

Inauthentizität und Geschichte (14) – Existentialistische Vertiefung von Geschichtstheorien: Analytische Vernunft und Dialektische Vernunft

Alfred Dandyk

Grundlage dieses Textes sind die ersten 13 Teile dieses Aufsatzes

Sartre hat sich die Aufgabe gestellt, eine Moralphilosophie zu erarbeiten. Grundlage dieser avisierten Moralphilosophie soll einerseits sein Existentialismus und andererseits ein modifizierter Historischer Materialismus sein.

Auf dem Weg zu diesem Ziel stößt er auf erhebliche Schwierigkeiten, die man so zusammenfassen kann: *Heute* ist eine Moralphilosophie sowohl notwendig als auch unmöglich. Notwendig ist sie, weil auf der Basis seiner existentialistischen Axiomatik alle Handlungsoptionen offenstehen, unmöglich ist sie, weil nicht einzusehen ist, wie es angesichts der Existenz des Anderen möglich sein soll, diesen von den eigenen Werten zu überzeugen, ohne gegen die Moral der Freiheit zu verstoßen.

Was bleibt ist die Hoffnung, durch konkrete Verbesserung der Situation zukünftige Generationen in die Lage zu versetzen, entscheidende Fortschritte zu erzielen. Unter Verbesserung der Situation ist in erster Linie die Beseitigung des Mangels zu verstehen. Dieser Kampf gegen den Mangel beinhaltet vor allem auch, der Unterdrückung von Menschen durch Menschen entgegenzutreten.

Es hilft also nicht, sich irgendwelche moralischen Werte auszudenken und zu kodifizieren, wenn nicht gleichzeitig daran gearbeitet und darum gekämpft wird, eine Situation herbeizuführen, die moralisches Handeln ermöglicht und unterstützt. Mit anderen Worten: Die Entwicklung einer Moralphilosophie ist gleichzusetzen mit dem historischen Kampf um eine menschenwürdige Situation für alle Menschen. Hierin liegt die Verbindung von Moralphilosophie und Geschichte. Die Philosophie ist der theoretische Ausdruck dieses historischen Kampfes. In diesem Sinne ist der Marxismus *heute* die unüberschreitbare Grenze des philosophischen Denkens.

Bei der angekündigten Moralphilosophie kann es sich demnach nur um eine *engagierte Erkenntnis* handeln, um eine Erkenntnis, in der theoretische und praktische Erkenntnis eine Einheit bilden. Die theoretische Erkenntnis erhellt das praktische Handeln, das praktische Handeln strahlt zurück und erhellt die theoretische Erkenntnis. Die Erkenntnis ist demnach stets situativ.

Sartre argumentiert ebenfalls situativ. Er befindet sich in einer Situation, die nach den theoretischen Erkenntnissen der Marxisten entstanden ist und die darüber hinaus das Scheitern des Stalinismus zu konstatieren hat. Seine Analysen beziehen sich demnach auf die Situation nach dem Scheitern des Stalinismus und sie wären innerhalb einer anderen Situation entsprechend zu modifizieren.

Sartres Situation ist so, dass er die theoretischen Erkenntnisse der Marxisten nach wie vor unterstützt, aber gleichzeitig anerkennt, dass die sozialistische Bewegung einen Dämpfer erhalten hat und der Marxismus in eine Sackgasse geraten ist. Sartres konkrete Bemühungen zielen darauf, dem Marxismus behilflich zu sein, aus dieser Sackgasse herauszufinden. Er versteht demnach seine Unterstützung für den Marxismus als einen Aspekt seiner Bemühungen um eine künftige Moralphilosophie.

Sartre sieht den Grund für das Scheitern des zeitgenössischen Marxismus vor allem in einer gewissen Blutarmut, in einem erstarrten Schematismus, der die eigenen Prinzipien als Erkenntnisse a priori betrachtet, der es nicht nötig hat, sich anhand der praktischen Erfahrung selbst zu modifizieren und sich den Gegebenheiten anzupassen. Kurz: Für die zeitgenössischen Marxisten steht fest, dass sie im Besitz ewiger Wahrheiten sind, während es für Sartre eher darauf ankommt, die eigenen Prinzipien als heuristische Instrumente zu verstehen, mit denen man zu neuen Einsichten und angepassten Verhaltensweisen kommen kann. Diese neuen Erkenntnisse und entsprechende praktische Modifizierungen können nur das Resultat der menschlichen Praxis innerhalb konkreter historischer Situationen sein:

...denn allein die Eigenbewegung der Geschichte, der Kampf der Menschen auf allen Gebieten und allen Ebenen des handelnden Menschenwillens befreit das gefesselte Denken und ermöglicht ihm, seine vollständige Entfaltung zu erreichen. (Sartre, Marxismus und Existentialismus, S. 10)

Mit anderen Worten: Es kommt darauf an, das gefesselte Denken zu befreien und die eigene Freiheit mit Hilfe der Eigenbewegung der Geschichte einzusetzen, um eine Situation herbeizuführen, die ein moralisches Leben ermöglicht. Die Geschichte ist demnach im Sinne Sartres das zeitliche Medium zur vollständigen Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten im Rahmen einer humanistischen Moral. Diese humanistische Moral kann vielleicht kurz so formuliert werden: „Jeder Mensch ist Freiheit, und diese ontologische Tatsache sollte von allen Menschen anerkannt werden“.

Das Ziel der avisierten Moraltheorie ist demnach klar. Weniger klar ist allerdings, wie dieses Ziel erreicht werden könnte. Sartre schreibt dazu:

Die Stelle, an der Marx auf diese in fernster Zukunft liegende Epoche anspielt, ist allgemein bekannt: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion.“ (Das Kapital, Bd. 3, S. 873) Sobald für alle ein Spielraum wirklicher Freiheit zum Leben jenseits der Produktion besteht, hat der Marxismus sein Ziel vollendet; es wird dann eine Philosophie der Freiheit an seine Stelle treten. Doch besitzen wir keine Möglichkeit, keine

Denkmittel und keine konkreten Erfahrungen, die es ermöglichen, uns einen Begriff von dieser Freiheit und von dieser Philosophie zu machen. (Sartre, Marxismus und Existentialismus, S. 31)

Das „Reich der Freiheit“ ist für Sartre demnach eine Utopie, aber es ist keine *konkrete* Utopie. Es liegt erstens in fernster Zukunft und es liegt jenseits des Kampfes gegen den Mangel, sei es ein Mangel an Gütern oder ein Mangel an Anerkennung. Das Reich der Freiheit wird mit einer Philosophie der Freiheit verbunden sein, aber es gibt *heute* noch keine Möglichkeit, diese Utopie, dieses Reich und diese Philosophie auch nur theoretisch zu konkretisieren. Es fehlt an geschichtlicher Erfahrung und die Menschen besitzen nicht die Denkmittel, sich einen Begriff von dieser Freiheit und von dieser Philosophie zu machen.

Notwendig ist vielmehr eine Politik der kleinen Schritte zum Zweck der Konkretisierung abstrakter Utopien. Ein solcher kleiner Schritt wäre zum Beispiel die existentialistische Vertiefung von Geschichtstheorien, denen es nicht gelungen ist, die Rolle des Einzelnen in der Geschichte richtig zu beleuchten. Sartres Kritik am Positivismus und am Dialektischen Materialismus ist im Sinne einer solchen existentialistischen Vertiefung zu verstehen.

Einer dieser kleinen Schritte ist Sartres Versuch, sich von anderen Philosophien abzugrenzen, indem er ihre Mängel aufzeigt. So distanziert er sich zum Beispiel von der Fortschrittstheorie des Positivismus und vom Ökonomismus bestimmter Marxisten. Sowohl Auguste Comte als auch Friedrich Engels haben eine deutliche Tendenz zum Szientismus, also zu der Vorstellung, die wissenschaftliche Erkenntnis im Sinne einer explikativen Metaphysik zu verstehen.

Sartre ist bereit, den wissenschaftlich-technologischen Fortschritt anzuerkennen, aber er lehnt es ab, die Naturwissenschaften im Sinne eines alles erklärenden, alles umfassenden Weltbildes aufzufassen. Er setzt vielmehr seinen Begriff der Freiheit gegen den positiven Geist bei Comte und gegen den dialektischen Materialismus bei Engels. Sartre schreibt:

Was wir Freiheit nennen, ist die Unzurückführbarkeit der Ordnung der Kultur auf die der Natur. (Sartre, Marxismus und Existentialismus, S. 121)

Hier handelt es sich offensichtlich um eine Zurückweisung des Positivismus und des Dialektischen Materialismus. Der Positivismus erklärt die Naturwissenschaften zum Vorbild aller Wissenschaften, insbesondere der Sozialwissenschaften. Comte spricht sogar von einer „Physik der Gesellschaft“. Dasselbe gilt für den Dialektischen Materialismus bei Engels, der die Bewegung der Materie für die ultimative Erklärung aller Welterscheinungen, auch der kulturellen Phänomene, erklärt.

Demgegenüber unterscheidet Sartre zwischen Natur und Kultur und erklärt, die Kultur sei nicht auf Natur reduzierbar. Das Unterscheidungsmerkmal ist der Begriff der Freiheit. Die Natur als perspektivischer Spiegel des An-sich-seins ist in letzter Instanz unabhängig vom Menschen, während die Kultur eher Ausdruck des Für-sich-seins, der Freiheit, ist, Darstellung der Nichtung des An-sich-seins.

Es gibt demnach einen grundlegenden Unterschied zwischen dem Menschen als Naturwesen und dem Menschen als Kulturwesen. Als Naturwesen ist der Mensch ein Tier unter Tieren, als Kulturwesen gehört er heute schon zum Reich der Freiheit, das allerdings, das muss man zugeben, auf vielfältige Weise mit dem Reich der äußeren Zwänge und Notwendigkeiten

verflochten ist. Aber diese Kultur kann dennoch heute schon als ein Hoffnungsschimmer auf das kommende Reich der Freiheit gelten. Es handelt sich dabei um einen Fundus an Ideen, die vielleicht jetzt schon dabei helfen könnten, konkretere Vorstellungen über das angestrebte Reich der Freiheit zu entwickeln.

Vielleicht liegt hier der eigentliche Sinn von Kunst und Kultur: die Vorbereitung auf das kommende Reich der Freiheit. Die Antizipation des Reiches der Freiheit darf aber dennoch nicht im Sinne einer Heilsgeschichte verstanden werden. Die Zukunft ist offen und man kann nicht wissen, wie sich die Dinge entwickeln werden. Was bleibt ist die Hoffnung.

Für Sartre entsteht nun das folgende Problem: Einerseits erkennt er die Erfolge der Naturwissenschaften und der Technologie an, das heißt insbesondere: er erkennt an, dass es so etwas wie den positiven Geist im Sinne Comtes gibt. Er bestreitet aber andererseits, dass es sich dabei um eine allumfassende, explikative Metaphysik handelt. Es handelt sich vielmehr um ein Wissen mit einem beschränkten Anwendungsbereich. Es handelt sich um ein Wissen, das vom Nicht-Wissen durchlöchert und umzingelt ist.

Wenn dem so ist, dann muss eine zweite Art von Vernunft existieren, die für die menschliche Aktivität im Allgemeinen zuständig ist. Andernfalls müsste man alles, was außerhalb der naturwissenschaftlichen Rationalität liegt, für irrational erklären. Sartre prägt nun den Begriff der „dialektischen Vernunft“ zur Erhellung dieses Problems. Er schreibt:

Das Ziel meines Unternehmens besteht also darin, herauszufinden, ob die positivistische Vernunft der Naturwissenschaften eben die ist, die wir in der Entwicklung der Anthropologie wiederfinden, oder ob das Erkennen und Verstehen des Menschen durch den Menschen nicht nur spezifische Methoden, sondern eine neue Vernunft, das heißt eine neue Beziehung zwischen dem Denken und seinem Gegenstand voraussetzt. Mit anderen Worten: Gibt es eine dialektische Vernunft? (Aus Jean-Paul Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft; Zur Entstehung der Kritik der dialektischen Vernunft, S. 869)

Die dialektische Vernunft soll also eine neue Art von Vernunft sein, sie soll eine neue Beziehung zwischen dem Denken und seinem Gegenstand voraussetzen. Sartre bezieht diese neue Art der Vernunft auf die Anthropologie, also auf die Lehre vom Menschen, und er gibt damit zu erkennen, dass sich eine angemessene Anthropologie nicht mit den Mitteln der Naturwissenschaften entwickeln lässt.

Der Grund dafür ist offensichtlich: Das Ziel der Naturwissenschaften ist der Objektivismus, das heißt die Erkenntnis der vom Menschen unabhängigen Natur, so wie sie ist, ohne menschliche Zutat. Es handelt sich demnach um die Ablehnung von Anthropomorphismen, um einen Blick auf die Natur, der frei von subjektiven Beschränkungen ist, um einen Blick von Nirgendwo, im Grunde um den Blick Gottes auf die Welt.

Wenn aber der Mensch selbst zum Objekt der Betrachtungen wird, taucht das Problem der Selbstbezüglichkeit auf. Es gibt für den Wissenschaftler zwei Optionen: Entweder er erkennt an, dass er ein Mensch ist und von daher aus der menschlichen Perspektive auf die Natur schaut, oder er beansprucht den Status des Objektiven Weltauges, der von allen

menschlichen Perspektiven und von allen subjektiven Schwächen befreit die objektive Realität an sich betrachtet.

Das Konzept des Objektiven Weltauges kollidiert allerdings mit der existentialistischen Axiomatik. Denn dieser Axiomatik gemäß handelt es sich bei der Wissenschaft um eine Frage an die äußere Welt. Eine Frage entspricht einer dreistelligen Relation: Es ist eine Beziehung zwischen dem Fragesteller, der Frage selbst und dem Objekt, auf das sich die Frage bezieht.

Ist dieses Objekt allerdings der Mensch, dann verschmelzen die drei Komponenten zu einer unauflösbaren Einheit. Denn der existentialistischen Axiomatik gemäß ist der Wissenschaftler ein Mensch und kein Objektives Weltauge. Folglich ist der Fragesteller ein Wissenschaftler, der gleichzeitig als Mensch zu bewerten ist. Darüber hinaus ist er als Mensch auch das Objekt der Frage, denn indem er nach dem Menschen fragt, fragt er nach sich selbst.

Weiterhin ist es so, dass gemäß der existentialistischen Axiomatik beim Menschen die Existenz der Essenz vorausgeht. Da die Frage sich auf die Essenz des Objektes richtet, ist diese Essenz folglich das Erfragte. Konsequenterweise muss man sagen, dass der Mensch selbst diese Frage ist. Der Mensch ist die Frage nach sich selbst; Denn das ist im Grunde die Essenz seiner Existenz: Er ist eine Infragestellung seiner selbst. Der Mensch hat keine vorgegebene Essenz, sondern er ist die Frage nach seiner Essenz. Mit anderen Worten: Die Anthropologie als Wissenschaft führt - konsequent durchdacht - direkt zu den Grundlagen des Existentialismus.

Es zeigt sich an dieser Stelle eine tiefgehende Beziehung zwischen der Wissenschaft und dem Existentialismus. Es ist Sartres Anliegen, die Natur dieser Beziehung mit Hilfe seines Begriffes der dialektischen Vernunft zu erhellen.

In der Anthropologie ist es demnach so, dass der Fragesteller, die Frage und das Erfragte identisch sind. Das meint Sartre, wenn er hinsichtlich der dialektischen Vernunft von einer „neuen Beziehung zwischen dem Denken und seinem Gegenstand“ spricht. Bei der Anthropologie kann es sich nur um eine Dialektik von Fragesteller, Frage und Erfragtem handeln. Demgegenüber handelt es sich bei der Naturwissenschaft um den *Anspruch*, als Objektives Weltauge die vom Menschen unabhängige Natur zu erforschen. Man muss Sartre zugestehen, dass es sich hier tatsächlich um zwei verschiedene Arten von Beziehung zwischen dem Denken und seinem Gegenstand handelt. Das Problem bleibt jedoch, wie diese Beziehung genauer zu bestimmen ist.

Kierkegaard hat diese Frage für sich eindeutig entschieden. Für ihn ist der Mensch eine Singularität und insofern wissenschaftlich unerkennbar. Für Kierkegaard ist der Einzelne trans-historisch, das heißt, die historischen Erkenntnisse können nichts zur Erkenntnis der menschlichen Singularität beitragen. Es handelt sich bei der menschlichen Singularität vielmehr um das verborgene Verhältnis des Einzelnen zu Gott.

Sartre ist diesbezüglich zweideutig. Er behauptet nicht, dass der Einzelne grundsätzlich unerkennbar ist. Vielmehr ist er *unbekannt*, das heißt *nach dem heutigen Stand des Wissens* wissenschaftlich nicht erklärbar:

Wir behaupten allerdings nicht – wie Kierkegaard –, dass dieser wirkliche Mensch unerkennbar sei. Wir sagen nur, dass er nicht bekannt ist. (Sartre, Marxismus und Existentialismus, S. 26)

Wahrscheinlich ist er wissenschaftlich tatsächlich unerklärbar, was aber zumindest teilweise an der speziellen Art der modernen Wissenschaft liegt. Die Wissenschaft, wie sie heute vorliegt, sagt ja selbst, dass sie die Natur erklären will, indem sie alle Anthropomorphismen ausschließt, indem sie behauptet, der Wissenschaftler sei als Wissenschaftler ein Objektives Weltauge. Das hieße aber, den Menschen aus der Perspektive Gottes verstehen zu wollen, was nach Sartre tatsächlich unmöglich ist.

Dennoch würde Sartre den Menschen nicht im Sinne Kierkegaards als trans-historisch bezeichnen. Es handelt sich vielmehr um ein Wesen, das im Sinne Nietzsches nicht festgestellt ist, beziehungsweise noch nicht festgestellt ist, das man also nicht erkennen kann, weil es noch nichts Bestimmtes ist. Dennoch ist es historisch, weil die Geschichte das Medium ist, in dem sich die Essenz des Menschen herausstellen muss. Die Geschichte ist demnach der Spielraum des Menschen, in dem jeder Einzelne in Selbstverantwortung darüber entscheiden muss, was der Mensch im Allgemeinen sein soll und sein wird und gewesen sein wird.

Hier liegt das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen. Hier ist eine deutliche Analogie zwischen der Existenz des Einzelnen und der Menschheit zu erkennen. Der Einzelne entscheidet durch seine Taten, wer er am Ende seiner Tage gewesen sein wird. Die Menschheit entscheidet im Laufe ihrer Geschichte, was sie gewesen sein wird. Da die „Menschheit“ aber nichts anderes ist als das Gewimmel der menschlichen Aktivitäten, liegt die Entscheidung über das Wesen der Menschheit tatsächlich beim Einzelnen, allerdings in der wechselseitigen Differenzierung zum anderen Einzelnen.

Insofern sind die Aktivitäten des Einzelnen in enger Verbindung mit der Geschichte der Menschheit zu sehen. Eine Marginalisierung des Einzelnen käme demnach einer Marginalisierung der Menschheit selbst gleich. Das Ziel der Geschichte, wenn es ein solches Ziel geben soll, kann also nur lauten: „Jeder Einzelne ist Freiheit und jeder Einzelne sollte diese Tatsache anerkennen.“

Eine gelingende Moralphilosophie muss auf diesem Grundsatz aufbauen. Marginalisiert man den Einzelnen in seiner Freiheit in Verantwortung, dann nimmt man der Menschheit ihre Verantwortungszentren und degradiert sie zu einer bloßen zoologischen Kategorie.

Grundsätzlich kann man feststellen, dass für Sartre die dialektische Vernunft umfassend ist, während die analytische Vernunft der Wissenschaften nur ein Aspekt der dialektischen Vernunft ist. Es handelt sich bei diesen beiden Vernunftarten also nicht um zwei disjunkte Bereiche des menschlichen Denkens, sondern um ein dialektisches Verhältnis zwischen dem Ganzen und einem Teil des Ganzen. Die analytische Vernunft hat sich historisch aus der menschlichen Praxis entwickelt und muss immer auf diese Praxis bezogen werden.

Das ergibt sich unmittelbar aus der Tatsache, dass für Sartre alle Wissenschaft aus der menschlichen Praxis erwächst. Die moderne Wissenschaft ist das Produkt einer dialektischen Entwicklung der menschlichen Praxis, vom elementaren Kampf ums Überleben bis zur

Entwicklung der Künstlichen Intelligenz: Die Wissenschaft erwächst aus der Praxis und kehrt dorthin zurück. Zwischendurch entwickelt sie allerdings ein Eigenleben, das bei oberflächlicher Betrachtung die Illusion eines gott-ähnlichen Objektivismus hervorrufen kann. So schreibt zum Beispiel der Logiker Bertrand Russell über die Mathematik:

Mathematics takes us still further from what is human, into the region of absolute necessity, to which not only the world, but every possible world must conform. (Bertrand Russell, Zitat entnommen aus: Dirk W. Hoffmann, Grenzen der Mathematik, S. 1)

Für Russell scheint die Mathematik zwar mit der menschlichen Praxis zu beginnen, aber ihr eigentliches Ziel im Reich der absoluten Notwendigkeiten zu finden. Sie ist also nicht von der menschlichen Praxis umschlossen, sondern befreit sich von ihr, um zu den ewigen Wahrheiten des platonischen Ideenhimmels aufzusteigen. Demnach ist das Ziel der Mathematik nicht der existentialistische Humanismus, sondern die Selbstvergöttlichung des Wissenschaftlers. Diese Sichtweise Russells steht im Einklang mit dem Existentialismus Sartres. Denn Sartre schreibt:

Mensch sein heißt danach streben, Gott zu sein, oder, wenn man lieber will, der Mensch ist die grundlegende Begierde, Gott zu sein. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 972)

Man sollte ergänzen: „Aber dieses Streben ist stets zum Scheitern verurteilt.“ Denn es handelt sich dabei im Sinne Sartres um das Streben nach dem An-und-für-sich-sein, was nicht erfüllt werden kann, weil es an einer inneren Widersprüchlichkeit leidet.

Sartre ist, was das eigentliche Ziel der Wissenschaft angeht, anderer Ansicht. Er formuliert dieses Ziel als „existentialistischen Humanismus“. Demnach ist es die Aufgabe des Menschen, das Sein zu bezeugen, nicht durch Kontemplation, sondern durch praktische Aktivität. Die Mathematik ist ein Werkzeug zum Zweck der Bezeugung des Seins und muss sich insofern in der Praxis bewähren.

Dieser Ansatz versteht sich für Sartre von selbst, weil die Wissenschaft für ihn eine Erweiterung und Präzisierung der Praxis ist, also die Aufgabe hat, eine bereits halb enthüllte Wirklichkeit durch ihre eigene Aktivität zu erhellen. Diese Erhellung betrifft sowohl das Sein als auch die Mathematik und vor allem auch den Menschen. Er nennt diese Art von Wissenschaft auch „das konkrete Denken“.

Das konkrete Denken muss aus der Praxis erwachsen und sich zu ihrer Erhellung wieder auf sie zurückwenden: nicht auf gut Glück und gänzlich regellos, sondern – wie in allen Wissenschaften und aller Technik – bestimmten Prinzipien gemäß. (Materialismus und Revolution)

Mit anderen Worten: Für Sartre müssen sich die Wissenschaften, also auch die Mathematik, wieder zu ihrem Ursprung, der Praxis, zurückwenden, und zwar zum Zweck der eigenen Erhellung. Über Erfolg und Misserfolg einer Wissenschaft entscheidet demnach die menschliche Praxis und nicht die Logik. Die Logik ist für Sartre kein Weg zur göttlichen Wahrheit, sondern ein Mittel zur Erhellung der eigenen Existenz. Wissenschaft und Praxis

sind Mittel zu dem Zweck, den existentialistischen Humanismus zu realisieren: Die Bezeugung und die Erhellung des Seins durch den Menschen und die Erhellung des Menschen durch das Sein.

Sartre kann aber immerhin eine relative Unabhängigkeit der Wissenschaften von der menschlichen Existenz bestätigen. Die Wissenschaften führen zwischendurch tatsächlich ein Eigenleben und die Menschheit tut gut daran, der Wissenschaft ihr Eigenleben zu gestatten. Denn wird sie am politischen, philosophischen oder religiösen Gängelband geführt, dann verliert sie ihren Eigensinn, nämlich sachbezogene Erkenntnisse hervorzubringen. Wissenschaft degeneriert dann zur Ideologie.

Die relative Selbständigkeit der Wissenschaft geht sogar so weit, dass man ihr die Simulation des Objektiven Weltauges gestattet. In der Physik unterscheidet man zum Beispiel zwischen der theoretischen Physik und der praktischen Physik. Das Werkzeug der theoretischen Physik ist die Mathematik und der Theoretiker hat jede Freiheit, seine Ideen zu verfolgen, ohne jede vorgegebene Beschränkung seiner Perspektiven. Am Ende muss er allerdings zur Erde zurückkehren und seine Ideen einem irdischen Test aussetzen. Das Experiment, also die Praxis, entscheidet, ob seine Ideen etwas taugen oder nicht.

Die Gesamtveranstaltung namens „Physik“ ist ein komplexes Unternehmen, in dem sowohl die analytische Vernunft der Wissenschaft als auch die dialektische Vernunft der Praxis Anwendung findet. Das ist zum Beispiel an folgendem Sachverhalt zu erkennen: Die analytische Vernunft arbeitet vor allem mit dem Begriff der Kausalität, wonach die Gegenwart durch die Vergangenheit determiniert ist. Die Kausalität wird dann meistens mithilfe einer mathematischen Formel ausgedrückt. Die dialektische Vernunft argumentiert vor allem mit dem Begriff der Finalität, wonach die Gegenwart durch die Zukunft determiniert ist. Man entwirft einen Plan, zum Beispiel ein Experiment, von dem man ein bestimmtes Ergebnis erwartet, und realisiert anschließend diesen Plan mit Hilfe der analytischen Vernunft. Analytische Vernunft und dialektische Vernunft, Kausalität und Finalität gehen in der Praxis des Physikers Hand in Hand. Sartre schreibt diesbezüglich:

Das wissenschaftliche Denken ist synthetisch, was seine innere Bewegung angeht (Erfindung von Experimenten und Hypothesen), und analytisch (wenn es sich um die Naturwissenschaft auf ihrem gegenwärtigen Stand handelt), was seine noematische Projektion seiner selbst anlangt. Synthetisch sind seine Hypothesen durch ihre vereinigende Funktion ($y=f(x)$) und analytisch durch die dispersive Trägheit ihres materiellen Inhalts. (Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, S. 60-61)

Offensichtlich gibt es nach Sartre in der wissenschaftlichen Praxis verschiedene Phasen, in denen sowohl die analytische Vernunft als auch die dialektische Vernunft Anwendung finden, je nach Situation mit einem variablen Verhältnis zueinander. Zum Beispiel gibt es die Phase der Erfindung von Experimenten und Hypothesen. Der Erfindung liegt immer die menschliche Freiheit zugrunde; sie ist eine Wette auf die Zukunft, sie entspricht einer Antizipation der Zukunft, indem sie ein Versprechen abgibt hinsichtlich des Erfolges der eigenen Vorstellungen. Experimente sind immer Hypothesen hinsichtlich des Ausgangs dieser Versuche. Es gibt aber auch mathematische Hypothesen, mit denen das Versprechen

verbunden ist, dass die mathematischen Strukturen den realen Strukturen in der Natur entsprechen. In dieser Phase handelt es sich offensichtlich um die Anwendung der dialektischen Vernunft im wissenschaftlichen Praxisbetrieb.

Wenn man nun ein Naturgesetz gefunden hat, oder glaubt, ein solches Gesetz gefunden zu haben, dann kommt es zu einer „noematischen Projektion“ dieser Entdeckung. Das Wort „Noema“ ist in diesem Zusammenhang nicht einfach zu verstehen. Sartre übernimmt dieses Wort aus der Philosophie Husserls. Wikipedia schreibt dazu:

Nach Husserl richten sich menschliche Bewusstseinsakte auf Gegenstände. Solche „sinnbildenden“ Bewusstseinsakte bezeichnet Husserl als [Noesis](#). Ein Noema ist dagegen der Sinngehalt eines Aktes. Somit unterscheidet Husserl also rigide zwischen dem Akt (zum Beispiel des Sehens eines Baums) und dem „in“ diesem Akt intentional vermeinten Gegenstand (also dem gesehenen Baum). Oft bezeichnet Husserl dieses Noema als vom real existierenden Gegenstand verschieden, wobei hier nicht ein Gegenstand im Sinne eines [Ding an sich](#), wie [Immanuel Kant](#) ihn versteht, gemeint ist. Dieses Noema ist für Husserl deshalb nur als ideelles Korrelat zum Bewusstseinsstrom gehörig, wogegen die Noesis dessen reeller Bestandteil ist. Der Begriff des Noema ist eine „Verallgemeinerung der Idee der Bedeutung auf das Gesamtgebiet der [Bewusstseins](#)-Akte“^[4].

In diesem Kontext unterscheidet die Phänomenologie zwischen dem Bewusstseinsakt und dem in diesem Akt vermeinten Gegenstand. Das Sehen eines Baumes wird demnach unterschieden von dem gesehenen Baum. Bei Husserl ist nun die große Frage, ob der gesehene Baum das Reale ist oder der Bewusstseinsakt des den Baum Sehens. Sartre entscheidet diese Frage eindeutig. Für ihn steht das Noema, also der gesehene Baum, für das Reale.

In der Physik gibt es demnach die Phase der „noematischen Projektion“. Das heißt der Physiker muss entscheiden, ob und inwiefern die von ihm entwickelte Theorie einem realen Gegenstand entspricht oder nicht. Wissenschaftshistorisch ist die Frage immer wieder von großer Bedeutung gewesen. Zum Beispiel gab es einen Streit zwischen dem Physiker Ernst Mach und dem Physiker Ludwig Boltzmann, ob die Atome real existieren oder ob es sich dabei nur um zweckdienliche Fiktionen handelt. Also auch in diesem Streit ging es um die Frage der Realität beziehungsweise Irrealität einer noematische Projektion. Die noematische Projektion selbst wird weder von Mach noch von Boltzmann bestritten; es geht um die Frage, ob diese noematische Projektion real ist oder nicht.

Sartre sagt, die Wissenschaft sei analytisch durch die „dispersive Trägheit ihres materiellen Inhaltes“. Wenn man also ein physikalisches System hat, dessen Naturgesetze man kennt, dann ist es möglich, dieses System zu analysieren, indem man die Naturgesetze darauf anwendet. Die Erfahrung lehrt, dass sich diese Systeme nach diesen Naturgesetzen richten, so dass die korrekte Analyse zu einer korrekten Vorhersage des Verhaltens der Systeme führen wird. Diese Angepasstheit des Naturprozesses an die Naturgesetze nennt Sartre „die Trägheit des Systems“. Das System hat keine Freiheit, sich dem Gesetz zu widersetzen, sondern es fügt sich in Trägheit den Vorschriften des Gesetzes. Das Wort „dispersiv“ kann

man am besten mit „zerstreuend“ übersetzen. Das heißt, das System bedarf der Präparation, wenn es als Experiment taugen soll. Andernfalls zerfällt es in seine Einzelteile und gliedert sich dem allgemeinen Naturgeschehen ein. Das physikalische System im Sinne eines Experimentes ist demnach ein hochgradig isoliertes System, das möglichst vollständig vom Rest der Welt separiert worden ist. Auch hier zeigt sich die Aktivität des Menschen im Sinne einer dialektischen Vernunft.

Der springende Punkt ist nun, dass Philosophien wie der Positivismus und der Dialektische Materialismus, die Naturprozesse, die nach den Naturgesetzen ablaufen, für die allumfassende Realität erklären wollen. Demnach gibt es einen Kosmos, der von Naturgesetzen regiert wird, und es geschieht nichts in der Welt, was nicht durch diese Naturgesetze erklärbar wäre. Das heißt auch die menschliche Aktivität, die menschliche Kultur, die Finalität des Menschen bei der Antizipation der Zukunft, alle diese Aspekte der dialektischen Vernunft, sind gemäß dieser Vorstellungen nur Aspekte einer vorgegebenen Naturgesetzlichkeit.

Sartre behauptet nicht abschließend, dass diese Vorstellungen falsch sind. Er sagt aber, dass sie vom heutigen Stand der Wissenschaft nicht zu rechtfertigen sind. Es ist bisher nicht möglich, die menschliche Aktivität rein naturgesetzlich zu deuten und solange das der Fall ist, ist es sinnvoll, von der Existenz einer zweiten Art von Vernunft auszugehen, die er dialektische Vernunft nennt. Im nächsten Aufsatz soll das Verhältnis der dialektischen zur analytischen Vernunft näher untersucht werden.

Teil 15 folgt.