegaard und Sartre, von der man bisher ausgegangen ist, vielleicht ein Irrtum gewesen?

Dieser Annahme widerspricht aber die große Bedeutung, die Kierkegaards Denken offensichtlich in das „Sein und das Nichts“ hat. Sartre erwähnt den Namen „Kierkegaard“ dort insgesamt sechs Mal, und zwar jedesmal lobend. Inhaltlich zeigt sich eine Verbindung zwischen Kierkegaard und Sartre über die Begriffe „Angst“, „Ironie“, „zweideutige Realität“, „Augenblick“, „Zeitlichkeit“. Auch der Begriff der Unaufrichtigkeit kann in Zusammenhang mit dem Begriff der Verzweiflung bei Kierkegaard gesehen werden. Alleine der Begriff „Angst“ wird in „Das Sein und das Nichts“ insgesamt 108 Mal erwähnt und ausführlich diskutiert. Es kann gar keinen Zweifel daran geben, dass Sartre, auch durch die Vermittlung Heideggers, tief mit dem Denken Kierkegaards verbunden ist.

Dem kann entgegen gehalten werden, dass Sartre an dem Bewusstseinsbegriff der neuzeitlichen Philosophie festhalten will, also auch mit Descartes, Kant, Hegel, und Husserl eng verbunden ist. Dem ist zuzustimmen. Daraus ergibt sich die eigentliche und die richtige Fragestellung: Wo genau ist Sartres Position im Spannungsfeld Existenzphilosophie-Bewusstseinsphilosophie zu verorten? „Das Sein und das Nichts“ ist auch eine Antwort auf diese Frage. Mit einer Vollendung der Kritiken Kants, wie der Anspruch der „Wissenschaftslehre“ Fichtes lautet, hat „Das Sein und das Nichts“ allerdings nichts zu tun. In diesem Sinne ist es ein ganz anderes Buch als die „Wissenschaftslehre“. Es muss also auch ganz anders gelesen und interpretiert werden. Es wäre daher ein schwerer Fehler, die „Wissenschaftslehre“ als Interpretationsmodell für „Das Sein und das Nichts“ zu benutzen.

Kierkegaard kritisiert die Systematiker

Der Hauptvorwurf Kierkegaards gegen Systematiker wie Fichte, Schelling und Hegel lautet, dass sie ein Desideratum mit einem Faktum verwechseln. Selbstverständlich wäre es vom Standpunkt der Erkenntnis aus betrachtet wünschenswert, die Gesamtheit des Wissens systematisch darzustellen. Insofern wird das „System des Wissens“ in der Philosophie auch immer eine Rolle spielen. Mit

anderen Worten: der Philosoph wird immer nach einem System des Wissens *streben*. Das bedeutet aber selbstverständlich nicht, dass er dieses System auch tatsächlich erreichen kann, dass er dieses System vorweisen kann, dass man es in einem Buch nachlesen kann.

So liegt zum Beispiel der Unterschied zwischen Kant und Fichte darin, dass Kant zwar nach einem System der Philosophie strebte, aber dennoch zugeben musste, an dieser Aufgabe gescheitert zu sein. Kant hat Systemfragmente abgeliefert, aber kein einheitliches System. Fichte dagegen behauptet, dieses System tatsächlich erreicht zu haben. Er feiert sich selbst als den Vollender des von Kant bereits angedachten *Systems der Philosophie*. Für ihn ist das System seit diesem Zeitpunkt kein Desideratum, sondern ein Faktum. Kierkegaards Spott richtet sich also nicht gegen die Idee des Systems selbst, sondern gegen die Behauptung bestimmter Philosophen, ein solches System tatsächlich vorgelegt zu haben.

Zur Verdeutlichung des Unterschiedes zwischen dem System als Desideratum und dem System als Faktum sei hier ein Beispiel aus der Wissenschaft unserer Zeit angeführt. Die Physiker haben seit Descartes und Newton immer nach einer einheitlichen Darstellung der Physik gesucht. Oft glaubte man, eine solches System gefunden zu haben. Bisher wurde diese Hoffnung immer enttäuscht. Auch Einstein ist an dieser Zielsetzung gescheitert. Er suchte das System in der Vereinheitlichung von Gravitation und Elektrodynamik, übersah dabei aber, dass mit der Entdeckung des Atomkerns und der starken Kraft seine Grundidee obsolet geworden war. Mit anderen Worten: Einstein hat die Vollendung der Physik direkt vor seinen Augen gesehen und dabei übersehen, dass der Lauf der Geschichte immer wieder neue Überraschungen bereit hält. Aber dennoch ist nach wie vor eine „Theorie für Alles“, das heißt ein „Gesamt-System der Physik“, ein Desideratum. Dem würde wahrscheinlich jeder zustimmen.

Wenn aber nun erneut jemand ankäme und behauptete, er habe ein solches System tatsächlich gefunden, dann würden die Physiker diesem Anspruch mit einer großen Skepsis entgegengetreten. Wahrscheinlich schlug diesem Menschen sogar Ablehnung und Spott entgegen. Tatsächlich gibt es bis heute eine ganz Reihe von relativ abgeschlossenen Systemen der Physik, zum Beispiel die Klassische Mechanik, die Klassische Elektrodynamik, die Relativitätstheorie, die Quanten-Mechanik, die Quanten-Feld-Theorie. Alle diese Theorien mit ihrem jeweils eingeschränkten Anwendungsbereich sind als erfolgreiche physikalische Theorien anerkannt. Der genaue Zusammenhang dieser Theorien ist nicht bekannt. Von einem einheitlichen System der Physik ist man weit entfernt. Es besteht auch kaum Aussicht, dass dieses Ziel in nächster Zeit erreicht werden könnte. Diesbezügliche Behauptungen haben sich bisher immer noch als Fehlalarm erwiesen. Als Heisenberg beanspruchte, die „Weltformel“ gefunden zu haben, antwortete Pauli mit der Zeichnung eines Quadrates und dem Text: „Hier kann jeder sehen, dass ich malen kann wie Tintoretto. Es fehlen nur noch ein paar technische Details.“ Die Erfahrung zeigt jedoch, dass gerade diese technischen Details obstinat sind, was die ganze Sache am Ende scheitern lässt.

Ein großes Problem populärwissenschaftlicher Darstellungen physikalischer Theorien ist die mangelnde Differenzierung zwischen einem System als Desideratum und einem System als Faktum. Dieser Mangel kann zum Beispiel in der Behauptung bestehen, das System sei zwar *zur Zeit* noch ein bloßes Desideratum, man sei aber guter Hoffnung, dass es *bald* ein Faktum sein werde. So argumentierte zum Beispiel Stephen Hawking in seinem Buch „Ein kurze Geschichte der Zeit.“ Mittlerweile ist Hawking kleinlaut geworden. Sein Favorit wird heute noch nicht einmal diskutiert. Aber auch bei „heißen Kandidaten“, wie der String-Theorie, wird in populären Darbietungen die Hoffnung auf baldigen Erfolg oft übertrieben. Bei kenntnisreichen Kritikern des Geschehens führt diese überzogene Zuversicht manchmal sogar zu Ekel und Überdruß. Medien feiern berühmte String-Theoretiker als die neuen „Einsteins“, obwohl Einsteins Teil-Systeme faktische physikalische Theorien sind, während die String-Theorien nur mathematische Gebilde darstellen, deren physikalische Bedeutung vollkommen unklar ist. Ein Physiker schreibt diesbezüglich:

„Actually, I would not even be prepared to call string theory a ‘theory’ but rather a ‘model’, or not even that: just a hunch...Imagine that I give you a chair while explaining that the legs are still missing, and that the seat, back and armrest will perhaps be delivered soon; whatever I did give you, can I still call it chair?“

(Gerard 't Hooft, In search of the ultimate building blocks, Cambridge University Press, 1997, Seite 163)

Genau so lautet Kierkegaards Kritik an den Systematikern Fichte, Schelling und Hegel. Dabei ist zu bedenken, dass es sich bei der String-Theorie nur um eine physikalische Theorie handelt, während Fichte, Schelling und Hegel beanspruchen, ein System des *Daseins* vorgelegt zu haben. Kierkegaard schreibt dazu:

„System und Abgeschlossenheit sind aber so ungefähr ein und dasselbe, so daß, wenn das System nicht fertig ist, es auch kein System ist. Ich habe schon an einer anderen Stelle daran erinnert, daß ein System, das nicht ganz fertig ist, eine Hypothese ist; wogegen ein halbfertiges System ein Nonsens ist. Wollte nun einer sagen, daß das nur ein Streit um Worte sei und daß die Systematiker ja demgegenüber gerade selbst sagten, daß das System nicht fertig sei, so würde ich bloß fragen: Warum nennen sie es denn ein System?“

(Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, GTB, Seite 100)

Fichte, Schelling und Hegel sind berüchtigt dafür, ihr jeweiliges „System“ als Faktum vorgestellt zu haben. Der Existentialismus ist unter anderem eine Bewegung, die dieser Behauptung widerspricht. Das System als Desideratum wird von den Existentialisten akzeptiert, das System als Faktum wird abgelehnt. Der Hauptgrund für diese Ablehnung ist leicht einzusehen. Denn angenommen, es läge tatsächlich ein System der Gesamtheit des menschlichen Wissens vor. Dann wäre dieses System der Ausdruck der Allwissenheit. Allwissenheit ist ein Attribut Gottes. Dieses System wäre also der direkte Beweis dafür, dass das Streben des Menschen, Gott zu sein, vollendet worden ist.

Wenn also jemand sagt, er habe ein System vorgelegt, dann behauptet er gleichzeitig, er sei Gott geworden. Der Spott seiner Zeitgenossen ist ihm dann gewiß. Man geht eben von vorneherein davon aus, dass ein Mensch kein Gott ist. Also nimmt man auch an, dass es niemals einen Philosophen geben wird, der ein „System“ tatsächlich vorlegt.

Man kann den Unterschied auch an Hand des Wortes „Philosoph“ erläutern. Der Philosoph ist ein Freund der Weisheit. Wenn also nun jemand sagt, er sei ein Freund der Weisheit, dann wird man ihn loben. Wenn er aber behauptet, er sei die Weisheit selbst, dann wird man ihn auslachen. Hier zeigt sich eine Grundstruktur der menschlichen Existenz. Existenz bedeutet Streben, und zwar unendliches Streben. Wenn aber jemand sagt, er sei tatsächlich angekommen, dann wird er zur Lachnummer.

Man kann die Richtigkeit dieses Sachverhaltes leicht im alltäglichen Leben nachprüfen. Die Menschen bemühen sich in ihrem jeweiligen Metier um Perfektion. Wenn man schon ein Schachspieler ist, dann möchte man auch gut spielen, möglichst perfekt. Das ist eine Selbstverständlichkeit. Wenn aber nun jemand behauptet, er sei der perfekte Schachspieler, dann wird er sofort zur Witzfigur, auf den andere mit Fingern zeigen. Es wäre sicher lohnenswert, einmal genauer über diesen Sachverhalt nachzudenken. Hier liegt offensichtlich eine anthropologische Konstante vor. Ich glaube man kann die Differenz auch so benennen: Menschliche Existenz ist Handeln, niemals Sein. Man kann ein perfektes Schach-Spiel abliefern, aber man kann kein perfekter Schach-Spieler *sein*.

In diesem Sinne widerspricht das System als Faktum einer Konstanten der menschlichen Realität, welche lautet: *Existenz ist Streben*. Sartre drückt diese Konstante folgendermaßen aus: Der Mensch ist das Streben, Gott zu sein, aber dieses Streben ist stets zum Scheitern verurteilt. Im Sinne der

Erkenntnis lautet dieser Satz: Der Wissenschaftler ist das Streben nach der Allwissenheit Gottes, aber dieses Streben ist stets zum Scheitern verurteilt.

Wenn Fichte nun behauptet, er habe ein System vorgelegt, dann sagt er: Ich, Fichte, bin das Streben nach der Allwissenheit Gottes und mein Streben ist erfolgreich gewesen. Das ist der Grund dafür, warum Kierkegaard sich über Philosophen wie Fichte lustig macht. Und hier zeigt sich auch, dass Sartre diesbezüglich zu Kierkegaard und nicht zu Fichte gehört. Kierkegaard und Sartre würden niemals behaupten, ein „System“ vorgelegt zu haben, weil ihnen das lächerlich vorkäme. Fichte behauptet aber genau dieses. Auch deswegen erscheint es mir abwegig, Fichte als Interpretationsmodell für Sartre zu verwenden.

Kierkegaard nimmt diesbezüglich Lessing als Vorbild und er schreibt über diesen Folgendes:

„Lessing hat gesagt: Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater, gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“

(Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, GTB, Seite 98)

Mit anderen Worten: Der Besitz der reinen Wahrheit wäre unmenschlich, dem Menschen nicht angemessen, denn der Mensch ist *Existenz* und Existenz heißt Streben. Der *Besitz* der reinen Wahrheit dagegen wäre hinsichtlich der Erkenntnis eine Perfektion, eine Vollendung, der Mensch aber ist, solange er lebt, der immer Unvollendete.

Es ist auch leicht nachzuvollziehen, dass der Besitz des Systems der menschlichen Existenz ein Ende setzen würde. Denn der Reiz der Forschens ist doch gerade, in den Bereich des Unbekannten vorzustoßen. Hätte man jedoch das System, dann bräuchte man nur noch zu lesen und nachzuvollziehen. Die Kreativität des Menschlichen wäre in dieser Hinsicht beendet, weil sie nicht mehr notwendig wäre, weil es nur noch darum ginge, das System zu deuten und anzuwenden. In diesem Sinne ist leicht einzusehen, dass Wissenschaftlichkeit im Sinne Fichtes eine Bedrohung des Menschlichen im Sinne der Existenzphilosophie ist.

Man kann den Sachverhalt auch so ausdrücken: Da Existenz Streben ist, kann der Mensch in der Existenz keinen Haltepunkt finden. Auch nicht in der Wissenschaft. Gäbe es aber ein System, also die Darstellung der Gesamtheit des Wissens, dann gäbe es ja einen Haltepunkt zumindest hinsichtlich des Problems der Erkenntnis. Genau das ist Fichtes Meinung, wie der folgende gebetsartige Text Fichtes beweist:

„Erhabner lebendiger Wille, den kein Name nennt, und kein Begriff umfaßt, wohl darf ich mein Gemüt zu dir erheben; denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir, die meinige tönt in dir wieder; und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht. - In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst, und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Rätsel meines Daseins werden gelöst, und die vollendeteste Harmonie entsteht in meinem Geiste.“
(Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Reclam, 1962, Seite 173)

Kurz: Für Fichte gibt es einen Haltepunkt, der zwar selbst unbegreiflich ist, durch den aber er sich selbst und ihm die Welt vollkommen begreiflich wird. Alle Rätsel des Daseins werden gelöst, und die vollendeteste Harmonie entsteht in seinem Geiste. Dieser Haltepunkt ist der „Erhabene lebendige Wille“.

Für Kierkegaard gibt es keinen Haltepunkt außerhalb des *irrationalen* Glaubens an Gott. Deshalb antwortet er einem *rationalen Systematiker* wie Fichte mit den folgenden Worten:

„ Laßt uns also weitergehen, aber laßt uns nicht einander zum Narren halten! Ich, Johannes Climacus, bin weder mehr noch weniger als ein Mensch. Ich nehme an, daß der, mit dem ich zu reden die Ehre habe, auch ein Mensch ist. Will er die Spekulation sein, die reine Spekulation, so muß ich es aufgeben, mit ihm zu reden; denn in demselben Augenblick, wird er für mich und für das schwache, sterbliche Augen des Menschen unsichtbar.

Also: a) ein logisches System kann es geben;

b) aber ein System des Daseins kann es nicht geben.“

(Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, GTB, Gütersloh, 1994, Seite 101)

Kurz gesagt: Es ist im Sinne Kierkegaards menschenunmöglich, ein *System des Daseins* darzustellen. Wer so etwas behauptet, beansprucht gleichzeitig, die Spekulation selbst zu sein, die reine Vernunft oder Gott höchstpersönlich. Er wird damit zu einer Unperson, zu einem übernatürlichen Wesen, unsichtbar für das sterbliche Auge des Menschen. Denn ein System des Daseins darzustellen bedeutet, ein *abgeschlossenes* System anzubieten, das heißt, der Allwissenheit Gottes systematisch Ausdruck zu verleihen. Menschlich gesprochen handelt es sich um jemanden, der uns zum Narren hält.

Man kann mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass sich Sartre Kierkegaards Kritik an den Systematikern Fichte, Schelling und Hegel anschließen würde. Der entscheidende Punkt läge für Sartre sicherlich in dem Begriff der „Abgeschlossenheit“. Ein System impliziert Abgeschlossenheit und Abgeschlossenheit bedeutet, dass das Ende erreicht ist. Es geht nun nur noch um die Anwendung des Systems. Die menschliche Existenz hätte sich mit dessen Erscheinen schlagartig verändert. Die Erlösung wäre in Gestalt des Systems zu den Menschen gekommen. Man kann mit Entschiedenheit sagen, dass „Das Sein und das Nichts“ kein System ist, weil es in keiner Weise abgeschlossen ist. In diesem Sinne ist das ganze Buch, wie Kierkegaard sagt, eine Hypothese. Und auch unter diesem Aspekt erweist sich das Vorhaben Wildenburgs als ein Fehlgriff.

Die Unabgeschlossenheit von „Das Sein und das Nichts“ kann zum Beispiel leicht an dem Begriffspaar „Unaufrichtigkeit-Authentizität“ erläutert werden. „Das Sein und das Nichts“ ist eine Hermeneutik des Begriffs der Unaufrichtigkeit. Der Begriff der Unaufrichtigkeit verlangt aber seine eigene Erhellung mittels des Begriffs der Authentizität. Solange man nicht weiß, was Authentizität bedeuten soll, kann man auch nicht wirklich wissen, was man unter „Unaufrichtigkeit“ zu verstehen hat. In „Das Sein und das Nichts“ wird der Begriff der Authentizität aber nicht besprochen, jedenfalls nicht ausführlich genug. Dieses Buch hängt also in gewisser Weise in der Luft. Es ist daher eher eine Anleitung zum Weiterdenken als eine in sich geschlossene Abhandlung. Im Grunde muss man das gesamte Werk Sartres für die Interpretation von „Das Sein und das Nichts“ hinzuziehen, insbesondere seine verstreuten Erläuterungen zum Begriff der Authentizität. In diesem Sinne ist die „endgültige“ Deutung von „Das Sein und das Nichts“ offen. Denn eine wirklich befriedigende Moraltheorie mit einem adäquaten Begriff der Authentizität könnte den Begriff der Unaufrichtigkeit unter Umständen in einem neuen Licht erscheinen lassen. Man kann als zusammenfassend sagen, dass „Das Sein und das Nichts“ ein ganz anderes Buch als die „Wissenschaftslehre“ ist, weil die „Wissenschaftslehre“ Abgeschlossenheit und Endgültigkeit suggeriert, während „Das Sein und das Nichts“ der unabgeschlossene Versuch eines von vorneherein sehr begrenzten Unternehmens ist. „Das Sein und das Nichts“ ist ein Buch, das am Ende mehr Fragen als Antworten zurücklässt.

Die philosophie-historischen Sichtweisen Fichtes und Sartres sind unterschiedlich

Sowohl Fichte als auch Sartre argumentieren im Kontext der Philosophiegeschichte. Aber ihre Sichtweisen auf diese sind total unterschiedlich. Fichte wähnt sich an einem ausgezeichneten

historischen Punkt, an *dem* entscheidenden Zeitpunkt der Philosophiegeschichte, in dem die Zeit der Irrungen und Wirrungen zu Ende geht und das Zeitalter des Wissens auf der Basis des Glaubens an das Sittengesetz beginnt. Dieses Zeitalter wurde seiner Ansicht nach von Kant eröffnet, durch Reinhold fortgesetzt und von ihm selbst, Fichte, vollendet. Es ist das Zeitalter des philosophischen Systems. Fichte schreibt:

„Der Verfasser ist bis jetzt innig überzeugt, daß kein menschlicher Verstand weiter, als bis zu der Grenze vordringen könne, an der KANT besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft, gestanden, die er uns aber nie bestimmt, und als die letzte Grenze des endlichen Wissens angegeben hat. Er weiß es, daß er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon *Kant*, unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe. Er überläßt es den zukünftigen Zeitaltern das Genie des Mannes zu ergründen, der von dem Standpunkte aus, auf welchem er die philosophierende Urtheilskraft fand, oft wie durch höhere Eingebung geleitet, sie so gewaltig gegen ihr letztes Ziel hinriß.“

(Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, Reclam, 1972)

Davon ist Fichte überzeugt: Kein menschlicher Verstand wird jemals weiter vordringen können als bis zu der Grenze, die Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft zwar nicht angegeben, aber doch mehr oder weniger angedeutet hat. Es handelt sich um die letzte Grenze des Wissens. Es wird für ihn, Fichte, niemals möglich sein, etwas zu sagen, worauf er, Kant, nicht schon mehr oder weniger deutlich hingewiesen hätte. Kurz gesagt: Es gibt nichts zwischen Himmel und Erde, was Kant in seinem unbeschreiblichen Genie nicht schon auf irgendeine Weise ausgedrückt hätte. Für Reinhold und ihn selbst bleibt nur noch die Aufgabe, Kants geniales Werk zu klären und zu vollenden. Dann wird das System das Licht der Welt erblicken. Das Heilige Buch der Philosophie, sozusagen.

Das ist ein Kniefall vor der Philosophie Kants, eine Subordination für die Ewigkeit, die Abdankung des freien menschlichen Geistes zugunsten einer vorgegebenen, unendlich überlegenen Geisteskraft. Es handelt sich hier um das Gehorsamkeitsgelübde des Priesters eines neuen Glaubens: der Religion der kantischen Philosophie. Anstelle der kreativen Freiheit des immer wieder neu denkenden Menschen, bleibt nur noch die Aufgabe der Klärung, Vollendung, Darstellung, Interpretation. Kurz: der Anbetung.

Es ist offensichtlich, dass Fichte religiös inspiriert ist. Er erwartet von der Philosophie, was die Menschen sonst von der Religion erwarten: *Erlösung*. Aber während die Religiösen Erlösung von den Übeln der Sünde erwarten, erhofft Fichte Erlösung von den Übeln der Unwissenheit. Und wie es bei den Christen einen Messias gibt, Jesus, so gibt es für Fichte auch in der Philosophie einen Heiland, Kant.

Dieser Glaube an die Erscheinung des Heilands der Philosophie hat eine Entsprechung in der Physik dieser Zeit. Es ist die Zeit, in der einer großer Teil der Welt glaubte, in der Mechanik Newtons *das* System der Physik gefunden zu haben. Es wird nicht mehr lange dauern, so posaunten die Herolde dieses Glaubens, dann sind alle Probleme der Physik mit Hilfe der Newtonschen Mechanik gelöst und das Zeitalter des Wissens wird erstrahlen wie niemals zuvor. Nichts davon ist eingetreten. Die physikalischen Theorien sind heute, was die Einheit des Systems betrifft, ebenso unvollkommen wie damals, genau so wie keine Rede davon sein kann, dass in der Philosophie in Hinsicht des Systems das Zeitalter des Wissens angebrochen wäre.

In beiden Fällen, sowohl in der Physik als auch in der Philosophie, tauchen immer wieder diese quasi-religiösen Anfälle auf: der Glaube an die Erlösung des Menschen, die Freude über die Entdeckung des „Stein der Weisen“, der Jubel über die große Erleuchtung der Menschheit durch ein „System“. Der Existentialismus ist auch eine Absage an diesen naiven „Systemglauben“. Diese Absage steckt unter anderem in dem berühmten Satz Sartres: *Der Mensch ist das Streben, Gott zu sein, aber dieses Streben ist stets zum Scheitern verurteilt.*

Das soll natürlich nicht bedeuten, dass es keinen Fortschritt gegeben hätte. Im Gegenteil: Der Fortschritt ist zumindest auf dem Gebiet der Physik enorm. Aber dieser Fortschritt bestand eben nicht in der Erstellung eines Systems. Vom systematischen Standpunkt aus betrachtet sind sowohl die Physik als auch die Philosophie eher komplizierter und heterogener geworden als zur Zeit Fichtes. Außerdem muss man bedenken, dass die Geschichte des Menschen nicht beendet ist, dass man also nur vorbehaltlich von einem „Fortschritt“ sprechen kann, denn es mag durchaus sein, dass sich dieser Fortschritt irgendwann als Rückschritt entpuppt. Zumindest kann er schon heute als ambivalent bezeichnet werden. Kurz: Man soll den Tag nicht vor dem Abend loben. Solange die Geschichte nicht zu Ende ist, kann man ihren Ausgang nicht beurteilen. Die Wahrheit ist tatsächlich das Ganze, wie Hegel sagt, aber solange das Ganze nicht vorliegt, kann man es auch nicht realiter betrachten, man kann es höchstens imaginieren.

Fichte war also der naive Apostel eines falschen Heilandes. Sowohl Kant als auch Fichte haben die Situation des Menschen hinsichtlich des Wissens und Nicht-Wissens falsch bestimmt. Beide, sowohl Kant als auch Fichte, haben behauptet, der Mensch könne sein eigenes Verhältnis zum Wissen endgültig bestimmen. Kant glaubte, die Grenzen des Wissens für alle Zeiten festlegen zu können, Fichte glaubte, die Basis allen Wissens, nämlich den reinen unendlichen Willen und den Glauben an das Sittengesetz, entdeckt zu haben.

Es ist offensichtlich, dass es sich bei der Sichtweise Fichtes auf die Philosophiegeschichte um die Übertragung religiöser Vorstellungen handelt. Die Säkularisierungsforschung hat den Begriff der „höheren Zeit“ als Gegensatz zur „normalen Zeit“ erarbeitet. Die „höhere Zeit“ ist eine besondere Zeit, in der sich die eigentliche Bedeutung der „normalen Zeit“ konzentriert, in der sich die entscheidenden Weichen stellen, in der das Schicksal der Menschen für die Ewigkeit gestaltet wird. Die Geburt, die Kreuzigung, die Auferstehung und die Wiederkunft Christi sind solche kairotischen Knotenpunkte. Die „höhere Zeit“ strukturiert den universellen Zeitstrom neu. So ist die Zeit vor der Geburt Christi etwas ganz anderes als die Zeit danach. Ebenso ist die „Zeit“ nach der Wiederkunft Christi anders zu betrachten als die Zeit vorher. Der Karfreitag des Jahres 2012 ist der tatsächlichen Kreuzigung zeitlich näher als der 25. Juni des Jahres 650 n. Chr. und so weiter. (Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Suhrkamp, 2012, Seite 100)

In ähnlicher Weise postuliert Fichte eine „höhere Zeit“ der Philosophie. Für ihn ist die Zeit vor Kant in der Philosophie etwas ganz anderes als die Zeit danach. Denn die Zeit Kants ist eine „höhere Zeit“, in der sich das Schicksal der Philosophie entscheidet, in der Zeitlichkeit und Ewigkeit in dem Erscheinen des Systems zusammenkommen. Deswegen kann Fichte sich glücklich preisen, im richtigen Augenblick das Licht der Welt erblickt zu haben. Vor Kant wäre es zu früh gewesen, denn das geniale Werk Kants musste von diesem erst erarbeitet werden. Später wäre es zu spät gewesen, denn ein anderer hätte dann seine, Fichtes, Arbeit der Vollendung der Werke Kants geleistet. Für ihn wäre dann nur Epigontätigkeit geblieben. Deswegen lobt er sein Schicksal, weil es ihm gestattet, auf den Schultern eines Riesen stehend, dessen geniales Werk vollenden zu dürfen und damit der Menschheit den *endgültigen Weg* zum sicheren und einheitlichen Wissen weisen zu können.

Dieses Sendungsbewußtsein Fichtes und diese Sicherheit hinsichtlich seiner historischen Mission kontrastiert auf merkwürdige Weise mit der Skepsis seiner Zeitgenossen und seiner späteren Interpreten. Selbst Kant mochte der Sichtweise Fichtes nicht zustimmen. Schelling, ursprünglich bei Fichte in die Lehre gegangen, kritisierte diesen scharf, worauf es zu einem vollständigen Bruch zwischen diesen beiden Denkern kam. Hegel ging am Ende auch eigene Wege.

Sartre, diesbezüglich in der Traditionlinie Kierkegaard-Heidegger stehend, glaubt nicht an einen kairotischen Knotenpunkt der Philosophiegeschichte. Auch er geht von der Philosophie seiner Zeitgenossen aus, weshalb Philosophen wie Husserl und Heidegger für ihn eine große Rolle spielen. Aber er bezieht sich auch auf Descartes, Kant, Hegel und Kierkegaard. Selbst Spinoza spielt eine nicht zu vernachlässigende Rolle, ganz zu schweigen von Platon, dessen Theorie des Anderen im Sophistes

in den Augen Sartres ein Vorläufer seiner eigenen Bewusstseinstheorie ist. Darüber hinaus versucht er auch die Wissenschaften zu berücksichtigen, zum Beispiel die moderne Quantenphysik, die Gestaltpsychologie und die Psychoanalyse. Auch moderne wissenschaftstheoretische Positionen wie der Operationalismus tragen zu seinen Überlegungen bei. Im Gegensatz zu Fichte bezieht sich Sartre also auf die gesamte Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, ohne dass es möglich wäre, einen herausragenden Favoriten zu benennen oder einen kairoischen Knotenpunkt zu identifizieren. Aus allen diesen Gründen kann bei Sartres „Das Sein und das Nichts“ von einem einheitlichen „System“ wirklich keine Rede sein. Wofür Fichte steht, zum Beispiel des einheitliche Grundprinzip, verwandelt sich bei Sartre in sein Gegenteil: eine Vielfalt von Ansätzen und verwirrenden Gedanken-Kombinationen. Wie soll man diese Brüche auf einen Nenner bringen?