

Kant und Sartre

Diese Arbeit bezieht sich auf das folgende Werk:

Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009

Statistik: 24 Treffer

Seite: 13, 36, 50,78, 175, 248, 255, 258, 259, 261, 260, 262, 276, 411, 412,415, 414, 419,418, 425,751, 830, 998

Zitate:

1. Zitat

Seite 50

Wer wie Kant „die Erfahrung“ auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin untersucht oder wie Husserl eine phänomenologische Reduktion vornimmt, die die Welt auf den Zustand eines nometischen 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, Rowohlt, Seite 50)

2. Zitat

Seite 78

...Wir werden sie Negativitäten nennen. Kant hatte ihre Bedeutung geahnt, als er von *limitativen* Urteilen (*Nichtsterblichkeit* der Seele) sprach, einer Art von Synthesen aus dem Negativen und dem Positiven, wo die Negation Bedingung von Positivität ist.

3. Zitat

Seite 255

In einer Hinsicht kann man nämlich sagen, dass die zeitliche Statik gesondert betrachtet werden kann als eine gewisse formale Struktur der Zeitlichkeit - was Kant die *Ordnung* der Zeit nennt - und dass die Dynamik dem materiellen Fluss oder, nach der Kantischen Terminologie, dem *Ablauf* der Zeit entspricht.

4. Zitat

Seite 258

Haben die Assozianisten, als sie zu beweisen versuchten, dass die Eindrücke des Geistes nur durch rein externe Bindungen aneinander festgehalten würden, nicht letztlich alle assoziativen Verbindungen auf die als bloße „Kontiguität“ verstandene Beziehung Vorher-Nachher reduziert? Ohne Zweifel. Aber hat nicht Kant gezeigt, dass es der empirischen Einheit und somit der Vereinigung des zeitlich Verschiedenen bedarf, damit die geringste Bindung empirischer Assoziation überhaupt denkbar ist?

5. Zitat

Seite 276

Der Kern der Kantischen Widerlegung des Berkeleyschen Idealismus und ein Lieblingsargument von Leibniz ist, dass die Veränderung von sich aus die Permanenz impliziert. Wenn wir danach eine bestimmte zeitlose Permanenz annehmen, die *durch die Zeit hindurch* bleibt, so reduziert sich die Zeitlichkeit darauf, nur das Maß und die Ordnung der Veränderung zu sein...Aber diese Auffassung beruht auf manchen Irrtümern.

6. Zitat

Seite 411

Wir werden bei einem Kant jedoch wenig Hilfe finden: da er ja ganz damit beschäftigt ist, die allgemeinen Gesetze der Subjektivität festzustellen, die für alle dieselben sind, hat er die Frage der *Personen* nicht behandelt. Das Subjekt ist nur das gemeinsame Wesen dieser Personen, es kann die Bestimmung ihrer Vielheit ebensowenig zulassen, wie für Spinoza das Wesen des Menschen zulässt, das der konkreten Menschen zu bestimmen. Es scheint also zunächst, dass Kant das Problem des Anderen unter diejenigen eingereiht hätte, die nicht zu seiner Kritik gehören.

7. Zitat

Seite 13

Haben wir gewonnen oder verloren, wenn wir somit eine Vielfalt von Gegensätzen durch einen einzigen Dualismus ersetzen, der sie alle begründet? Das werden wir bald sehen. Für den Augenblick ist die erste Konsequenz der „Theorie des Phänomens“, daß die Erscheinung nicht auf das Sein

verweist wie das Kantische Phänomen auf das Noumenon. Da es nichts hinter ihr gibt und sie sich nur selbst anzeigt (und die totale Reihe der Erscheinungen), kann sie nicht von einem anderen Sein als ihrem eigenen *getragen* werden, kann sie nicht das dünne Häutchen aus Nichts sein, das das Subjekt-Sein vom Absolut-Sein trennt. Wenn das Wesen der Erscheinung ein „Erscheinen“ ist, das sich keinem *Sein* mehr entgegensetzt, gibt es ein legitimes Problem des *Seins dieses Erscheinens*. Dieses Problem wird uns hier beschäftigen und der Ausgangspunkt unserer Untersuchungen über das Sein und das Nichts sein.

8. Zitat

Seite 36

Die absolute Subjektivität läßt sich nur gegenüber einem Offenbaren konstituieren, die Immanenz läßt sich nur im Erfassen eines Transzendenten definieren. Man könnte meinen, hier so etwas wie ein Echo der Kantischen Widerlegung des problematischen Idealismus wiederzufinden. Aber man muß viel eher an Descartes denken. Wir sind hier auf der Ebene des Seins, nicht der Erkenntnis.

9. Zitat

Seite 751

Das Ziel der Moral war es lange Zeit, dem Menschen das Mittel, zu *sein*, zu liefern. Das war die Bedeutung der stoischen Moral oder die Ethik Spinozas. Aber wenn das Sein des Menschen in der Aufeinanderfolge seiner Handlungen aufgehen muß, dann kann es nicht mehr Ziel der Moral sein, den Menschen zu einer höheren ontologischen Würde zu erheben. In diesem Sinne ist die kantische Moral das erste große ethische System, das das Tun als höchsten Wert des Handelns an die Stelle des Seins setzt.

10. Zitat

Seite 830

Deshalb weisen wir Kants „Wahl des intelligiblen Charakters“ zurück.

Kommentare:

1. Zitat, Seite 50

Kants „Kritik der reinen Vernunft“ stellt eine transzendente Methode der Erkenntnistheorie dar. Das Wort „transzendental“ hat folgende Bedeutung:

„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“)

Kant selbst schreibt:

„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)

Mit anderen Worten: Kant geht nicht von der konkreten menschlichen Realität aus, sondern von einem abstrakten Problem, der Frage nämlich, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit Erkenntnisse a priori von Gegenständen möglich sein können. Diese abstrakte Methode teilt Kant - in der Sichtweise Sartres - mit anderen Philosophen, zum Beispiel mit Husserl, der im Rahmen der phänomenologischen Reduktion die Seinsfrage ausklammert und damit das Ding in der Welt auf ein noematisches Korrelat des Bewusstseins reduziert. Solche abstrakten Ausgangspunkte der philosophischen Untersuchung bergen ein Problem in sich. Denn wie soll man von den Ergebnissen dieser abstrakten Analyse zur konkreten Welt zurückkommen?

Ein Problem bei Kant besteht zum Beispiel in der strikten Trennung von Erkenntnistheorie und Ontologie. Diese Scheidung führt zu einer Ambivalenz des „Ding An sich“ bei Kant - es ist einerseits ein unerkennbarer Grenzbegriff und andererseits die reale Grundlage der Erscheinungen mit einer gedachten Kausalität in bezug auf diese Erscheinungen -, die im Rahmen seiner Philosophie nicht mehr behoben werden kann. Bei Husserl wiederum führt die phänomenologische Reduktion zu einer endgültigen Ausklammerung der Seinsfrage, obwohl Husserl anfänglich nur eine vorläufige Einklammerung dieser Frage intendierte. In beiden Fällen jedenfalls führt eine zu abstrakte Fragestellung zu einem Verlust der konkreten Welt.

Sartre vertritt diesbezüglich die eindeutige Ansicht, dass es unmöglich ist, von den Erkenntnissen derart abstrakter Analysen durch Summierung der entsprechenden Elemente zum konkreten Ganzen zurückzugelangen. Dies mag vielleicht in bestimmten Bereichen der Naturwissenschaften möglich sein, hinsichtlich der menschlichen Realität muss ein solches Vorhaben jedoch scheitern. Mit anderen Worten: *Die Ergebnisse der Analyse decken sich nicht mit den Momenten der Synthese.*

Diese Kritik an einer zu abstrakten Vorgehensweise richtet Sartre auch gegen sich selbst. Er schreibt:

„Unsere Untersuchungen haben uns mitten in das Sein geführt. Aber sie sind zugleich in eine Sackgasse geraten, denn wir haben zwischen den beiden Seinsregionen keine Verbindung herstellen können. Wir hatten sicher eine für unsere Nachforschung schlechte Perspektive gewählt.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 49)

Sartre spielt hier darauf an, dass er am Anfang seiner Untersuchungen zu dem Ergebnis kommt, dass es zwei getrennte Regionen des Seins gibt: das An-sich-sein und das Für-sich-sein. Er lässt aber an der Insuffizienz dieses Resultates keinen Zweifel und identifiziert die von ihm gewählte schlechte Perspektive als die Ursache dieses Mangels. Sartre weist weiterhin daraufhin, Descartes habe vor einem ähnlichen Problem gestanden als er auf der Grundlage seines methodischen Zweifels zu dem

Resultat kam, Denken und Körper seien zwei getrennte Substanzen, wobei Descartes aber - selbstverständlich - vollkommen klar war, dass Denken, Seele, Vorstellungen und Körper beim Menschen eine innige Verbindung eingehen. Er hat die diesbezüglichen Wechselwirkungen ja selbst in seinem Buch „Die Leidenschaften der Seele“ detailliert wie kein anderer beschrieben. In beiden Fällen, sowohl bei Sartre als auch bei Descartes, hat ein zu abstrakter Gesichtspunkt zu den Elementen einer Analyse geführt, die sich nicht mehr in erhoffter Weise zum konkreten Ganzen zusammenfügen lassen. Diese und ähnliche Probleme führen Sartre zu der Erkenntnis, dass man von vorneherein vom Konkreten der menschlichen Realität ausgehen muss und er identifiziert das „In-der-Welt-sein“ des Menschen als dieses Konkrete. Sartre schreibt:

„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)

Hier zeigt sich in aller Deutlichkeit, dass eine strikte Trennung von An-sich-sein und Für-sich-sein, von Denken und Körper, von Phänomen und Bewusstsein, für Sartre von vorneherein nicht in Frage kommt. Die menschliche Realität ist im Sinne Heideggers ein „In-der-Welt-sein“ und im Rahmen dieser menschlichen Realität sind An-sich-sein und Für-sich-sein, Denken und Körper, Bewusstsein und Phänomen, nur Momente einer synthetischen Totalität. Entscheidend dabei ist, dass dieses Konkrete als synthetische Totalität *von vorneherein* Grundlage der Untersuchung sein muss und nicht das Ergebnis einer Summierung der Elemente sein kann, die vorher durch analytische Verfahren erzielt worden sind. Es wird sich später allerdings zeigen, dass die synthetische Totalität „In-der-Welt-sein“ bei Sartre detotalisiert ist, das heißt: es handelt sich - gemessen an der intendierten Integrität des Ganzen - um eine mangelhafte Existenz.

Auf der Grundlage der obigen Erläuterungen - denke ich - wird der Unterschied zwischen dem Existentialismus Sartres und der Transzendental-Philosophie Kants deutlich.

2.Zitat, Seite 78

Nach Sartre gibt es Realitäten, die in ihrer „inneren Struktur von der Negation bewohnt sind“. Beispiele dafür sind: Abstand, Abwesenheit, Veränderung, Anderssein, Bedauern, Zerstreuung und so weiter. Solche Negations-Realitäten nennt Sartre „Negatitäten“ (französisch: *négativités*). Für Sartre sind solche Negatitäten von herausragender Bedeutung für die Beschreibung der menschlichen Realität, denn sie sind Beispiele dafür, dass die Negation *die Grundkategorie* des menschlichen In-der-Welt-seins ist. Zur Betonung der Bedeutung der Negation schreibt Sartre:

„Damit die Totalität des Seins sich um uns herum als Utensilien anordnet, damit sie sich in differenzierte Gesamtheiten aufteilt, die aufeinander verweisen und verwendbar sein können, muß die Negation auftauchen, und zwar nicht als ein Ding unter anderen Dingen, sondern als eine kategoriale Rubrik, die die Anordnung und Aufteilung der großen Seinsmassen in Dinge leitet.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 82)

Mit dem Ausdruck „kategoriale Rubrik“ spielt Sartre auf Kant an, der in seiner „transzendentalen Analytik“ eine Kategorientafel erstellt, die er auch eine Tafel der „reinen Verstandesbegriffe“ nennt. Diese Kategorien sind nach Kant a priori gültig, das heißt, sie können nicht aus der Erfahrung destilliert werden, sondern sie begründen diese Erfahrung. Es handelt sich nach Kant um Grundstrukturen des menschlichen Bewusstseins, die jeder empirischen Tatsache zugrundeliegen.

Kant unterscheidet folgende Kategorien:

Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; Qualität: Realität, Negation, Limitation; Relation: Inhärenz und Subsistenz, Kausalität und Dependenz, Gemeinschaft; Modalität: Möglichkeit-Unmöglichkeit, Dasein-Nichtsein, Notwendigkeit-Zufälligkeit.

Sartre geht mit seiner Kategorienlehre nicht so weit wie Kant; er stellt keine Kategorientafel auf. Die einzigen Kategorien, die Sartre für fundamental hält, sind die Identität und die *Negation*. Es ist allerdings schon vielen Philosophen aufgefallen, dass die Kategorientafel Kants eine Struktur aufweist, die die Negation als fundamental erscheinen lässt. Denn die Kategorien der Quantität zum Beispiel (Einheit-Vielheit-Allheit) zeigen eine Negationsstruktur. Die Vielheit ist die Negation der Einheit und die Allheit ist die Synthese der Einheit und der Vielheit. Ebenso bei der Qualität: die Negation ist die Negation der Realität und die Limitation ist die Synthese aus Realität und Negation. Dieselbe Struktur findet man auch bei den anderen Kategorienklassen Kants. Es sieht demnach so aus, dass auch bei Kant die Negation von großer Bedeutung ist, auch wenn Kant keinen besonderen Gebrauch davon gemacht hat. Sartre ist nun der Ansicht, dass man im Gegensatz dazu diesen Aspekt der kantischen Kategorienlehre unterstreichen muss und er macht ihn zur Grundlage seiner Philosophie. Ebenso wie Kant betont Sartre die Apriorität der Negation. Er schreibt:

„Die Negativität als ursprüngliche Transzendenz bestimmt sich nicht von einem *Dieses* her, sondern sie macht, dass ein *Dieses* existiert.

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 337)

Obwohl es offensichtliche Affinitäten zwischen Kant und Sartre gibt, sollte man nicht den Fehler machen, eine große Verwandtschaft zwischen Kant und Sartre zu behaupten. Es handelt sich vielmehr um zwei vollkommen unterschiedliche Philosophien, die im Grunde nicht miteinander parallelisiert werden können. So ist Kants transzendente Methodenlehre grundsätzlich nicht ontologisch interpretierbar, sondern muss immer auf den erkenntnistheoretischen Aspekt reduziert werden. Demgegenüber ist Sartres Denken prinzipiell ontologisch und es ist bei ihm niemals möglich, Erkenntnistheorie und Ontologie voneinander zu separieren. Diese Art des abstrakten Denkens, die wir in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ finden, lehnt Sartre ab. So sind zum Beispiel bei Kant die Kategorien der Qualität nicht auf das Ding-an-sich anwendbar, während Sartre wie selbstverständlich die Qualität *ontologisch* deutet. Sartre schreibt:

„Die Beziehung des Für-sich zur Qualität ist ontologische Beziehung.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 348)

Das heißt mit anderen Worten: Die Dinge zeigen ihre Qualitäten so wie sie sind. Es gibt definitiv bei Sartre keine Welt hinter den Erscheinungen. Die kantische Ambivalenz des Ding-an-sich findet bei Sartre keine Entsprechung.

3. Zitat, Seite 255

Sartre unterscheidet zwischen der Statik der Zeitlichkeit und der Dynamik der Zeitlichkeit und er parallelisiert diese Begriffe mit der „Ordnung der Zeit“ und dem „Ablauf der Zeit“ im Rahmen der Philosophie Kants. Die Statik der Zeitlichkeit bezieht sich vor allem auf die Vorher-Nachher-Relation, während die Dynamik der Zeitlichkeit die Veränderlichkeit dieser Relation betont. Sartre schreibt dazu:

„Aber die Zeit ist nicht nur eine feststehende Ordnung für eine bestimmte Vielheit: wenn wir die Zeitlichkeit genauer betrachten, konstatieren wir das *Faktum* der Sukzession, das heißt das Faktum, dass dieses Nachher ein Vorher *wird*, dass die Gegenwart Vergangenheit wird und die Zukunft zweites Futur...Ohne jeden Zweifel ist in der zeitlichen Dynamik das Geheimnis der statischen Konstitution der Zeit zu suchen.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 255)

Sartre unterscheidet die Statik der Zeitlichkeit von der Dynamik der Zeitlichkeit, um die außerordentliche Komplexität des Zeitproblems in zwei Problembereiche aufzuteilen. Es gibt einerseits das Problem der Vorher-Nachher-Relation: Zwei Zeitpunkte A und B stehen in dieser Relation. Man sagt, dass A vor B liegt. Was ist der *Ursprung* dieser Relation? Das ist das Problem der Statik der Zeitlichkeit. Andererseits erleben wir uns selbst im Strom der Zeit. Wir erleben unsere Gegenwart durch unsere Anwesenheit bei der Welt, erleben aber auch, wie dieses Erlebnis der Gegenwart zur Vergangenheit wird, indem wir uns in einer neuen Gegenwart daran erinnern. Was ist der Ursprung eines solchen Prozesses? Sartre spricht von dem „Geheimnis der statischen Konstitution der Zeit“ und er glaubt, dass dieses Geheimnis in der zeitlichen Dynamik zu suchen ist. Er geht also davon aus, dass beide Arten der Zeitlichkeit eng verbunden sind.

Kant hat zwischen der Ordnung der Zeit und dem Ablauf der Zeit unterschieden, um einer gewissen „Bedenklichkeit“ hinsichtlich der Zweiten Analogie der Erfahrung, das heißt dem „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität“ zu begegnen. Dieser Grundsatz lautet:

„Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, Seite 166)

Kant erklärt den Ursprung der Vorher-Nachher-Relation aus dieser Analogie der Erfahrung. Er schreibt:

„Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: dass in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d.i. notwendigerweise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen in Ansehung des Verhältnisses derselben in Reihenfolge der Zeit.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, Seite 174)

Kant gründet die Vorher-Nachher-Relation also auf den Satz vom zureichenden Grunde, der für ihn hier mit dem Kausalitätsgesetz identisch ist. A ist in Bezug auf B „vorher“, wenn in A die Bedingung dafür anzutreffen ist, dass B „nachher“ erscheint. Da diese Relation im Sinne der Kategorienlehre notwendig ist und damit der objektiven Erfahrung zugrundeliegt, ist für Kant die Welt der Phänomene durchgehend determiniert. Man spricht auch von einem Naturdeterminismus bei Kant.

Es ist nicht möglich, hier im Detail auf die diesbezügliche Argumentation Kants einzugehen. Seine Motivation soll jedoch kurz angesprochen werden. Kant begeisterte sich für die neuzeitlichen Naturwissenschaften, insbesondere für die Newtonsche Physik oder - besser gesagt - für das, was er für die Newtonsche Physik hielt. Sein Enthusiasmus war so groß, dass er es sich zur Aufgabe machte, die Grundlagen der Naturwissenschaften, also hier die Grundlagen der Newtonschen Physik, in seinem Sinne der Erkenntnis a priori zuzuschlagen. Das Gesetz der Kausalität ist wesentlich für die Newtonsche Physik, denn in dieser kann aus dem gegenwärtigen Zustand ein zukünftiger Zustand vorausberechnet werden, wenn nur die Randbedingungen bekannt sind.

Ebenso wie für die neue Naturwissenschaft begeisterte sich Kant auch für den Empirismus David Humes, der überzeugend nachgewiesen hatte, dass sich die Kausalität nicht aus der Erfahrung destillieren lässt. Also stand Kant vor einem Dilemma: als Newtonianer glaubte er an die Kausalität, als Anhänger Humes musste er die empirische Begründbarkeit der Kausalität verneinen. Die Auflösung dieses Dilemmas ist der berühmte transzendente Idealismus: Die Kausalität ist die Grundlage der Erfahrung. Zwar kann sie nicht aus der Empirie deduziert werden, aber sie liegt der Empirie zugrunde. Kant geht - wie eben beschrieben - sogar so weit, dass er die zeitliche Vorher-Nachher-Relation mit Hilfe der Kategorie der Kausalität begründet und damit diese Kausalität und den Naturdeterminismus zu einem fundamentalen Gesetz der menschlichen Erfahrung macht. Mit anderen Worten: in der Natur unterliegt alles Geschehen der Kausalität. Die Natur ist nach Kant ein kausal abgeschlossenes System. Damit ist Kant einer der Begründer eines neuzeitlichen Naturbegriffes. Allerdings unterlegt Kant seinem Naturdeterminismus nicht das Regelsystem Descartes, sondern dasjenige Newtons.

Kant interessierte sich nicht nur für die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften, sondern auch für den Menschen als einem moralischen Wesen. Da moralische Verantwortlichkeit nur einem freien Menschen zugeschrieben werden kann, ist Kant gezwungen, die Freiheit des Menschen zu postulieren. Dieses Postulat widerspricht aber der durchgehenden Kausalität der Natur, die Kant selbst in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ bewiesen zu haben glaubte. Kants Lösung dieses Widerspruchs lautet: Als Naturwesen, das heißt als Phänomen, ist der Mensch determiniert, als moralisches Wesen, das heißt als Ding an sich oder als Noumenon, ist der Mensch frei. Damit erweist sich das Ding an sich, das in der „Kritik der reinen Vernunft“ als unerkennbarer Grenzbegriff ein zweideutiges Schattendasein führte, zum Fundamentalbegriff der Philosophie Kants. Nur infolge der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich ist es möglich, den Menschen sowohl als Naturwesen als auch moralisches Wesen aufzufassen.

Aus der heutigen Sicht sind viele Aspekte der Motivation Kants fragwürdig. Es ist unklar, wie genau Kant die Naturphilosophie Newtons kannte. Auf jeden Fall ist es so, dass sein transzendentaler Idealismus nicht mit der Naturphilosophie Newtons kompatibel ist. Insbesondere der durchgehende Naturdeterminismus, den Kant mit der Physik Newtons verbindet, ist bei Newton selbst *nicht* gegeben. Man muss ja sehen, dass Kant in der Natur ein selbständiges System erblickt, das nach eigenen Gesetzen funktioniert und in dem Gottes- Wunder nicht vorkommen. Genau darum ging es

aber unter anderem in dem Streit zwischen Leibniz und Clark, wobei Clark die Ansichten Newtons vertrat. Leibniz behauptet, dass die Natur nach ewigen Gesetzen funktioniert, während Newton, in der Person Clarks, die Ansicht vertritt, dass Gott immer wieder per Wunder in die Natur eingreift und dass aus diesem Grunde die Natur *nicht* als ein kausal abgeschlossenes System betrachtet werden kann. Die Natur ist vielmehr eine Schöpfung Gottes und unterliegt deswegen jederzeit dessen Willen. Ein abgeschlossenes physikalisches System namens „Natur“ widerspräche in den Augen Newtons der Allmächtigkeit Gottes. Clark schreibt zum Beispiel:

„Wenn man sich die Welt als eine große Maschine vorstellt, die - wie eine Uhr ohne Hülfe des Uhrmachers - ohne den Eingriff Gottes weiter geht, so führt dies zum Materialismus und Fatalismus und zielt - unter dem Vorwand, Gott zu einem überweltlichen Verstandeswesen zu machen - darauf ab, die göttliche Vorsehung und Leitung tatsächlich aus der Welt zu verbannen.“

(Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Band I, Meiner, 1966, Seite 122)

Offensichtlich hat sich Kant hinsichtlich der Frage, ob die Natur ein geschlossenes System mit einem klar definierten Regelwerk ist oder nicht, der Meinung Leibnizens angeschlossen. Damit wird er aber zu einem Gegner Newtons und er kann konsequenterweise nicht von sich behaupten, die Newtonsche Naturphilosophie zu repräsentieren. Diese Art von Inkonsequenz ist bezeichnend für die Newton-Rezeption in der Zeit der Aufklärung und sie führt bis in unsere Zeit dazu, dass die abstrusesten Vorstellungen über die Naturphilosophie Newtons kursieren.

Kants Motivation ist also aus heutiger Sicht in eine Schiefelage geraten. Er beruft sich auf Newton als Stütze für seinen Naturdeterminismus, obwohl gerade Newton einen solchen Naturdeterminismus mit dem Vorwurf des Materialismus und des Fatalismus ablehnt. Aber auch die weitere Entwicklung der Naturwissenschaften, insbesondere die Quantenphysik, lässt die Grundlagen des kantischen Systems wanken. Wenn die Quantenphysik richtig ist, dann gibt es Phänomene, die nicht dem Kausalitätsgesetz unterliegen, zum Beispiel im Bereich der Radioaktivität. Es sieht also so aus, dass die Kantianer unserer Zeit sich nicht mehr ohne weiteres auf Tatsachen der Naturwissenschaften berufen können, wenn sie die Apriorität der Kausalität behaupten.

Hinter der genannten Fragwürdigkeit der kantischen Position aus heutiger Sicht steckt ein grundlegendes wissenschaftstheoretisches Problem. Kant verlangt zum Beispiel von der Philosophie, dass sie den „sicheren Gang einer Wissenschaft“ gehen und nicht - wie so oft - einem bloßen Herumtappen ähneln solle. Heutzutage muss man sich jedoch fragen, was mit dem „sicheren Gang einer Wissenschaft“ eigentlich gemeint ist. Wir wissen inzwischen, dass wissenschaftliche Theorien in gewisser Weise revidierbar sind. Zwar kann man nicht behaupten, dass sich die Klassische Mechanik als falsch herausgestellt hat - sie ist nach wie vor eine anerkannte wissenschaftliche Theorie mit einem sehr großen Anwendungsbereich -, aber sie ist doch in ihrem Gültigkeitsbereich durch andere Theorien, die Relativitätstheorie und die Quantenphysik, eingeschränkt worden. Daraus folgt, dass man heutzutage nicht mehr so richtig weiß, wie man den „sicheren Gang einer Wissenschaft“, von dem Kant spricht, zu verstehen hat. Der „Gang einer Wissenschaft“ ist sicher etwas anderes als ein bloßes Herumtappen, aber so sicher wie Kant meint ist dieser Gang auch nicht. Die Sachlage ist wahrscheinlich viel komplizierter als Kant sich das vorstellen konnte.

Ich bin von dem Problem der Begründung der zeitlichen Vorher-Nachher-Relation ausgegangen und habe festgestellt, dass Kant diese Relation mit Hilfe der Kategorie der Kausalität begründen will. A ist vorher in Bezug auf B, wenn in A eine Bedingung dafür anzutreffen ist, dass B nachher erscheint.

Diese Begründung lehnt Sartre ab. Für ihn ist die zeitliche Vorher-Nachher-Relation viel fundamentaler als die Kausalität im Sinne Kants und deswegen kann die Kausalität nicht der Grund der Vorher-Nachher-Relation sein. Der wirkliche Grund der Vorher-Nachher-Relation liegt für Sartre in der *ontologischen* Beziehung zwischen dem Für-sich und dem An-sich. Und damit sind wir an einen Punkt gelangt, der eine klare anti-kantianische Stoßrichtung im Denken Sartres anzeigt: Die Zeitlichkeit der menschlichen Realität ist *nur* unter Einbeziehung der Ontologie zu verstehen. Eine rein erkenntnistheoretische Begründung der Zeitlichkeit ist für Sartre ausgeschlossen. Damit erweist sich erneut im Sinne Sartres die gesamte Methodik der Transzendentalphilosophie als ein Irrweg. Der Schlüssel zum Verständnis der menschlichen Realität ist die Ontologie!

Man muß sich daran erinnern, dass Sartre die menschliche Realität ontologisch begründet. Das An-sich-sein ist zeitlos, das Für-sich-sein ist Nichtung des An-sich-seins und die Zeitlichkeit ist die formale Struktur dieser Nichtung. Das Wesentliche der Zeitlichkeit ist das gleichursprüngliche Auftauchen der drei Ekstasen der Zeitlichkeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das bedeutet: sobald der Mensch als bewußtes Wesen zur Welt kommt, erlebt er alle drei Ekstasen der Zeitlichkeit, insbesondere erlebt er sich selbst immer als eine Vergangenheit habend, wobei die Vergangenheit als an-sich-seiend erfahren wird. In der ekstatischen Beziehung zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit zeigt sich also eine tiefe Seinsolidarität des Für-sich zum An-sich. Das Für-sich entstammt dem An-sich und die Vergangenheit ist die tiefe Solidarität des Für-sich mit seinem Ursprung. Sartre erläutert seine Erklärung des „Vorher“ mit folgenden Worten:

„Denn als Nichtung des An-sich taucht ja das Für-sich in der Welt auf, und durch dieses absolute Ereignis konstituiert sich die Vergangenheit als solche als ursprünglicher nichtender Bezug des Für-sich zum An-sich. Was ursprünglich das Sein des Für-sich konstituiert, ist dieser Bezug zu einem Sein, das *nicht* Bewußtsein ist, das in der totalen Nacht der Identität existiert und das zu sein das Für-sich dennoch gezwungen ist, außerhalb seiner, hinter ihm. Mit diesem Sein, auf das man das Für-sich in keinem Fall zurückführen kann, dem gegenüber das Für-sich eine absolute Neuheit darstellt, empfindet das Für-sich eine tiefe Seinsolidarität, die durch das Wort *vorher* gekennzeichnet ist: das An-sich ist das, was das Für-sich *vorher* war.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 185)

An dieser Stelle offenbart sich ein schwerer Konflikt zwischen der Philosophie Kants und dem Denken Sartres. Kant versucht - zumindest in der Kritik der reinen Vernunft - die menschliche Realität vom Gesichtspunkt der Erkenntnis aus zu analysieren. Der Gesichtspunkt des Seins wird ausgeblendet. Das ist aber nur dann sinnvoll, wenn die menschliche Realität ohne das Sein verstanden werden kann. Genau das bestreitet Sartre. Vielmehr ist der Mensch für ihn im Anschluss an Heidegger das Sein, dem es in seinem Sein um dieses Sein geht. Wie soll man ein Wesen unter Ausblendung des Seins verstehen können, wenn es diesem Wesen in seinem Sein um dieses Sein geht? Tatsächlich ist es so, dass der von Kant gewählte Gesichtspunkt der Transzendentalphilosophie wegen zu großer Abstraktheit in die Irre führen musste. Die Erkenntnis ist eine sekundäre Struktur der menschlichen Existenz und Grundfragen der Erkenntnistheorie können deswegen nicht die Grundstrukturen der menschlichen Realität erhellen.

Sartres Haltung zu Kant ist ambivalent. Einerseits stimmt er Kant zu, wenn dieser zum Beispiel die empiristische Assoziationstheorie Humes kritisiert, andererseits lehnt er in gewisser Weise Kants Transzendentalphilosophie ab, insofern diese eine konkrete Antwort auf den Empirismus Humes sein soll.

Sartre und Kant stimmen darin überein, dass die Assoziationstheorie unbefriedigend ist. Beide, sowohl Kant als auch Sartre, sind der Ansicht, dass die Assoziationstheorie nur eine externe Verknüpfung zwischen den Vorstellungen herstellen kann. Sie kann aber nicht die Einheit des Bewusstseins erklären, und die Einheit des Bewusstseins ist- darin stimmen Kant und Sartre überein - unverzichtbar. David Hume erläutert seine Assoziationstheorie mit den folgenden Worten:

„Wir haben schon bemerkt, dass die Natur Verknüpfungen zwischen bestimmten Vorstellungen eingerichtet hat, und dass die eine Vorstellung, sobald sie in unserem Denken auftaucht, auch sogleich die ihr zugehörige einführt und unsere Aufmerksamkeit durch eine leise und unmerkliche Bewegung auf sie lenkt. Diese Prinzipien der Verknüpfung oder Assoziation haben wir auf drei zurückgeführt, nämlich Ähnlichkeit, Berührung und Verursachung; dies sind die einzigen Bande, die unsere Gedanken miteinander vereinigen...“

(David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Meiner, 1973, Seite 63)

Sartre weist darauf hin, dass die Assoziationsarten Ähnlichkeit, Berührung und Verursachung weitergehend analysiert haben und sie letzten Endes auf die Vorher-Nachher-Relation reduzierten. Bei Hume lässt sich dieser Sachverhalt am Beispiel der Verursachung nachweisen. Hume schreibt zum Beispiel:

„Dieser Übergang des Denkens von der Ursache zur Wirkung entspringt nicht aus der Vernunft. Er leitet seinen Ursprung einzig aus Gewohnheit und Erfahrung her.“

(David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Meiner, 1973, Seite 67)

Mit anderen Worten: Aus Gewohnheit und Erfahrung wissen wir, dass nach dem Ereignis A das Ereignis B folgt. Auf der Grundlage dieser Erfahrung sagen wir, A sei Ursache von B. Diese Art der Verknüpfung entspringt aber keiner Vernunftnotwendigkeit, sondern resultiert nur aus der Gewohnheit der Vorher-Nachher-Relation von A und B.

Der empiristische Ansatz Humes, das menschliche Bewusstsein einzig und allein auf Erfahrung zu gründen und die Erfahrung wiederum auf die Begriffe „Eindrücke“ und „Ideen“ zu reduzieren, führt Hume zu einer Reihe von sehr radikalen Ansichten. So bestreitet er, dass wir als Menschen in begründeter Weise von einem „Ich“ oder von einem „Selbst“ sprechen können. Mit anderen Worten: Hume bestreitet die *Identität* der menschlichen Person. Jedenfalls bestreitet er diese Identität, insofern diese einer theoretischen Begründung zugänglich sein soll. Hume schreibt zu diesem Thema:

„ Auch die Identität, die wir dem Geist des Menschen beilegen, ist nur eine fingierte;...“

(David Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, Meiner, Hamburg, 1989, Seite 335)

Die Transzendentalphilosophie Kants verfolgt unter anderem das Ziel, diesen empiristischen Übertreibungen Humes entgegenzutreten. Hinsichtlich der Identität und der Einheit des menschlichen Bewusstseins postuliert Kant das Prinzip von der „Transzendentalen Einheit der Apperzeption“. Kant schreibt:

„Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welche eben so viel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein...Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperception...“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Gruyter, Berlin, 1968, Seite 108)

Dieses Konzept der Einheit der transzendentalen Apperzeption richtet sich gegen den Empirismus Humes. Denn wenn wirklich die Verknüpfung der Vorstellungen nur durch Assoziationen hergestellt würde - wie Hume behauptet -, dann wäre nicht erklärbar, warum diese Vorstellungen *meine* Vorstellungen sind; mit anderen Worten: die Vorstellungen wären unmöglich oder sie würden für mich nichts bedeuten. Denn ich habe eine klare Intuition dafür, dass die wahrgenommenen Vorstellungen *meine* Vorstellungen sind und ich kann mir nicht vorstellen, was es bedeuten soll, eine Vorstellung zu haben, die *nicht meine* Vorstellung ist. Das heißt: das „Ich denke“ muss die Vorstellungen zumindest begleiten *können*, auch wenn es nicht unbedingt stets diese Vorstellungen tatsächlich begleitet. Hume Empirismus ist demnach nicht imstande, diese elementare Tatsache des „Ich denke“ angemessen zu deuten. Insofern ist der Empirismus Humes sogar ein Rückschritt gegenüber dem „Cogito“ Descartes.

Das Problem bei Kants „Ich denke“ ist allerdings, dass der ontologische Status der „Transzendentalen Einheit der Apperzeption“ unklar ist und bei ihm auch unklar bleiben muss. Denn Kant philosophiert definitionsgemäß vom Standpunkt der Erkenntnis aus und er klammert deswegen ontologische Probleme aus. Die Problematik dieses Vorgehens wird zum Beispiel deutlich, wenn man diesbezüglich Kant mit Descartes vergleicht. Descartes löst das Problem der Einheit des Bewusstseins mit Hilfe der creatio continua Gottes. Es ist Gott, der die unterschiedlichen Zeitaugenblicke des Cogito durch permanente Neuerschaffung und Erhaltung vereinheitlicht. Offensichtlich setzt Kant die „Transzendente Einheit der Apperzeption“ an die Stelle Gottes. Der Trick bei dieser Methode besteht darin, dass man die Kantianer noch nicht einmal fragen darf, ob die „Transzendente Einheit der Apperzeption“ ontologisch gesehen dasselbe sei wie Gott, denn eine solche Frage ist im Rahmen einer Transzendentalphilosophie selbstverständlich ein Tabu. Es kann keine Antwort darauf geben, weil eine solche Frage de jure noch nicht einmal gestellt werden darf.

Kant sichert also die Identität des menschlichen Bewusstseins mittels seines Konzeptes von der „Transzendentalen Einheit der Apperzeption“. Damit sind die kontra-intuitiven Folgerungen des Humeschen Empirismus vermeidbar. Insofern ist Kants Philosophie auch in den Augen Sartres ein Fortschritt gegenüber dem Empirismus Humes. Mit Kant dürfen wir berechtigterweise von einem „Ich“, einem „Ich denke“ oder von einem „Selbst“ ausgehen.. Es gibt bei Kant eine Identität und eine Einheit des Bewusstseins. Kant schreibt dazu:

„ Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Gruyter, Berlin, 1968, Seite 110)

Es besteht allerdings bei Kant das neue Problem, die Identität der menschlichen Person auf ein Etwas gründen zu sollen, dessen ontologischer Status vollkommen ungeklärt ist und auch im Rahmen

von Kants Philosophie ungeklärt bleiben muss. Von diesem Problem ausgehend kann ein wesentlicher Unterschied zwischen Kant und Sartre verdeutlicht werden.

Dieser wesentliche Unterschied liegt - wie schon mehrfach gesagt - darin, dass Kant auf eine ontologische Deutung seiner Philosophie verzichtet, während Sartre von vorneherein seine Philosophie als eine „Phänomenologische Ontologie“ versteht. Er ist also der Ansicht, dass der berühmte „Gesichtspunkt der Erkenntnis“, der einen Verzicht auf den „Gesichtspunkt des Seins“ einschließt, unmöglich ist. Es handelt sich um einen Irrweg. Aus diesem Grunde sind für Sartre die Begriffe „Identität“ und „Einheit“ auch nicht transzendental-philosophisch, sondern von vorneherein ontologisch und metaphysisch zu interpretieren. Mit anderen Worten: Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung a priori müssen selbst *ontologisch* gedeutet werden, wenn sie nicht ins Bodenlose versinken sollen.

Die Identität ist für Sartre das Prinzip des An-sich-seins, das ist, was es ist. Er steht damit in der Tradition des Parmenides. Das menschliche Bewusstsein ist Nichtung dieses An-sich-seins, also auch Nichtung des Prinzips der Identität. Dabei muss allerdings beachtet werden, dass diese Nichtung einer „Internen Negation“ entspricht, das heißt, das Bewusstsein ist Nichtung des An-sich-seins auf der Grundlage dieses An-sich-seins. Das An-sich-sein steht dem Bewusstsein nicht kontradiktorisch gegenüber, sondern es ist als Grundlage des Bewusstseins diesem Bewusstsein stets gegenwärtig, obwohl das Bewusstsein seine eigene Existenz der Negation des An-sich-seins verdankt. Das Bewusstsein entspricht demnach der Negation seiner eigenen Grundlage. Insofern ist die Identität als Prinzip des An-sich-seins in der Immanenz des Bewusstseins auch nicht vernichtet, sondern schwebt dem Bewusstsein als seine eigene Mangelhaftigkeit vor. Das Bewusstsein ist demnach ein *Mangel an Identität*. Sartre nennt diesen ganzen Komplex eine „Dekompression des Seins“.

Insofern muss man sagen, dass Sartre die Bestimmtheit, mit der Kant von dem „identischen Selbst“ spricht, einerseits verstärkt und andererseits vermindert. Er verstärkt die „Identität des Selbst“, weil er ihre bloße erkenntnistheoretische Begründung bei Kant ontologisch untermauert. Er vermindert die „Identität des Selbst“, weil diese Identität bei ihm problematisch ist, insofern die „Identität“ des Bewusstseins auch einen Mangel an Identität anzeigt. Denn für Sartre ist die „Identität des Bewusstseins“ eher ein Hin und Herr zwischen dem Ideal dieser Identität und ihrer Auflösung. Während für Kant die Identität des Selbst eine Gegebenheit ist, ist sie für Sartre eine Aufgabe, genauer gesagt: sie ist gleichursprünglich eine unabweisbare und eine unlösbare Aufgabe.

Über den Zusammenhang von Identität und Einheit schreibt Sartre folgendes:

„Das Identische ist das Ideal des Einen, und das Eine kommt durch die menschliche-Realität in die Welt. Das An-sich ist von sich selbst voll, und man kann sich keine totalere Fülle, keine vollkommener Adäquation von Enthaltendem und Enthaltendem vorstellen: es gibt nicht die geringste Leere im Sein, den kleinsten Riß, durch den das Nichts hineingleiten könnte.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg, 2009, Seite 165)

Es gibt also für Sartre einen Unterschied zwischen der Identität und dem Einen. Die Identität ist das Prinzip des An-sich-seins, also unabhängig von der menschlichen Realität. Das Eine kommt durch die menschliche Realität zur Welt. Denn die menschliche Realität ist Auflösung des Ideals der Identität, wodurch die Differenz zur Welt kommt. Das Eine ist das Resultat der Vereinigung von einander unterschiedener Entitäten. Insofern imitiert das Eine das Ideal der Identität, ohne dieses Ideal

wirklich erreichen zu können. So kann man sagen, dass das menschliche Bewusstsein bestrebt ist, das Ideal der Identität zu imitieren und damit seine tiefe Seinsolidarität mit dem An-sich-sein auszudrücken. Entscheidend ist, dass es bei Sartre *Grade der Identität* gibt und dass die Einheit eine Verminderung und Imitation des Ideals der Identität darstellt.

Diese Differenz zwischen dem Ideal der Identität und dem Begriff der Einheit führt Sartre zu dem für seine Philosophie fundamentalen Begriff der „Anwesenheit bei sich“. Sartre schreibt dazu:

*„Das **Sich** stellt somit eine ideale Distanz in der Immanenz des Subjekts zu sich selbst dar, eine Weise, **nicht seine eigene Koizidenz zu sein**, der Identität zu entgehen, gerade indem er sie als Einheit setzt, kurz, in einem dauernden instabilen Gleichgewicht zu sein zwischen der Identität als absoluter Kohäsion ohne die geringste Verschiedenheit und der Einheit als Synthese einer Vielfalt. Das nennen wir **Anwesenheit bei sich**.(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 169)*

Auf diese Weise erkennt man, dass Sartre auf der einen Seite Kants Kritik am Empirismus Humes zustimmt, andererseits aber selbst Kants anti-ontologische Methode kritisiert und revidiert. Im Gegensatz zu Kant sind „Identität“ und „Einheit“ bei Sartre Seinsverhältnisse und weiterhin im Gegensatz zu Kant definiert die Differenz zwischen der Identität und der Einheit bei Sartre die menschliche Realität, die er „Anwesenheit bei sich“ nennt.

5. Zitat, Seite 276

In seiner „Kritik der reinen Vernunft“ versucht Kant, bestimmte Arten des Idealismus zu widerlegen. Namentlich erwähnt er unter anderem Berkeley, dessen Philosophie Kant als „Dogmatischen Idealismus“ bezeichnet. Kant schreibt dazu:

„Der Idealismus (ich verstehe den materialen) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung (assertio), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweite ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 1787, Gruyter, Berlin 1968, Seite 190)

Die Zuordnung des durch Kant definierten „Dogmatischen Idealismus“ zur Person Berkeleys ist allerdings mit einem dicken Fragezeichen zu versehen. Denn Berkeley hat immer wieder darauf hingewiesen, dass es ihm nicht darum geht, die *Realität* der Dinge im Raum zu leugnen, sondern nur darum, deren *Materialität* zu bestreiten. Berkeley lehnt definitiv die Behauptung ab, die Dinge im Raum seien bloße Einbildung. Stattdessen richtet sich sein Argument nach eigenem Bekunden primär gegen den von Locke eingeführten Begriff der „materiellen Substanz“. Nach Berkeleys Einschätzung führt dieser Begriff direkt zum Materialismus und damit zu einer Leugnung der christlichen Lehren. Es ist diese Art des *Materialismus*, der Berkeley mit seinem Idealismus entgegneten möchte. Sein Idealismus impliziert jedoch nicht - wie Kant suggeriert - das Leugnen des *Daseins* der Dinge im Raum. Hier ist ein entsprechender Text Berkeleys:

„Daß die Dinge, die ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen taste, existieren, wirklich existieren, bezweifle ich nicht im geringsten. Das einzige, dessen Existenz wir in Abrede stellen, ist das, was die Philosophen Materie oder körperliche Substanz nennen. Damit aber fügen wir dem Rest der Menschheit keinen Schaden zu, denn er wird, wie ich wohl behaupten darf, dieses Etwas keinesfalls vermissen. Die Atheisten freilich gehen der vermeintlichen Unterstützung verlustig, die ihr Unglaube an einem leeren Wort findet.“

(George Berkeley, Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, Meiner, Hamburg, 2004, Seite 42)

Wegen dieser Interpretationsprobleme schlage ich vor, Kants Widerlegung des „Dogmatischen Idealismus“ nicht auf Berkeley zu beziehen, sondern für sich - das heißt unabhängig von Berkeley - zu betrachten.

Kants Widerlegung des Dogmatischen Idealismus besagt im Wesentlichen, dass das empirisch bestimmte Bewusstsein meines eigenen Daseins das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir beweist. Mit anderen Worten: Ich könnte mir meines eigenen empirisch bestimmten Daseins in der Zeit nicht bewusst sein, wenn ich nicht gleichursprünglich das Dasein der Dinge außer mir voraussetzen würde. Kurz: Innere Erfahrung ist nur vermittels der äußeren Erfahrung möglich. Der entsprechende Text Kants lautet:

„Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich...“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 1787, Gruyter, Berlin 1968, Seite 191, B 275/276)

Kants Beweis hat folgende Struktur: Innere Zeitbestimmung des Bewusstseins setzt etwas Beharrliches voraus. Dieses Beharrliche kann nicht etwas Inneres sein. Also setzt die innere Zeitbestimmung etwas Beharrliches voraus, das außer mir existiert. Dieses Beharrliche außer mir ist wiederum durch die Dinge außer mir vermittelt. Also existieren die Dinge außer mir.

Kant erläutert seinen Beweis mit der folgenden Anmerkung:

„...Hiermit stimmt nun aller Erfahrungsgebrauch unseres Erkenntnisvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, dass wir alle Zeitbestimmung nur durch den Wechsel in äußeren Verhältnissen (die Bewegung) in Beziehung auf das Beharrliche im Raume (z.B. Sonnenbewegung in Ansehung der Gegenstände der Erde) wahrnehmen können, so haben wir sogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz als Anschauung unterlegen könnten, als bloß die Materie, und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geschöpft, sondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des inneren Sinns in Ansehung unseres eigenen Daseins durch die Existenz äußerer Dinge vorausgesetzt.“

Kurz: die äußere Materie ist Voraussetzung dafür, dass wir dem Begriff des Beharrlichen eine Anschauung zuordnen können.

Sartre äußert sich nicht zu der Frage, ob er die kantische Widerlegung des „Dogmatischen Idealismus“ anerkennen möchte oder nicht. Eine gewisse Affinität zwischen Kants Widerlegung des „Dogmatischen Idealismus“ und dem ontologischen Beweis Sartres ist allerdings anzumerken. Dennoch ist auch hier festzustellen, dass Sartres „Ontologischer Beweis“ hinsichtlich seines Seinsbezuges eindeutig ist, während bei Kant der Seinsbezug stets nebelhaft bleibt. Einerseits wird der Seinsbezug der äußeren Dinge bestätigt - es handelt sich um äußere Dinge und nicht um Vorstellungen dieser Dinge, ihre Existenz ist objektiv und nicht subjektiv, sie besitzen eine empirische Realität, die Beharrlichkeit der Materie ist die Grundlage dieser äußeren Dinge und so weiter - andererseits handelt es sich bei diesen äußeren Dingen nicht um Dinge an sich, sondern um Erscheinungen, die ohne Bezug auf den Menschen keine Bedeutung haben.

Sartre geht es hier aber nicht um eine Bewertung der Widerlegung des „Dogmatischen Idealismus“ durch Kant, sondern eher um die Beziehung, die Kant in diesem Zusammenhang zwischen der Zeitlichkeit, der äußeren Veränderung und dem Beharrlichen dieser äußeren Veränderung postuliert. Entscheidend ist für Sartre die Bemerkung Kants, dass alle Zeitbestimmung nur durch den *Wechsel* in äußeren Verhältnissen wahrgenommen werden kann, da am Permanenten und Identischen allein Zeitlichkeit nicht entdeckt werden kann. Mit den Worten Sartres: In der Philosophie Kants ist die Zeitlichkeit nur *das Maß und die Ordnung* der Veränderung, und zwar in dem Sinne, dass es ohne Veränderung auf der Basis des Beharrlichen keine Zeitlichkeit gibt. Die Veränderung begründet damit die Zeitlichkeit. Damit verpasst Kant in den Augen Sartres jedoch das Wesen der Zeitlichkeit. *Denn nach Sartre ist die Zeitlichkeit so fundamental, dass sie die Veränderung begründet und nicht umgekehrt.*

Zunächst stellt Sartre fest, dass Kant hier über Veränderung und Permanenz spricht wie über an-sich-seiende Wesenheiten. Damit bleibt Kant hinter seiner eigenen Transzendentalphilosophie zurück. Die Veränderung und das Beharrliche stehen sich bei Kant hier wie zwei disparate Wesenheiten gegenüber, sich selbst äußerlich und nur äußerlich verbunden. Tatsächlich ist es jedoch so, dass Veränderung und Permanenz nicht an sich sind, sondern nur *für einen Zeugen* existieren, der selbst die *Seinseinheit* des Veränderlichen und der Permanenz ist. Wenn man die Zeitlichkeit erfassen will, dann muss man nach Sartre eher diese *Seinseinheit* von Veränderung und Permanenz betrachten als die Veränderung selbst.

Die Wichtigkeit der Einheit des Bewusstseins hat Kant selbst mit seinem Begriff der „Transzendentalen Einheit der Apperzeption“ verdeutlicht. Der Mangel bei Kant liegt nur darin, dass er diese Einheit als „*Transzendente Einheit*“ deutet und nicht als „*Seinseinheit*“. Diese Transzendente Einheit des Bewusstseins liefert jedoch nur die *Bedingung der Möglichkeit* von Erfahrung, aber noch nicht die Erfahrung selbst. Kant schreibt dazu:

„Freilich ist die Vorstellung: **ich bin**, die das Bewusstsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schließt, aber noch keine **Erkenntnis** desselben, mithin auch nicht empirische, d.i. Erfahrung; denn dazu gehört außer dem Gedanken von etwas Existierendem noch Anschauung und hier innere, in Ansehung deren, d.i. der Zeit, das Subjekt bestimmt werden muss, wozu durchaus äußere Gegenstände erforderlich sind, so dass folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Seite 192, B 277)

Hier zeigt sich in aller Deutlichkeit das hybride Wesen von Kants Philosophie. Zwar sichert das „Ich denke“ die einheitliche *Existenz* des Subjekts, aber es liefert noch keine *Erkenntnis* desselben. Dazu ist äußere Erfahrung notwendig. Und in der äußeren Erfahrung ist sowohl die Veränderung als auch die Beharrlichkeit der Materie inbegriffen, wobei allerdings für Kant diese äußeren objektiv existierenden Dinge - und damit auch die äußere Materie - keine *Dinge an sich* sind, sondern nur *Erscheinungen* für den Menschen. Man kann nicht behaupten, dass diese vertrackte Konstruktion leicht zu verstehen wäre.

Für Sartre ist diese vertrackte kantische Konstruktion von vorneherein verfehlt. Ursachen dieses Mangels sind vor allem die Ambivalenz des Begriffs des „Ding an sich“ bei Kant und die transzendente Methode insgesamt. Diese transzendente Methode führt nämlich dazu, dass die von Kant postulierte Einheit des Bewusstseins keine *Seinseinheit* ist, sondern nur eine formale Einheit. Eine Konsequenz ist dann, dass bei Kant die Zeitlichkeit der äußeren Veränderung im Raum bedarf, anstatt - wie bei Sartre - ein Synonym für die *Seinseinheit des Bewusstseins* zu sein. Man muss sich immer darin erinnern: Für-sich-sein, Bewusstsein und Zeitlichkeit sind für Sartre Synonyme! Deswegen muss bei Sartre die Zeitlichkeit an der Quelle des Bewusstseins liegen und kann nicht - wie bei Kant - einer derart komplizierten Ableitung über die *äußere Veränderung* bedürfen.

Darüber hinaus ist Sartre der Ansicht, dass Kant das Verhältnis von Veränderung und Permanenz hinsichtlich der Zeitlichkeit nicht richtig beschreibt. Kant sagt zum Beispiel, dass die Permanenz notwendig sei, damit die Veränderung auftauchen kann. Wenn das jedoch richtig wäre, dann könnte es keine *absolute* Veränderung geben. Denn nach Kant müsste immer ein permanentes Etwas vorhanden sein, auf dessen Grundlage die Veränderung identifiziert werden kann. Mit anderen Worten: Die Zeitlichkeit als Maß der Veränderung kann dem Permanenten nichts anhaben, es existiert unberührt von der Zeitlichkeit. Sartre behauptet jedoch im Gegensatz dazu die Möglichkeit der Veränderung ohne Vorhandensein des Permanenten. Hier ein entsprechendes Zitat:

„Tatsächlich also genügt es, dass das, was sich ändert, im vergangenen Modus sein früherer Zustand ist, damit die Permanenz überflüssig wird; in diesem Fall kann die Veränderung absolut sein, es kann sich um eine Metamorphose handeln, die das gesamte Sein betrifft: es wird sich gleichwohl als Veränderung gegenüber einem früheren Zustand konstituieren, den es in der Vergangenheit im Modus des „war“ sein wird. Da diese Beziehung zur Vergangenheit an die Stelle der Pseudonotwendigkeit der Permanenz tritt, kann und muss sich das Problem der Dauer anlässlich absoluter Veränderungen stellen.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg, 2009, Seite 277)

Man erkennt, dass Sartre die Struktur des Für-sich-seins an die Stelle der Pseudonotwendigkeit der Permanenz setzen will, um den Begriff der Veränderung verständlich zu machen. Veränderung gibt es auch dann, wenn kein Permanentes vorhanden ist, sondern nur ein Zeuge, der im vergangenen Modus sein früherer Zustand ist. Indem ich bezeuge, dass ich mein früherer Zustand *war*, der ich jetzt nicht mehr bin, konstatiere ich Veränderung, obwohl kein Permanentes vorhanden ist. Auf diese Weise kann absolute Veränderung gedacht werden, während auf der Basis der Theorie von der Notwendigkeit der Permanenz nur eine relative Veränderung möglich ist, da ja das Beharrliche als Unverändertes einer absoluten Veränderung entgegensteht. Sartre will damit sagen, dass das Problem der Dauer, das heißt das Problem des Überganges des gegenwärtigen Für-sich in ein vergangenes Für-sich und das Problem des Auftauchens eines neuen Für-sich ex nihilo, das dieses

Problem also viel tiefer in das Wesen der menschlichen Realität eindringt als in der Beziehung zwischen der Veränderung und dem Beharrlichen bei Kant deutlich wird.

Wir sind damit bei dem entscheidenden Problem angekommen, das den Unterschied der Zeittheorien von Kant und Sartre verdeutlichen soll: das Problem der *Dauer*. Damit ist folgendes gemeint: Das gegenwärtige Für-sich wird zu einem vergangenen Für-sich. Dafür taucht ein neues Für-sich ex nihilo auf, um sich wiederum in ein vergangenes Für-sich zu verwandeln. Während das gegenwärtige Für-sich ein *Seinsloch* ist, ein Ausgangs- und Gesichtspunkt zur Bezeugung des Seins, ist das vergangene Für-sich zu An-sich erstarrt. Sartre gebraucht das Bild einer Sirene, deren menschlicher Körper in einem Fischeschwanz endet, um den Übergang des weltjenseitigen Für-sich in ein „Ding in der Welt“ zu veranschaulichen. Das Problem lautet: Warum gibt es diesen Prozess? Was ist der Grund für diese Dynamik der Zeitlichkeit?

Die Lösung dieses Problems liegt für Sartre in dem Konzept des Für-sich als *Nichtung des An-sich*. Nach Sartre wäre durchaus ein Für-sich denkbar, das nicht dauert, bei dem also keine Dynamik der Zeitlichkeit festzustellen wäre. Ein solches Für-sich bliebe nach wie vor Negation des transzendenten An-sich, es wäre ein Mangel an Sein in der Form „Spiegelung-Spiegelndes“. Aber dieses Für-sich *ist* immerhin ein „Spiegelung-Spiegelndes“ und als solches wäre es *An-sich*. Es wäre ein Für-sich in der Art des An-sich, es wäre wie ein *gegebenes Für-sich*. Die Dynamik der Zeitlichkeit verhindert diese Erstarrung des Für-sich zum *gegebenen* Für-sich. Indem durch die Dynamik der Zeitlichkeit das Für-sich zu einem vergangenen Für-sich wird und dafür ein neues Für-sich ex nihilo auftaucht, flieht das Für-sich vor seiner eigenen Erstarrung. Es ist nun seine eigene Erstarrung nur noch in der Form des *war*, das es als neues Für-sich nur noch sein kann, indem es *nicht* ist. Die Dynamik der Zeitlichkeit ist also ein weiterer Schritt in der Auflösung der idealen Identität des An-sich-seins. Diese Auflösung vollzieht sich in verschiedenen Etappen: von der Nichtung des An-sich-seins zur Existenz des präreflexiven Bewusstseins in der Form „Spiegelung-Spiegelndes“. Dann das „Sich-Losreißen“ von der drohenden Erstarrung dieses „Spiegelung-Spiegelndes-*sein*“ durch die Transformation des gegenwärtigen Für-sich in ein vergangenes Für-sich und das gleichursprüngliche Auftauchen eines neuen Für-sich aus dem Nichts. Der Grund für die Dynamik der Zeitlichkeit ist also die *Flucht* des Für-sich vor seiner eigenen Erstarrung. Diese Dynamik ist nur ein weiterer Aspekt der *Nichtung des Seins*.

Es ist klar, dass Sartre sich mit dieser Zeittheorie deutlich von Kant absetzt. Bei Kant bleibt der Ursprung der Zeitlichkeit nebelhaft. Darüber hinaus verfehlt Kants Vorstellung von der Zeit als Maß und Ordnung der äußeren Veränderung das Wesen der Zeitlichkeit als einer Vertiefung der Nichtung des Seins. Weiterhin erklärt Sartre die angebliche Notwendigkeit der Permanenz als Grundlage der Veränderung für eine *Pseudonotwendigkeit* und macht darauf aufmerksam, dass diese Theorie die *absolute Veränderung* unmöglich macht. Sartre besteht jedoch auf der Möglichkeit der absoluten Veränderung und muss deswegen die Theorie von der Notwendigkeit der Permanenz als Grundlage der Veränderung ablehnen. Wenn man im Sinne Sartres die Veränderung verstehen will, dann muss man von dem Extremfall der absoluten Veränderung ausgehen und von daher das Problem der Dauer lösen. Die Tatsache der Möglichkeit der absoluten Veränderung zeigt, dass Kants Zeittheorie falsch ist. Es ist nicht so, dass das Für-sich als *gegebene Augenblickseinheit* entlang des Permanenten von äußerer Veränderung zur äußeren Veränderung stürzt, sondern es ist so, dass in der ek-statischen Einheit der Zeitdimensionen das Für-sich vor seiner eigenen Erstarrung flieht, indem es sich in ein vergangenes Für-sich verwandelt und indem ein neues Für-sich ex nihilo auftaucht. Es ist dieses neue Für-sich, das ex nihilo auftaucht, das die *absolute Veränderung* ausdrückt und es ist die immer wieder neu zu *bestätigende Verbindung* mit dem vergangenen Für-sich, das nun zum An-sich geworden ist,

die der Permanenz ihr relatives Recht verschafft. Auf diese Weise wird durch die Dynamik der Zeitlichkeit die *Seinseinheit von Veränderung und Permanenz* hergestellt. Diese Seinseinheit von Veränderung und Permanenz ist das Für-sich-sein der menschlichen Realität und damit gleichursprünglich das Wesen der Zeitlichkeit.

6.Zitat, Seite 411

Das Verhältnis von Eigenbewusstsein und Fremdbewusstsein ist ein zentrales Problem in Sartres Philosophie. Sartre geht von der Prämisse aus, dass Fremdbewusstsein und Eigenbewusstsein von derselben Art sind, das heißt insbesondere: das Fremdbewusstsein ist ebenso wie das Eigenbewusstsein *konkret und individuell*. Es handelt sich jeweils um eine *Person* und nicht um ein allgemeines oder abstraktes Bewusstsein beziehungsweise um das „Bewusstsein überhaupt“ im Sinne der Transzendentalphilosophie Kants.

Das soll natürlich nicht bedeuten, dass es hinsichtlich des Bewusstseins keine allgemeinen Strukturen gäbe. Sartre will nur sagen, dass diese allgemeinen Strukturen nicht das *Wesen* des jeweiligen Menschen ausmachen, sondern nur das Ergebnis einer gedanklichen Operation sind. Wenn man also von einem „Bewusstsein überhaupt“ spricht, dann kann damit im Sinne Sartres nur ein gedankliches Konstrukt gemeint sein, nicht aber ein konkret existierendes „Bewusstsein überhaupt“. Man muss also unterscheiden zwischen möglichen *gedanklichen Operationen* hinsichtlich des Bewusstseins und der *konkreten Existenz* dieses Bewusstseins.

Zum Beispiel ist es möglich, die gedankliche Operation der Idealisierung auf den Anderen anzuwenden. Der idealisierte und ins An-sich-sein projizierte Andere ist Gott. Eine solche Operation ist selbstverständlich immer möglich, was aber nicht bedeutet, dass Gott tatsächlich existiert. Sartre sieht hier vielmehr eine Quelle für die *Gottesvorstellung*. Ebenso kann man versuchen, die Strukturen des allgemeinen Bewusstseins mittels der Abstraktion zu erforschen, ohne dabei voraussetzen zu müssen, ein solches allgemeines Bewusstsein existiere tatsächlich. Es ist sogar möglich, den allgemeinen pränumerischen Anderen zu erleben, zum Beispiel als Redner vor einem großen Publikum, was aber selbstverständlich nicht das konkrete Dasein eines solchen pränumerischen Anderen impliziert. Wenn Sartre sagt: „Die Hölle, das sind die Anderen“, dann ist mit dem „Anderen“ selbstverständlich eine konkrete Person gemeint und nicht etwa das allgemeine Fremdbewusstsein. Denn ich fürchte mich vor dem Urteil einer konkreten Person und nicht vor dem Urteil des Bewusstseins überhaupt.

In einem ontologischen Sinne existent ist also immer nur der Andere als konkrete individuelle Person. Es ist aber - wie gesagt - durchaus möglich, durch gedankliche Operationen - wie Abstraktion und Idealisierung - bestimmte allgemeine Aspekte hervorzuheben. Im Sinne Sartres ist jedoch wichtig, der Frage nach dem ontologischen Status eines solchen Konstruktes nicht auszuweichen, sondern sie zu beantworten. Kant zum Beispiel spricht von einem „Bewusstsein überhaupt“, weigert sich aber gleichzeitig, den ontologischen Status dieses Gebildes zu klären. Ein solches Vorgehen ist für Sartre nicht akzeptabel, weil er in die Irre führen muss. Denn das Wesen des Bewusstseins - sei es nun das Eigenbewusstsein oder das Fremdbewusstsein - lässt sich nur mittels der Ontologie aufklären und nicht dadurch, dass man die Ontologie marginalisiert. Dass es sich bei einer solchen abstrakten Methode tatsächlich um einen Irrweg handelt, kann man zum Beispiel daran erkennen, dass der

personale Charakter des Bewusstseins bei Kant vollkommen unterbelichtet bleibt und stattdessen nur allgemeine Strukturen untersucht werden.

Wirklich existent ist nur der konkrete andere Mensch, dieses bestimmte Individuum. Denn entscheidend ist immer die Grundannahme von Sartres Existentialismus, dass die Existenz dem Wesen vorausgeht. Mit anderen Worten: der Mensch schafft sein Wesen selbst mit Hilfe eines Initialentwurfes und dieser Initialentwurf bestimmt die Person als Individuum. Die *Besonderheit* des Einzelnen ist deswegen keine vernachlässigbare Größe im Vergleich zu den allgemeinen Strukturen, sondern dieses Besondere ist das individuelle Wesen des Einzelnen. Kompliziert wird die Sachlage allerdings dadurch, dass dieser konkrete Andere auf intime Weise mit *meinem Bewusstsein* verbunden ist, denn der Andere ist als *Anderer* Ergebnis einer internen Negation meines Bewusstseins. *Der Andere ist also auf eine komplizierte Weise sowohl jenseits meines Bewusstseins als auch Aspekt der Struktur meines Bewusstseins.*

In den Augen Sartres kann die Philosophie Kants nicht viel zur Erforschung des Fremdbewusstseins beitragen, weil Kant schon bei der Klärung des Eigenbewusstseins zu sehr auf allgemeine Strukturen setzt und die individuelle Person vernachlässigt. Was für das Eigenbewusstsein gilt, ist erst recht für das Fremdbewusstsein richtig. Demnach ist diesbezüglich nicht viel von Kant zu erwarten. Dennoch lässt sich Sartre auf eine kurze Erörterung des Problems des Anderen im Rahmen der Philosophie Kants ein.

Zuerst wendet sich Sartre der Frage zu, ob es sich bei dem Begriff des Fremdbewusstseins um ein „Noumenon“ im Sinne Kants handelt. Ein Noumenon ist bei Kant ein Etwas, das zwar gedacht, aber nicht erkannt werden kann. Da das Fremdbewusstsein ähnliche Eigenschaften hat, nämlich zwar gedacht, aber nicht erkannt werden zu können, liegt die Vermutung nahe, dass es sich bei dem „Fremdbewusstsein“ um ein Noumenon handelt. So wie die Erscheinung eines Dinges auf ein zugrundeliegendes Ding an sich verweist, so verweise nach dieser Vorstellung das Phänomen des Anderen auf ein zugrundeliegendes Fremdbewusstsein, das Bewusstsein des Anderen.

Diese Vorstellung weist Sartre jedoch zurück. Denn seiner Prämisse gemäß ist der Andere ein Wesen wie ich selbst. Ich selbst bin ein Bewusstsein, das *meine* Welt organisiert. Also ist der Andere ein Bewusstsein, das *seine* Welt organisiert. Das Neue daran ist, dass es offensichtlich zwei Phänomengruppen gibt: Phänomene für mich und Phänomene für den Anderen. Die eine Phänomengruppe konstituiert meine Erfahrung, die zweite Phänomengruppe konstituiert *seine* Erfahrung. Das Besondere und Komplizierte an dieser zweiten Phänomengruppe ist, dass sie zwar immer *außerhalb meiner Erfahrung* liegt, dass ich aber - Sartre gemäß - stets davon ausgehe, dass es sich um eine Gruppe von Phänomenen handelt, die in menschlicher Weise organisiert sind, genau so wie ich meine eigene Phänomengruppe organisiere. Der Unterschied ist nur, dass ich die Organisation meiner Welt *erlebe*, während ich die Organisation der Welt des Anderen nicht erlebe, sondern nur voraussetze. Es ist also unter anderem diese Prämisse, die den Anderen einen Menschen sein lässt, so wie ich ein Mensch bin, die ihn grundsätzlich von einem Ding an sich oder von einem Noumenon unterscheidet. Sartre schreibt dazu folgendes:

„In erster Linie manifestiert sich die Erscheinung Anderer in meiner Erfahrung durch die Anwesenheit organisierter Formen wie der Mimik und des Ausdrucks, der Handlungen und der Verhaltensweisen. Diese organisierten Formen verweisen auf eine organisatorische Einheit, die sich grundsätzlich außerhalb unserer Erfahrung befindet.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg, 2009, Seite 413)

Dann stellt sich Sartre die Frage, ob der Begriff des Anderen als ein „konstitutiver Begriff“ im Sinne Kants, also zum Beispiel als eine Kategorie, verstanden werden kann. Ein Begriff heißt bei Kant „konstitutiv“, wenn dieser Begriff eine Leistung des transzendentalen Subjekts ist, die verbürgt, „dass es *überhaupt* Erkenntnis von Dingen (Gegenständlichkeit) gibt.“ (Mittelstraß Philosophie und Wissenschaftstheorie, Stichwort „Konstitution“) Die „Kausalität“ ist ein Beispiel für einen solchen konstitutiven Begriff. Ohne den Begriff der Kausalität gäbe es zwar eine Ansammlung von Ereignissen, aber diese Ansammlung wäre nach Kant noch keine Erfahrung, weil es ihr an der notwendigen Einheit mangelte. Erst durch Anwendung der Kategorie „Kausalität“ kann die Einheit der Erfahrung verbürgt werden. Das Entscheidende bei den konstitutiven Begriffen ist demnach, dass sie die *Einheit der Erfahrung* garantieren.

Sartre lehnt die Annahme ab, bei dem Begriff des Anderen könne es sich um einen konstitutiven Begriff im Sinne Kants handeln. Denn durch den Begriff des Anderen wird nicht die *Einheit* der Erfahrung verbürgt, sondern im Gegenteil deren *Vielfalt*. Mit dem Begriff des Anderen wird eine Erfahrung impliziert, die *nicht* meine Erfahrung ist, die aber dennoch als menschliche Erfahrung anerkannt werden muss. Der Andere sorgt dafür, dass es Aspekte der Welt gibt, die nicht Aspekte *meiner* Welt sind. Dieser Begriff sorgt für die Einsicht, dass *meine Erfahrung nicht die Erfahrung überhaupt* ist. Kurz: Der Begriff des Anderen *dekonstituiert* die Einheit der Erfahrung eher als dass er sie konstituieren würde. Dieser Begriff kann also nicht als ein konstitutiver Begriff im Sinne Kants betrachtet werden.

An Hand dieser Problematik lässt sich auch der Unterschied zwischen dem Begriff des Anderen und dem Begriff der Reflexion klären. Der Andere ist ein Etwas, das mich zum Objekt macht. In der Reflexion versuche ich ebenfalls, mich selbst zum Objekt zu machen. Man könnte also auf den Gedanken kommen, den Begriff des Anderen mit dem Begriff der Reflexion gleichzusetzen, so dass der Andere ausschließlich ein Phänomen innerhalb *meines* Bewusstseins wäre. Der Andere wäre so betrachtet eine Reflexionsphänomen. Ein solcher Gedanke ist aber offensichtlich verfehlt, weil der Begriff der Reflexion die *Einheit* meiner Erfahrung zum Ziel hat. In der Reflexion versuche ich, mich selbst und meine Welt zu identifizieren und damit zu vereinheitlichen. Mit dem Begriff des Anderen wird aber die *Vervielfältigung* der Welt gedacht. Der Andere bewirkt, dass ich in einer Welt lebe, die nicht nur meine Welt ist, sondern eine Welt mit vielen Bezugspunkten. Der Andere *dekonstruiert* die Einheit meiner Welt. Dieser Begriff ist somit im Kontrast zu der obigen Annahme ein Konzept *gegen* eine überzogene Reflexionsphilosophie. Während die Reflexion demnach die *Totalität meiner Welt* zum Ziel hat, hat der Andere die Detotalisierung dieser Totalität zum Ergebnis. Das ist der große Unterschied zwischen der Reflexion und dem Anderen.

Sartre versucht, die genannte Problematik am Beispiel der Kausalität zu verdeutlichen. Die Kausalität ist im Sinne Kants eine Kategorie, die dazu dienen soll, die Einheit der Erfahrung zu garantieren. Angenommen, ich sehe einen anderen Menschen und entdecke den Ausdruck von Wut in seinem Gesicht. Ich versuche weiterhin, eine Ursache für diesen Wut-Ausdruck zu finden und suche diese Ursache bei dem Anderen, indem ich ein Wut-Erlebnis bei diesem annehme. Mit anderen Worten: Ich vereinheitliche meine Erlebniswelt, indem ich die Erlebniswelt des Anderen einbeziehe. Nun ist es aber so, dass die Erlebnis-Organisation des Anderen sich meiner Erfahrungswelt grundsätzlich entzieht, weil es eben *seine* Erlebnisse sind und nicht meine. Also gehe ich davon aus, dass ich die Erlebnisse des anderen in meine Welt integrieren kann und gleichzeitig davon, dass ich sie nicht

integrieren kann. Ich kann also nicht ohne Widerspruch den Anderen in meine Welt integrieren, da er per definitionem der Nichtintegrierbare ist. Man sieht, wie der Versuch, den Anderen als Kategorie zu denken, zu einem Widerspruch führt. Sartre stellt abschließend dazu fest:

„Da also der Bezug der Bewusstseins von Natur aus undenkbar ist, kann der Begriff des Andern unsere Erfahrung nicht konstituieren: man muss ihn, mit den teleologischen Begriffen, unter die *regulativen* Begriffe einordnen.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg, 2009, Seite 415)

Nachdem Sartre sowohl ausgeschlossen hat, dass der Begriff des Anderen ein Noumenon ist als auch dass der Begriff des Anderen ein konstitutiver Begriff ist, bleibt *aus der Perspektive der kantischen Philosophie* gesehen nur noch die Möglichkeit, dass es sich dabei um einen regulativen Begriff handelt. Ein Begriff heißt bei Kant regulativ, wenn er zwar nicht notwendig für die Erfahrungskonstitution ist, aber dennoch eine einheitsstiftende Wirkung hat. Ein solcher Begriff ist zum Beispiel die Zweckmäßigkeit. Im Sinne Kants ist Erfahrung möglich, ohne den Begriff des Zweckes zu benutzen. Gerade in den neuzeitlichen Naturwissenschaften ist man bemüht, den Begriff der Zweckursache zu vermeiden. Dennoch bringt es im praktischen Leben Vorteile, diesen Begriff zu verwenden. Er hat also eine einheitsstiftende Funktion, ohne konstitutiv für die Erfahrung zu sein.

Kant weist darauf hin, dass der unkritische Gebrauch regulativer Ideen zu Widersprüchen führt. So zum Beispiel beim Begriff des „Weltganzen“, der für Kant ebenfalls zu den regulativen Begriffen gehört. Nach Kant kann man sowohl beweisen, dass die Welt einen Anfang als auch, dass die Welt keinen Anfang hat. Die Ursache dieses Widerspruches ist die unkritische Anwendung dieses Begriffes auf ein Objekt (das Weltganze), das nicht in der Anschauung gegeben ist.

Insofern ergibt sich tatsächlich eine Ähnlichkeit zwischen dem Begriff des Andern und den regulativen Begriffen. Auch der Begriff des Andern kann nicht ohne Widerspruch gebraucht werden. Denn einmal nehme ich an, dass ich den Andern in meine Erfahrungswelt integrieren kann und dann wieder nehme ich an, dass ich ihn dort nicht integrieren kann.

Aus dem bereits Gesagten ergibt sich jedoch, dass der Begriff des Anderen im Sinne Sartres *nicht* als regulativer Begriff betrachtet werden kann. Der entscheidende Punkt ist eben, dass die regulativen Begriffe eine einheitsstiftende Funktion haben sollen, obwohl sie nicht konstitutiv sind. Und diese einheitsstiftende Funktion - und sei sie auch nur praktischer Art - kann dem Begriff des Andern eben nicht zugeschrieben werden. Sartre schreibt dazu:

„...ich beschäftige mich mit einer Reihe von Phänomenen, die meiner Intuition grundsätzlich nie zugänglich sein können, und ich überschreite infolgedessen die Rechte meiner Erkenntnis; ich versuche Erfahrungen miteinander zu verbinden, die nie meine Erfahrungen sein werden, und infolgedessen kann diese Konstruktions- und Vereinigungsarbeit in keiner Weise der Vereinigung meiner eigenen Erfahrung dienen: in dem Maß, wie der Andere eine Abwesenheit ist, entzieht er sich der *Natur*. Man kann den *Andern* also nicht als regulativen Begriff qualifizieren.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg, 2009, Seite 417)

Es zeigt sich letzten Endes, dass die Begriffe der kantischen Philosophie nicht geeignet sind, den „Andern“ zu verstehen. Es ist ein radikal anderer Ansatz notwendig.

7. Zitat, Seite 13

Das angeführte Zitat beweist, dass Sartres Denken eine klare anti-kantianische Stoßrichtung hat. Insbesondere wird der kantische Dualismus von „Erscheinen“ und „Sein“ zurückgewiesen, beziehungsweise auf einen anderen Dualismus reduziert, nämlich auf die Unterscheidung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Das Zitat beweist weiterhin, dass Sartre berühmte kantische Begriffsbildungen wie das „Noumenon“ zurückweist wie überhaupt betont werden muss, dass sich Sartres Denken gar nicht oder nur mit Hilfe bedenklicher Verzerrungen mit dem Denken Kants parallelisieren lässt. Darüber hinaus macht das Zitat deutlich, dass gerade wegen der Zurückweisung der kantischen Konstruktionen ein legitimes Problem des „Seins der Erscheinung“ auftaucht und dass Sartre „Das Sein und das Nichts“ geschrieben hat, um dieses Problem zu lösen. Das ganze Unternehmen von „Das Sein und das Nichts“ beruht also unter anderem auf der Ablehnung der kantischen Philosophie durch Sartre.

Dies wird schon am Titel und am Untertitel von Sartres Hauptwerk deutlich: „Das Sein und das Nichts; Versuch einer phänomenologischen Ontologie“. Mit anderen Worten: Sartre ist von vorneherein und ohne Einschränkung der *Ontologie* verpflichtet und das setzt ihn - ebenfalls von vorneherein - in einen klaren Gegensatz zu Kant, dessen Anliegen ja gerade die Depotenzierung der Ontologie zugunsten einer Erkenntnistheorie („Kritik der reinen Vernunft“) war. Diese Erkenntnistheorie versteht Kant im Sinne einer „Transzendentalphilosophie“, das heißt, sie beschäftigt sich primär mit der Frage „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“. Man sollte sich klar machen, dass eine solche Fragestellung im Rahmen von Sartres Denken keinen Sinn macht. Es geht Kant also - zumindest hinsichtlich seiner theoretischen Philosophie - in erster Linie *nicht* um Ontologie, sondern um die Beantwortung von erkenntnistheoretischen Fragen, die sich alle mit den Worten „Die Bedingung der Möglichkeit von...“ formulieren lassen. Diese Depotenzierung der Ontologie durch Kant realisiert sich vor allem durch die Unterscheidung von dem „Ding als Erscheinung“ und dem „Ding an sich“. Kant schreibt zum Beispiel:

„Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunfterkentnis a priori, daß sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkant liegen lasse.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 1787, Vorrede zur zweiten Auflage, Walter de Gruyter&Co, Berlin 1968, Seite 13)

Mit anderen Worten: Kant *trennt* klar die Erscheinung eines Dinges von dem Sein dieses Dinges. Nur von der Erscheinung des Dinges können wir Erkenntnisse gewinnen. Das Sein des Dinges müssen wir zwar als wirklich annehmen, wir müssen es aber gleichzeitig als unerkennbar liegen lassen. Da wir nach Kant über das Ding an sich nichts wissen können, ist hinsichtlich der Art und Beschaffenheit dieses Ding an sich alles möglich. Es kann also sein, dass es Dinge gibt, die bestimmte Eigenschaften haben, von denen wir aber nichts wissen können und von denen wir auch niemals etwas erfahren werden. Es ist diese Konstruktion eines *möglichen Seins hinter den Erscheinungen*, die Sartre ablehnt. Stattdessen geht Sartre davon aus, dass das Sein ein „Sein der Erscheinung“ ist. Es ist nichts weiter als die ontologische Grundlage der Phänomene, ohne eine *Welt hinter* den Erscheinungen anzuzeigen.

Erschwerend kommt hinzu, dass der Ansatz der Transzendentalphilosophie bei Kant zwar einerseits einer anti-ontologischen Intention zu entsprechen scheint, aber andererseits in der konkreten Durchführung doch nicht vollständig auf ontologische Bezugnahmen verzichten kann. So differenziert Kant zwischen der „empirischen Realität“ der Dinge und der „absoluten Realität“ derselben. Wie ist aber der ontologische Status dieser „empirischen Realität“ zu verstehen? Deutet das Wort „Realität“ nicht darauf hin, dass den Erscheinungen ein „Sein“ zugesprochen werden muss? Betreibt Kant damit nicht doch Ontologie? Und ist diese Unterscheidung so aufzufassen, dass wir zwischen zwei Seinsarten unterscheiden müssen: erstens dem Sein der Erscheinung und zweitens dem Sein der absoluten Realität, die nicht erscheint? Wie ist weiterhin die Beziehung zwischen der absoluten Realität und der empirischen Realität der Dinge aufzufassen? Ist diese absolute Realität nur eine „gedachte Realität“ oder handelt es sich um eine „reale Grundlage“ der empirischen Realität der Dinge? Ist weiterhin der Ausdruck „bloß gedachte Realität“ nicht ein Widerspruch in sich? Die ganze Vertracktheit von Kants Begriffskonstruktionen zeigt sich deutlich in dem folgenden Zitat:

„Wenn wir „die Gegenstände der Sinne, wie billig, als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zu Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d.i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekanntem Etwas affiziert werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, dass die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zugrunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei““

(R. Eisler, Kant Lexikon, Olms Verlag, 1977, Stichwort Ding an sich, Seite 95)

Was meint Kant mit dem Ausdruck „bloße Erscheinung“? Soll das bedeuten, dass der Erscheinung das Sein abgeht? Handelt es sich bei der „bloßen Erscheinung“ um eine reine Konstruktion des Subjekts ohne subjektunabhängige Grundlage? Wie verträgt sich die „bloße Erscheinung“ mit der „objektiven Realität“ und der „empirischen Realität“ der Dinge?. Inwiefern kann das Ding an sich unsere Sinne affizieren, wenn es als Noumenon nur eine „gedachte Realität“ besitzt? Ist es damit nicht eher die *reale* Grundlage der Erscheinungen als nur ein *bloß gedachtes* Etwas? Und wieso gibt es keinen Erkenntnisbezug zwischen den Eigenschaften des Ding an sich und seinen Erscheinungen, wenn die Erscheinungen mittels der Affizierung unserer Sinne durch das Ding an sich zustande kommen? Wie kommt Kant dazu, von dem Ding zu sprechen, wie es *an sich beschaffen sein mag* und diese Beschaffenheit des Ding an sich von seiner *bloßen Erscheinung* zu unterscheiden? Wie verträgt sich insgesamt der offensichtliche *Sensualismus* Kants mit seinem transzendentalen Idealismus? Fragen über Fragen, die bis heute ungeklärt sind.

Wie auch immer diese Unterscheidungen verstanden werden sollen, sie verunsichern den Interpreten hinsichtlich der Frage, ob Kants Philosophie realistisch oder idealistisch auszudeuten ist. Infolgedessen kam es im Verlauf der Interpretationsgeschichte zu einem „Schwanken zwischen mehr realistischer und rein idealistischer Fassung des Begriffs „Ding an sich““ (siehe Eisler, Kant Lexikon, Stichwort Ding an sich). Denn das Ding an sich ist in Kants Philosophie doppeldeutig. Einerseits ist es das unerkennbare Noumenon, das nur gedacht werden muss, damit man es von dem erkennbaren Phänomenon unterscheiden kann. Andererseits ist es die *reale Grundlage* der Erscheinungen, die als unerkennbares Etwas unsere Sinne affiziert, wobei die Art dieser Affizierung vollkommen unklar bleibt. Dieses Schwanken zwischen realistischer und idealistischer Deutung gipfelte oft in eine Polemik unter den Interpreten und dem Vorwurf der „Fehlinterpretation“ der jeweils anderen

Position. Das heißt, die transzendentalen Idealisten erheben den Vorwurf der realistischen Fehlinterpretation und die Realisten den der idealistischen Mißdeutung. In Wahrheit ist es wohl so, dass Kants Ansatz unklar ist, dass er sowohl eine realistische als auch eine idealistische Deutung zulässt und dass die Interpreten bis zum Sankt-Nimmerleins-Tag darüber diskutieren können, ohne zu einem Ergebnis zu kommen. Auf jeden Fall hat der Streit bis heute zu keiner wirklichen Klärung des Sachverhaltes geführt.

Weiterhin ist zu bemerken, dass Kants Begriffsbildungen oft der philosophischen Tradition widersprechen. So benutzt er die Begriffe „Phänomenon“ und „Noumenon“. Diese Begriffe entstammen der Philosophie Platons. Bei diesem ist ein „Phänomenon“ das sinnlich Wahrnehmbare, während ein „Noumenon“ das Gedachte ist. Im Sinne Platons ist das Phänomenon eine unvollkommene Abbildung des Noumenons. Mit anderen Worten: das Noumenon, das ideenhaft Gedachte, ist das Wirkliche, während das Phänomenon, das sinnlich Wahrgenommene, nur die schattenhafte Abbildung des Wirklichen ist. Zu betonen ist hierbei, dass das Phänomen bei Platon zwar nur eine unvollkommene Abbildung des Wirklichen ist, aber es ist immerhin eine Abbildung des *Wirklichen*. Das heißt, über das sinnlich Wahrgenommene können wir mittels Idealisierung eine Vorstellung von dem Wirklichen gewinnen. Es ist bei Platon also keine Rede davon, dass das Noumenon unerkennbar wäre. Im Gegenteil: gerade das Noumenon ist wirklich erkennbar, während das Phänomenon wegen seiner Unvollkommenheit nur verschwommen erkennbar ist. Es bedarf der Idealisierung, also der Hinaufführung zur Ideenwelt, um wirklich erkennbar zu werden.

Ganz anders sind dagegen die Bedeutungen dieser Begriffe bei Kant. Für ihn können wir über das bloß Gedachte und an sich Wirkliche nichts wissen. Mit anderen Worten: das Noumenon ist für Kant *unerkennbar*. Wir erkennen immer nur das Phänomenon, aber die Erkenntnis des Phänomens sagt uns nichts über das an sich Wirkliche. Die von Platon postulierte Relation der „unvollkommenen Abbildung“ zwischen dem Phänomenon und dem Noumenon wird durch Kant verneint. Er postuliert einen *Erkenntnis-Chorismos* zwischen dem sinnlich Wahrgenommenen und dem an sich seienden Gedachten. So gesehen ist ein Noumenon bei Kant ein bloßer Grenzbegriff, der es ermöglicht, das sinnlich Wahrgenommene von dem bloß Gedachten zu unterscheiden.

Vor die Frage gestellt, ob Sartres Philosophie näher bei Platon oder näher bei Kant anzusiedeln ist, fällt mein Antwort eindeutig aus: Sartre steht Platon eindeutig näher als Kant. Für Sartre stehen Phänomen und An-sich-sein in einer *engen ontologischen Beziehung*. Denn für ihn ist das An-sich-sein das *Sein des Phänomens*.

Zusammengefaßt kann man sagen, dass die kantischen Begriffsbildungen und Unterscheidungen kein klares Bild ergeben. im Laufe der Philosophiegeschichte haben sie eine große Zahl von unterschiedlichen Deutungen erfahren und sie sind genau deswegen von vielen Philosophen der nachkantischen Ära abgelehnt worden. Sartre ist dieser Tradition der anti-kantischen Philosophie zuzuordnen, weil auch er die Probleme innerhalb des Rahmens der kantischen Philosophie für unlösbar hält. Insbesondere benutzt Sartre die Vorteile der Phänomenologie Husserls, deren Grundlage der Begriff des „Phänomens“ ist. Das bedeutet insbesondere, dass für Sartre das Phänomen nicht - wie Kant das versucht - mittels des Begriffs der Sinnlichkeit begründet werden kann, denn die Aspekte der Sinnlichkeit, zum Beispiel die Sinnesorgane, sind selbst Phänomene und können daher nicht die Phänomene insgesamt fundieren. Aus diesem Grunde muss Sartre den Sensualismus Kants ablehnen und im Sinne Husserls das Phänomen als Ausgangspunkt wählen.

Allerdings vertritt Sartre die Ansicht, dass Husserl eher ein Phänomenist als ein Phänomenologe ist, denn Husserl versäumt, die *ontologische Grundlage der Phänomene* zu klären; insbesondere wird Husserl seiner eigenen wichtigsten Entdeckung, der Intentionalität des Bewusstseins, nicht gerecht. Denn für Sartre verweist die Intentionalität des Bewusstseins auf das An-sich-sein der Dinge und damit ist für Sartre klar, dass das Bewusstsein von vorneherein einen ontologischen Bezug zum An-sich-sein hat und ohne Ontologie nicht analysiert werden kann. Für Sartre gibt es also kein Für-sich, das vom An-sich getrennt wäre, sondern er *definiert das Für-sich als einen intimen Bezug zum An-sich*. Sartre spricht sogar von einer „tiefen Seinssolidarität des Für-sich zum An-sich“. Es ist diese tiefe Seinssolidarität des Für-sich zum An-sich bei Sartre, die den krassen Unterschied zwischen dem Begriff des An-sich bei Sartre und dem Ding-an-sich bei Kant verdeutlicht. Die *phänomenologische Ontologie* Sartres sollte also von vorneherein nicht mit der Transzendentalphilosophie Kants verwechselt werden.

Für Sartre ist auf der Basis seines ontologischen Ansatzes von vorneherein klar, dass die Dinge sich so zeigen wie sie sind *sind*. Es gibt also keine Trennung zwischen dem Erscheinen eines Dinges und dem Sein eines Dinges. Hier einige Zitate - allesamt dem „Das Sein und das Nichts“ entnommen -, die diese Deutung der Philosophie Sartres belegen sollen:

„Daraus folgt evidentenmaßen, daß der Dualismus von Sein und Erscheinen kein Bürgerrecht in der Philosophie mehr haben kann. Die Erscheinung verweist auf die totale Reihe der Erscheinungen und nicht auf ein verborgenes Reales, das das ganze *Sein* des Existierenden an sich gezogen hätte.“

(Seite 10)

Solange man an noumenale Realitäten glauben konnte, hat man die Erscheinung als ein reines Negatives dargeboten. Sie war „ das, was nicht das Sein ist“;“

(Seite 10)

„Denn das Sein eines Existierenden ist genau das, als was es *erscheint*.“

(Seite 10)

„Relativ bleibt das Phänomen, denn das „Erscheinen“ setzt seinem Wesen nach jemanden voraus, dem etwas erscheint. Aber es hat nicht die doppelte Relativität der Kantischen Erscheinung. Es zeigt nicht über seine Schulter hinweg eines wahren Sein an, das seinerseits das Absolute wäre.“

(Seite 10)

„Die Qualität ist nichts anderes als das Sein des *Dieses*, sobald es außerhalb jeder externen Beziehung zur Welt oder zu anderen *Dieses* betrachtet wird.“

(Seite 347)

„Aber die Qualität ist das *ganze Sein*, das sich in den Grenzen des „es gibt“ enthüllt.“

(Seite 348)

„Die Beziehung des Für -sich zur Qualität ist ontologische Beziehung.“

(Seite 348)

Ich denke, dass diese Zitate genügen, um zu belegen, dass die Begriffsbildungen Sartres nicht mit denjenigen Kants parallelisiert werden können. Die Begriffe „Phänomen“ und „An-sich-sein“ bei Sartre haben eine andere Bedeutung als die Begriffe „Ding als Erscheinung“ und „Ding an sich“ bei Kant. Man sollte daher nicht versuchen, diese Begriffe jeweils auf den anderen Philosophen zu übertragen. Ein solcher Versuch trägt nur zur Verwirrung bei.

Obwohl der diesbezügliche Sachverhalt vollkommen klar zu sein scheint, kommt es immer wieder vor, dass bestimmte Sartre-Interpreten versuchen, kantische Begriffsbildungen mit dem Denken Sartres zu verbinden. Als Beispiel möchte ich folgenden Text bringen:

„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 transcental 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 ting-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 Dictoonary, Continuum International Publishing Group, Stichwort Kant, Seite 117)

Dieser Text enthält eine Reihe von Unterstellungen:

1. Sartre ergreift in *inkonsistenter* Weise Partei für den Realismus und gegen den transzendentalen Idealismus.
2. In ihrem ontologischen Kern ist Sartres Philosophie dennoch dem kantischen Denken ähnlich, indem er (Sartre) den transzendentalen Idealismus Kants implizit billigt.
3. Sartres Unterscheidung zwischen dem An-sich-sein und den Phänomenen ist eine direkte Widerspiegelung der kantischen Unterscheidung zwischen dem Noumenon und den Phänomenen.
4. Sartres Theorie der Negation entspricht einer post-kantischen Begrifflichkeit und ist schon deswegen der Philosophie Kants verpflichtet.

Ich würde gerne diese Vorwürfe kommentieren, wenn ich nur wüßte, worauf genau Cox sich hier bezieht. Auffällig ist, dass er seine Behauptungen mit keinem einzigen Zitat unterstützt, sondern sich mit allgemeinen Bemerkungen zufrieden gibt. Eine direkte Stellungnahme ist daher nicht möglich. Man muss diese Bemerkungen Cox’ auf sich beruhen lassen. Ich möchte aber dennoch versuchen, die *eventuellen Gedankengänge* von Interpreten wie Cox zu rekonstruieren und diese *Rekonstruktionen* zu kommentieren:

Hinsichtlich der Alternative Realismus-Idealismus äußert sich Sartre dahingehend, dass er eine Lösung jenseits dieser Alternative sucht. Sartre sagt, dass es weder dem Realismus noch dem Idealismus gelungen sei, die entsprechenden Probleme zu lösen. Er schreibt diesbezüglich:

„ Wenn es sowohl dem Idealismus als auch dem Realismus mißlingt, die Bezüge zu erklären, die diese beiden *de jure* nicht kommunizierbaren Regionen *de facto* vereinigen, welche andere Lösung kann man diesem Problem geben?“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 44)

Wenn Cox also behauptet, Sartre ergreife in inkonsistenter Weise Partei für den Realismus, dann widerspricht diese Bemerkung Sartres eigener Stellungnahme. Ohne genauere Angaben, worauf Cox sich mit seiner Bemerkung beziehen möchte, ist eine Auseinandersetzung mit dieser These wohl nicht möglich.

Weiterhin belegen die von mir angeführten Zitate eindeutig, dass Sartre jede Bezugnahme auf das kantische Noumenon ablehnt. Vielleicht beruht aber der Vorwurf der *impliziten Bezugnahme* auf Sätze der folgende Art:

„Es (Anmerkung von mir: das An-sich-sein) ist unbestimmt es selbst, und es erschöpft sich darin, es zu sein. Von diesem Gesichtspunkt aus werden wir später sehen, dass es der Zeitlichkeit entgeht.“

(Seite 43)

Ich könnte mir vorstellen, dass Cox durch folgende Gedankengänge zu seinem Urteil über Sartres Kantbeziehung gekommen ist: Offensichtlich ist das An-sich-sein nicht zeitlich. Also lassen sich die Formen der Anschauung nicht auf das An-sich-sein anwenden. Auch die Kategorien des Verstandes sind offensichtlich nicht anwendbar, also hat das An-sich-sein bei Sartre dieselbe Funktion wie das Ding-an-sich bei Kant. Es ist ein bloßer Grenzbegriff, es ist ein sinnlich nicht Wahrnehmbares, es ist ein bloß Gedachtes, eben im Sinne Kants ein *Noumenon*.

Wenn das tatsächlich die Gedankengänge Cox` gewesen sein sollten, dann beruhen sie meines Erachtens auf einer Reihe von grundlegenden Irrtümern. Zunächst einmal muss man sich klar machen, dass Sartre Begriffe wie „Formen der Anschauung“ und „Kategorien des Verstandes“ nicht kennt. Also sollte man sie im Rahmen seiner Philosophie auch nicht anwenden. Die Zeitlichkeit bei Sartre zum Beispiel hat einen ganz anderen Ursprung und eine ganz andere Funktion als bei Kant. Ebenso übernimmt Sartre keineswegs den Kategorienapparat Kants, so dass die obigen Gedankengänge von vorneherein fehlgeleitet wären. Wenn man bei Sartre überhaupt von „Kategorien“ sprechen möchte, dann sollte man anerkennen, dass er ganz andere Grundkategorien benutzt, wie zum Beispiel das folgende Zitat belegt:

„Haben, Handeln und Sein sind die Hauptkategorien der menschlichen-Realität. Sie subsumieren alle Verhaltensweisen des Menschen. Das *Erkennen* zum Beispiel ist eine Modalität des *Habens*.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 751)

Dieses Zitat beweist folgendes: Während Kant zwischen der reinen Vernunft und der praktischen Vernunft unterscheidet, und die theoretische Erkenntnis auf den Bereich der reinen Vernunft beschränkt, ist für Sartre das *Erkennen* grundsätzlich eine Modalität der *Praxis*. *Die Wissenschaften selbst* sind Teil der menschlichen Praxis. Die wissenschaftlichen und theoretischen Erkenntnisse sind daher stets Modalitäten des praktischen Verhaltens und es ist für Sartre ganz ausgeschlossen, Verstandeskategorien der *reinen Vernunft* erforschen zu wollen. Außerdem zeigt sich, dass für Sartre das „Sein“ eine Hauptkategorie ist. Mit anderen Worten: die Analyse der menschlichen Realität darf niemals versuchen, ohne diese Hauptkategorie auszukommen. Sie ist immer *ontologisch*. Selbst wenn man in einem transzendental-philosophischen Sinn nach den „Bedingungen der Möglichkeit von...“ fragt, dann ist diese Frage bei Sartre immer *ontologisch* zu verstehen, also stets in einem

anderen Kontext aufzufassen als im Sinne der Transzendentalphilosophie Kants, der es ja gerade darauf anlegt, ontologischen Fragen aus dem Wege zu gehen.

Wieder zeigt sich, dass der Gesamtansatz Sartres mit dem Kants nicht parallelisiert werden kann. Aus diesem Grunde sollte man nicht einzelne Sätze aus Sartres Werken mit den Begriffen der Kantischen Philosophie analysieren. Eine solches Vorgehen kann nur verwirren. Vor allem sollte man nicht versuchen, überall Kant zu sehen, wo Kant nicht vorkommt. Es mag zwar sein, dass der genannte Satz Sartres - isoliert betrachtet - im Sinne der kantischen Begrifflichkeit gedeutet werden kann; er ist aber dennoch im Kontext der Philosophie Sartres ganz anders zu verstehen.

Dass es sich bei dem Begriff des An-sich-seins tatsächlich *nicht* um das kantische Noumenon handelt, ist schon daraus zu ersehen, dass das kantische Noumenon *unerkenntbar* ist, während das An-sich-sein Sartres sehr wohl erkennbar ist, wobei wiederum bedacht werden muss, dass Kant und Sartre jeweils von einem ganz anderen Erkenntnis-Begriff ausgehen. Sartre benennt sogar das Prinzip des An-sich-seins: *die Identität*. Mit anderen Worten: Vom An-sich-sein kann immer dann gesprochen werden, wenn man es mit einem etwas zu tun hat, das ist, was es ist. Das An-sich-sein, *insofern es unabhängig vom Menschen ist*, ist also das, das ist, was es ist. Das ist Sartres Definition des An-sich-seins und in diesem Sinne ist das An-sich-sein sehr wohl erkennbar. Es ist auch weiterhin dahingehend erkennbar, dass es als Träger des Prinzips der Identität *die Seins-Grundlage aller Phänomene* ist. Die Buntheit der Sinnenwelt entsteht nach Sartre durch einen ontologischen Akt, den er „Nichtung des Seins“ nennt und der in seinem Gefolge das „genichtete Sein“ und das „geseinte Nichts“ hat. Mit anderen Worten: Die menschliche Realität ist eine Mischung aus Sein und Nicht-Sein, wobei das Sein dieser Mischung seine Grundlage im subjektunabhängigen An-sich-sein hat. Diese Konzeption weist eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Seins-Begriff des Parmenides auf.

Vielleicht ist Cox aber auch durch folgende Überlegungen verwirrt worden. Man betrachte zum Beispiel die folgenden Zitate aus „Das Sein und das Nichts“:

„Das Sein ist. Das Sein ist an sich. Das Sein ist das was es ist. Das sind die drei Momente, die die vorläufige Untersuchung des Seinsphänomens uns dem Sein der Phänomene zuzuschreiben erlaubt.“

(Seite 44)

„Aber die Qualität ist das *ganze Sein*, das sich in den Grenzen des „es gibt“ enthüllt.“

(Seite 348)

Diese beiden Zitate scheinen sich zu widersprechen. Einerseits kann man vom An-sich-sein nur die drei genannten Aussagen machen, andererseits enthüllt sich das *ganze Sein* in den Qualitäten, also zum Beispiel: das Sein der Zitrone enthüllt sich in ihrer Qualität, sauer zu sein. Vermengt Sartre hier nicht das „Ding als Erscheinung“ mit dem „Ding an sich“, indem er dem Ding als Erscheinung das „ganze Sein“ zordnet? Aber auch diese Problematik entsteht nur dann, wenn man in unangemessener Weise versucht, Begriffe der kantischen Philosophie auf das Denken Sartres anzuwenden. Denn Sartre kennt kein „Ding als Erscheinung“ im Sinne Kants, ebenso kennt er kein „Ding an sich“ im Sinne Kants. Sartre geht von einer ganz *anderen Ontologie* aus als Kant, wobei man hinzufügen muss, dass Kant überhaupt keine Ontologie als Grundlage hat. Es ist genau so, wie ich schon gesagt habe: Das Denken Sartres kann mit dem Kants nichts parallelisiert werden.

Es ist im übrigen auch klar, wie die beiden Sätze zu interpretieren sind. Sartre hat alle notwendigen Hinweise gegeben: Alle Dualismen, insbesondere der Dualismus von Sein und Erscheinen, werden bei Sartre durch den Dualismus von endlich und unendlich ersetzt. Denn es zeigt sich, dass das Ding aus unendlich vielen verschiedenen Perspektiven betrachtet werden kann. Jede Perspektive enthüllt einen Aspekt des Dinges, wobei sich das Ding in dieser Perspektive so zeigt, wie es gemäß dieser Perspektive *ist*. In diesem Sinne gibt es keine Differenz zwischen dem Erscheinen des Dinges und dem Sein des Dinges. Es ist allerdings so, dass das Ding selbst *unendlich viele Perspektiven* zulässt, die nicht alle gleichzeitig erscheinen können. Deswegen ist bei der Wahrnehmung eines Dinges sowohl die *Anwesenheit eines Aspektes* als auch die *Abwesenheit anderer Aspekte* wesentlich. Das heißt das Ding zeigt sich - um einen Ausdruck Husserls zu benutzen - immer nur in *Abschattung*. Das unterscheidet eben die Wahrnehmung von der Imagination, bei der keine Aspekte abwesend sind. Der Aspekt eines Dinges erscheint also immer nur dann, wenn man von den anderen Aspekten absieht. Deshalb kann als Grundsatz der Philosophie Sartres gelten: *Omnis determinatio est negatio*. Mit der Übernahme dieses Grundsatzes steht er in der Traditionslinie Platon-Spinoza-Hegel. Das Ding ist nur dann hinsichtlich einer Qualität bestimmt, wenn andere Aspekte negiert worden sind. Diese Qualität enthüllt also das Ding so wie es ist, wie es *ist* nach Maßgabe der gewählten Perspektive. Es ist nicht so, dass man der Qualität das Sein absprechen könnte, wie Kant das tut. Es ist allerdings so, dass die Erscheinung immer nur einen Aspekt des Seins zeigen kann, aber niemals die Totalität des Seins. Die Totalität des Seins, die Fülle des Seins, das nicht-dekomprimierte Sein, das ist das An-sich-sein.

Wenn es nun keinen Beobachter gibt, also auch keine Perspektive nach Maßgabe derer das Ding enthüllt werden könnte, dann fällt das Ding mit der Uendlichkeit seiner möglichen Perspektiven in die *Indifferenzidentität mit sich selbst* zurück und man kann nur noch sagen: Das Ding ist, was es ist. Es hat nun keine Eigenschaften mehr. Es ist mit sich selbst identisch. In diesem Sinne ist das An-sich-sein des Dinges, *insofern es unabhängig vom Menschen ist*, frei von allen Negationen und es bietet genau aus diesem Grunde auch keinen Aspekt an. Denn der Aspekt taucht nur dann auf, wenn ein Beobachter einen Standpunkt wählt, von dem aus das Ding sich, so wie es ist, enthüllen kann. Wegen der Wahl des Standpunktes verliert das Ding aber nicht seinen Seins-Charakter, wie Kant das behauptet. Es ist auch nicht so, dass wegen der Wahl eines Gesichtspunktes das Sein zerspalten wird in einen Bereich namens „empirische Realität“ und in einen anderen Bereich namens „absolute Realität“. Denn in der Qualität erscheint das Ding nach wie vor so wie es *ist*. Es ist allerdings so, dass die Seinsfülle des Dinges dekomprimiert ist, wie Sartre sich ausdrückt; das Sein ist nun vom Nicht-Sein durchzogen und ist gerade deswegen sichtbar geworden.

Der Unterschied zwischen Kant und Sartre kann also folgendermaßen formuliert werden:

Kant unterscheidet zwischen dem „Ding als Erscheinung“ und dem „Ding an sich“. Das Ding als Erscheinung ist erkennbar, besitzt empirische Realität, aber keine absolute Realität. Das Ding an sich ist unerkennbar, besitzt aber absolute Realität. Zwischen dem „Ding als Erscheinung“ und dem „Ding an sich“ besteht ein Erkenntnis-Chorismos.

Sartre unterscheidet zwischen dem An-sich-sein, insofern es nicht enthüllt wird, und dem Sein, insofern es vom Menschen enthüllt wird. Das An-sich-sein insgesamt unterliegt dem Prinzip der Identität, das heißt, es ist definiert als das, das ist, was es ist. In diesem Sinne ist das An-sich-sein erkennbar. Es gibt keinen Erkenntnis-Chorismos zwischen den beiden Varianten des Seins. Die Enthüllung des Seins erfolgt mittels der Nichtung des Seins, also durch Negation der Uendlichkeit der

möglichen Aspekte zugunsten eines einzigen Aspektes. Dieser eine Aspekt wird sichtbar, weil alle anderen Aspekte abwesend sind. Enthüllung ist also gleichbedeutend mit Differenzierung des Seienden beziehungsweise durch Abschattung von der Uendlichkeit der möglichen Aspekte. In der Enthüllung behält das Ding mit seinem Aspekt jedoch den *Seins-Charakter*. Es wird also nicht zu einer *bloßen Erscheinung* im Sinne Kants. Gibt es keinen Beobachter, dann stürzt das Ding in seinem An-sich-sein in die Indifferenzidentität der Uendlichkeit seiner Aspekte in sich zusammen. In diesem Fall *gibt* es das Ding nicht - im Sinne seiner Gegebenheit - obwohl es nach wie vor *ist*.

Der Sachverhalt soll nun an einem Beispiel veranschaulicht werden. Die Stadt Bonn kann aus unendlichen vielen verschiedenen Perspektiven beobachtet werden. Wähle ich als Gesichtspunkt den „Heimatblick“, dann enthüllt sich mir die Stadt Bonn mit einem bestimmten Aspekt. Wähle ich den Venusberg als Gesichtspunkt, dann bietet mir die Stadt Bonn einen anderen Aspekt. Im Sinne Sartres wäre es aber unsinnig, diesen jeweiligen Aspekten den Seins-Charakter abzusprechen und zu sagen, das sei die Stadt Bonn wie sie *erscheint*, aber nicht die Stadt Bonn wie sie *ist*. Richtig ist vielmehr, dass die Stadt Bonn *so erscheint wie sie ist*, und zwar wie sie ist nach Maßgabe des gewählten Gesichtspunktes. Es handelt sich - wie man sieht - vor allem auch um ein Sprachproblem, um die Frage, wie man die Begriffe „Sein“ und „Erscheinen“ auffassen will, wie man sie zueinander in Beziehung setzen will. Kant wählt die Relation der *Entgegensetzung*, Sartre wählt die Relation der *Zusammengehörigkeit*.

Wesentlich für die Enthüllung des Dinges ist demnach die Negation im Sinne von Spinozas „*Omnis determinatio est negatio*“. Diese Negationen durchlöchern das An-sich-sein, so wie ein Wurm einen Apfel durchlöchert. Das Sein ist als „enthülltes Sein“ vom Nicht-Sein durchzogen, es ist - wie Sartre sich ausdrückt - ein dekomprimiertes Sein oder auch ein „genichtetes Sein“. Aber es ist nach wie vor „das Sein“, das sich enthüllt, so durchlöchert es auch sein mag. Der Erkenntnisakt nimmt dem Sein also nichts weg und fügt ihm auch nichts hinzu. Er dekomprimiert nur das Sein, um einen Gesichtspunkt gegenüber dem Sein einnehmen zu können, *von dem aus* das Sein enthüllt werden kann.

Ein Mißverständnis könnte es noch geben: Man könnte versucht sein, dem Ding in seinem An-sich-sein die unendlichen vielen Aspekte zuzuschreiben, die ihm potentiell zukommen. So als wären diese Aspekte in ihrer Bestimmtheit und Differenziertheit in diesem Ding - wenn auch in uendlicher Anzahl - unabhängig vom Beobachter vorhanden. Das wäre aber nicht richtig. Man muss ja bedenken, dass das An-sich-sein frei von allen Negationen ist und dadurch aber auch frei von allen Determinationen. Das heißt, es gibt im An-sich-sein keine bestimmten und voneinander unterschiedenen Eigenschaften. Erst durch die Wahl einer Perspektive taucht ein bestimmter Aspekt auf, aber nicht im Sinne der *Erzeugung* dieses Aspektes, sondern im Sinne der *Enthüllung* dieses Aspektes, wobei die ganze Schwierigkeit dieser Interpretation in dem Wort „Enthüllung“ liegt. Dieser Aspekt ist realistisch zu interpretieren, weil er ein Aspekt des *Dinges ist* und nicht etwa eine Konstruktion des subjektiven Beobachters. Er ist idealistisch zu interpretieren, insofern der Beobachter einen Gesichtspunkt wählen muss, damit dieser Aspekt auftauchen kann. Die Wahl eines Gesichtspunktes entspricht aber nach Sartre dem Auftauchen eines Nicht-Seienden und fügt dem Seienden nichts hinzu und nimmt ihm nichts weg. Die Wahrnehmung ist also *seinsenthüllend* und nicht konstruierend. Die Lösung Sartres ist insgesamt jenseits von Realismus und Idealismus.

Ich möchte nun zum Abschluss auf einen weiteren Satz des genannten Textes von Gary Cox eingehen. Er schreibt:

„...and Sartres claim that phenomena arise for consciousness through the negation of undifferentiated being is a thoroughly post-Kantian notion.“

(Seite 117)

Hier sieht es so aus, als wenn Cox die Philosophie Sartres korrekt interpretiert würde. Phänomene entstehen durch die Negation eines undifferenzierten Seienden. Das ist eine sehr gute und knappe Darstellung dessen, was ich oben ausführlicher und vielleicht umständlicher darzustellen versucht habe. Aber anstatt daraus die richtigen Schlüsse zu ziehen und zu der Erkenntnis zu gelangen, dass die Philosophie Sartres nicht mit derjenigen Kants parallelisiert werden kann, versucht er erneut eine Nähe zwischen Sartre und Kant herzustellen, und zwar mit einem Argument, das für mich hart an der Grenze zum Unsinn lokalisiert ist. Er behauptet, der Begriff der Negation sei ein „thoroughly post-Kantian notion“ und er scheint damit suggerieren zu wollen, dass auch deswegen die Abhängigkeit Sartres von Kant zu belegen sei. Ich bin daher gezwungen, auf die philosophiegeschichtliche Entwicklung des Begriffes „Negation“ kurz einzugehen.

Laut Lexikon ist das Wort Negation eine Übersetzung des lateinischen *Negatio* und seit Boethius eine übliche Übersetzung des griechischen *apophasis*. Es bedeutet soviel wie Verneinung, Verwerfung, das Gegenteil der Affirmation. Unter den Vorsokratikern waren es vor allem die Eleaten, welche die Bedeutung der Negation hervorgehoben haben, insbesondere bei Parmenides, der das reine Sein als frei von allen Negation definierte. Es ist genau diese Konzeption des Parmenides, die Sartre für seinen Begriff des An-sich-seins reklamierte. Bei Aristoteles findet man die Unterscheidung zwischen „*apophasis*“ im Sinne vom Absprechen und „*kataphasis*“ im Sinne von Zusprechen. In der Kategorienlehre Kants spielt die Negation eine herausragende Rolle, weil sie allen Kategorientypen zugrundeliegt. Auch Platon geht ausführlich auf das Problem der Negation ein, indem er zum Beispiel im „*Sophistes*“ die Rolle des Nicht-Seienden untersucht und dabei eine Gegenposition zu Parmenides einnimmt. Auch bei Spinoza findet man als zentrale Aussage, dass „*Omnis determinatio est negatio*“ gilt und es war Hegel, der die Wichtigkeit dieses Satzes bei Spinoza betonte und diesen Satz zur Grundlage seiner eigenen Philosophie machte.

(siehe zum Beispiel: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Metzler, 1995, Stichwort Negation, Seite 980)

Auf jeden Fall ist die Behauptung falsch, dass die „Negation des undifferenziert Seienden“ eine „vollständig post-Kantianische Begriffsbildung“ wäre. Erst recht ist die Insinuation abwegig, dass Sartre, weil er den Begriff der Negation benutzt, deswegen in eine Abhängigkeit zu Kant gerät.

Sartre selbst hat auf die Abhängigkeit seines Bewusstseinsbegriffes von der Philosophie Platons hingewiesen und damit indirekt auf seine Abhängigkeit von Parmenides. Er schreibt:

„Es gibt kein Sein für das Bewusstsein außerhalb dieser präzisen Notwendigkeit, enthüllende Intuition von etwas zu sein. Was heißt das, wenn nicht, dass das Bewusstsein das Platonsche *Andere* ist. Man kennt die schönen Beschreibungen, die der Fremde im *Sophistes* von diesem Anderen gibt, das nur „wie in einem Traum“ erfasst werden kann, das kein Sein außer seinem Anderes-sein hat, das heißt, das nur über ein entliehenes Seins verfügt, das, an ihm selbst betrachtet, sich verflüchtigt und nur dann wieder eine marginale Existenz annimmt, wenn man seine Blicke auf das Sein heftet, das sich darin erschöpft, anderes als es selbst und anderes als das Sein zu sein. Platon scheint sogar den dynamischen Charakter gesehen zu haben, den die Alterität des anderen in bezug auf sich selbst

aufweist, weil er in einigen Texten den Ursprung der Bewegung darin sieht. Aber er hätte noch weitergehen können, dann hätte er gesehen, dass das Andere oder relative Nicht-Sein nur als Bewusstsein so etwas wie Existenz haben konnte.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 1056)

8. Zitat, Seite 36

Sartre versucht immer wieder, seine Theorie des Seins und des Bewusstseins durch einen Vergleich mit dem Denken anderer Philosophen zu verdeutlichen. So auch in dem genannten Zitat, wo sowohl Kant als auch Descartes erwähnt werden. Sartre lässt keinen Zweifel daran, dass er weniger mit Kant, sondern eher mit Descartes parallelisiert werden möchte und er nennt auch den Grund dafür: Sartre argumentiert grundsätzlich auf der Ebene des Seins und nicht auf der Ebene der Erkenntnis. Und da seiner Ansicht nach Kant eher auf der Ebene der Erkenntnis arbeitet, Descartes aber die Ebene des Seins sucht, ist ihm Descartes von vorneherein viel näher als Kant.

Bekannterweise versucht Kant, auf der Ebene der Erkenntnis zu agieren und die Ebene des Seins zu vermeiden. Tatsächlich kann Kant aber nicht vollständig auf ontologische Bezugnahmen verzichten. So unterscheidet er zwischen dem Ding als Erscheinung und dem Ding an sich, wobei er dem Ding als Erscheinung „empirische Realität“ und dem Ding an sich „absolute Realität“ zuspricht. Demnach muss man bei Kant zwischen zwei *Realitätsbereichen* differenzieren: der empirischen Realität und der absoluten Realität. Dennoch interessiert sich Kant primär nicht für die entsprechenden *ontologischen* Probleme, so dass der ontologische Status dieser Realitätsbereiche insgesamt unklar bleibt. Stattdessen fokussiert er sein Denken auf die *Möglichkeit von Erkenntnis a priori überhaupt*:

„Man fragt im transzendentalen Philosophieren nach der Möglichkeit von Erkenntnis a priori überhaupt. Man überschreitet die folgenden Gegenstandsgebiete: das Sein, das Seiende, die Erfahrungswelt, die Gültigkeitssphäre des formalen Denkens und die bloße Faktizität der reinen Erkenntnis.“

(Peter Baumanns, Kants Philosophie der Erkenntnis, Königshausen&Neumann, 1997, Seite 92)

Transzendentalphilosophie im Sinne Kants bedeutet demnach, dass die folgenden Bereiche der Philosophie *transzendiert* werden: die Ontologie, die Empirie, die Logik und die Erkenntnistheorie des faktisch Vorhandenen. Stattdessen rückt die Frage nach der „*Möglichkeit von Erkenntnis a priori*“ in den Vordergrund, wenn Kant auch im tatsächlichen Verlauf seines Philosophierens nicht darauf verzichten kann, die zu überschreitenden Gebiete der Philosophie immer wieder in den Blick zu nehmen.

Es ist klar, dass Sartre mit seinem Versuch einer „*phänomenologischen Ontologie*“ vom Ansatz her dem kantischen Versuch einer Transzendentalphilosophie widersprechen muss. Dieser Versuch Kants ist insgesamt so abstrakt, dass die ontologischen Konsequenzen vollkommen unklar bleiben. Er ist demnach für die Belange einer ontologisch begründeten Existenzphilosophie nach Ansicht Sartres unzureichend. Es ist vor allem die *ontologische Unbestimmtheit* der kantischen Philosophie, die Sartre dazu veranlasst, sich von Kant zu distanzieren. Diese Unbestimmtheit drückt sich in erster Linie

in der Möglichkeit einer unerkennbaren Hinterwelt, absolute Realität genannt, aus und in der Rätselhaftigkeit einer „bloßen Erscheinung“, die gleichzeitig empirische und objektive Realität besitzt. Wie die Geschichte der Kantinterpretationen zeigt, gibt es einfach zu viele Möglichkeiten für die Deutung dieser Begriffskonstruktionen, so dass man nicht von *der* Philosophie Kants sprechen kann, sondern viele verschiedene Philosophien darunter subsumieren muss.

Demgegenüber ist die Sachlage bei Descartes einfacher. Wie immer man das Verhältnis von Sein und Erscheinen bei ihm im Detail zu deuten hat, es handelt sich stets um das Sein des Erscheinens und um das Erscheinen des Seins. Bei Descartes gibt es zum Beispiel keine unerkennbare Hinterwelt und

und es ist auch klar, dass die Phänomene *mit der einen wahren Realität* seismäßig und erkenntnistmäßig verbunden sind. Wenn der Mensch nur vorsichtig genug ist und sich hinreichend bemüht, dann garantiert die Existenz und die Güte Gottes die *prinzipielle Wahrheit* des vom Menschen Erkannten. Spezielle Irrtümer sind natürlich immer möglich, aber die prinzipielle Wahrheit ist garantiert.

Die entsprechende Argumentation Descartes zielt auf eine enge Verbindung von Gewißheit und Wahrheit, von klarer und deutlicher Erkenntnis auf der einen Seite und ontologischer Fundierung des Erkannten auf der anderen Seite. „Ich denke, also bin ich“, sagt Descartes, womit er die Verknüpfung von Denken und Sein schon bekannt macht. Dann beweist er über die Unvollkommenheit des Menschen die Existenz eines vollkommenen Wesens, nämlich Gott, dessen Güte wiederum die Wahrheit des vom Menschen mit Gewißheit Erkannten garantiert. Auf diese Weise ist das ontologische Fundament der äußeren Welt auch gesichert. Die ontologische Unbestimmtheit, die wir bei Kant vorfinden, ist demnach bei Descartes nicht festzustellen.

Selbstverständlich bedeutet diese Affinität zwischen Descartes und Sartre nicht, dass sich Sartre der Argumentation Descartes im Detail anschließt. Das ist schon daran zu erkennen, dass Sartre als Atheist nicht der religiös fundierten Strategie Descartes folgen kann. Worauf er aber Wert legt, ist die Unvermeidbarkeit der Ontologie und die Vergeblichkeit des Versuches einer Transzendentalphilosophie im Sinne Kants.

Die Unmöglichkeit, die menschliche Existenz im Sinne einer Transzendentalphilosophie aufzuklären, ergibt sich schon aus der Formulierung, mit der Sartre den Kern dieser menschlichen Existenz beschreibt:

„...das Bewußtsein ist ein Sein, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, insofern dieses Sein ein Anderessein als es selbst impliziert.“

(Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Rowohlt, 2009, Seite 37)

In dieser Definition, die aus einem einzigen Teilsatz besteht, taucht das Wort „Sein“ sechs Mal auf, womit die *überragende Bedeutung der Ontologie* für die Philosophie Sartres wohl hinreichend belegt sein dürfte. Demnach ist der Mensch ein durch und durch ontologisches Wesen, wobei der *Mangel an Sein* und das *Streben nach dem Sein* die entscheidenden Ingredienzen bilden.

Wichtig ist vor allem, dass das menschliche Sein ein „Anderessein“ als es selbst impliziert. Mit anderen Worten: das menschliche Sein ist unauflösbar mit einem „Anderessein“ verbunden und dieses „Anderessein“ ist eben das An-sich-sein. Auf diese Weise drückt Sartre die tiefe Seinssolidarität zwischen dem Für-sich und dem An-sich aus. Es gibt kein Für-sich, das vom An-sich

getrennt wäre, sondern das Für-sich ist ein Etwas, das an einem *Mangel an An-sich* leidet, das von diesem Mangel stets heimgesucht wird und das, solange es existiert, danach streben muss, diesen Mangel zu überwinden. Das ist die „tiefe Seinsolidarität“ zwischen Für-sich und An-sich, welche die Grundlage von Sartres Philosophie bildet. Diese „tiefe Seinsolidarität“ findet ihre Entsprechung viel eher in dem ontologischen Gottesbeweis des Descartes als in der Verknüpfung zwischen dem inneren Sinn und dem äußeren Sinn bei Kant. Denn diese Verknüpfung zwischen dem inneren Sinn und dem äußeren Sinn bei Kant ist hinsichtlich ihrer *ontologischen Bedeutung* zu unklar, als dass der Ontologe Sartre sich darauf beziehen könnte. Demgegenüber ist der ontologische Gottesbeweis des Descartes - wenn auch in religiöser Verkleidung - ein angemessener Bezugspunkt für Sartre.

Alle drei Philosophen, Descartes, Kant und Sartre stimmen darin überein, dass die Immanenz des Bewusstseins auf ein Transzendentes zielt. Für alle drei ist die Subjektivität gleichzeitig die *Offenbarung eines Objektiven*. Aber während bei Kant der ontologische Status des objektiv transzendent Offenbarten, auch äußerer Sinn genannt, unklar bleibt, versichern Descartes und Sartre, jeder auf seine Weise, dass es sich bei dem transzendent Offenbarten um ein *Sein* handelt, und zwar um ein Sein, das ein Anderessein als der Mensch ist. Bei Descartes ist dieses Sein letzten Endes Gott, bei Sartre ist es das „An-sich-sein“.

9.Zitat, Seite 751

Für Sartre sind „Haben, Handeln und Sein“ die Hauptkategorien der menschlichen Realität. Diese Kategorien sind abhängig voneinander und Sartre zu verstehen heißt auch, die Beziehungen dieser drei Kategorien untereinander zu erfassen.

Ein gutes Anwendungsbeispiel dieser Verbindung von „Haben“, „Handeln“ und „Sein“ sind die verschiedenen moralischen Theorien, die man in der Philosophiegeschichte vorfindet. Lange Zeit war nach Sartres Ansicht das *Ziel* der Moral, dem Menschen das Mittel zu liefern, *in bestimmter Weise zu sein*, also eine höhere ontologisch fundierte Form der Existenz zu erreichen. Als Beispiel führt er die stoische Moral und die Ethik Spinozas an. Man könnte auch die Christen nennen, bei denen das Ziel der Moral ist, ein gläubiger Mensch zu *sein*, also in ein bevorzugtes *Seinsverhältnis zu Gott* zu gelangen. Man denke zum Beispiel an den Begriff des „Heiligen“. Der „Heilige“ ist eine Persönlichkeit, die einer Sphäre des Göttlichen zugerechnet wird. Er gelangt in diese Sphäre durch besondere Handlungen, zum Beispiel durch die Vollbringung eines Wunders. Insofern ist der christliche „Heilige“ ein herausragendes Beispiel für einen Menschen, bei dem das eigentliche Ziel der Handlung darin besteht, etwas zu *„sein“*. Sartre schreibt über den Zusammenhang von Handlung, Gott und Sein beim Heiligen folgendes:

„Solange man an Gott glaubt, steht es einem frei, das GUTE zu *tun*, UM moralisch zu sein. Die Sittlichkeit wird zu einem bestimmten ontologischen und sogar metaphysischen Seinsmodus, den wir erreichen müssen. Und da es darum geht, vor den Augen Gottes moralisch zu sein, um ihn zu preisen, um ihm in seiner Schöpfung beizustehen, ist es legitim, das Tun dem Sein unterzuordnen. Wenn wir nämlich die Barmherzigkeit *praktizieren*, dienen wir nur den Menschen, wenn wir aber barmherzig *sind*, dienen wir Gott. Das höhere „Sein“, das wir erreichen, ist immer ein Für-anderswen-sein. Daraus ergibt sich, was ich einen ontologischen Individualismus des Christen nennen möchte. Er bereichert und schmückt sich, er wird zu einem schönen, geräumigen, wohlmöblierten Haus: das Haus Gottes. Es ist legitim, der Schönste, Bestmögliche zu sein. Der Egoismus des Heiligen wird

geheiligt. Doch wenn Gott stirbt, ist der Heilige nur noch ein Egoist: wem außer ihm selbst nützt es, dass er eine schöne Seele hat, dass er schön ist?“

(Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie, Rowohlt, 2005, Seite 27)

Sartre spricht von dem „*ontologischen Individualismus*“ der Christen. Was ist darunter zu verstehen? Das Ziel eines Christen muss sein, in ein höheres ontologisches Verhältnis zu Gottes zu gelangen, um auf diese Weise *als Individuum vor Gott gerechtfertigt zu werden*. Das Handeln der Menschen spielt sich vor den Augen Gottes ab und der Zweck der Handlung ist, in den Augen Gottes *Gnade* zu finden. Die Erteilung der Gnade ist von entscheidender Wichtigkeit, weil infolge der Erbsünde die Existenz des Einzelnen grundsätzlich verdorben ist und der Rechtfertigung bedarf. Die christliche Moral ist also im tiefsten Sinne eine *Ontologie*.

Ähnlich verhält es sich mit der Philosophie Spinozas. Zwar ist der Gott Spinozas keine Person, er erteilt keine Befehle, er spendet keine Gnade und bei ihm ist auch keine Rechtfertigung zu finden. Aber dennoch ist bei Spinoza das *Ziel der Handlung* ein bestimmtes Seinsverhältnis zu Gott. Es geht für Spinoza darum, *rational zu sein*. Spinoza übernimmt von Platon, den Stoikern und Descartes die Unterscheidung zwischen den Leidenschaften der Seele und der Vernunft. Die Leidenschaften der Seele verwirren die Vernunft und diese Verworrenheit kann Unglück und Leid für den Menschen nach sich ziehen. Wenn der Mensch dieses Leid vermeiden will, dann muss er versuchen, *rational zu leben* und der Vernunft gegenüber den Leidenschaften Geltung zu verschaffen. Das Ziel des vernünftigen menschlichen Lebens ist die klare und deutliche Erkenntnis Gottes.

Diese Verähnlichung mit Gott durch die Erkenntnis geschieht vor allem durch die Betonung des ewigen Wesens des menschlichen Geistes und durch die Marginalisierung seiner zeitlichen Aspekte. Spinoza schreibt dazu:

„Der menschliche Geist kann mit dem Körper nicht absolut zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas übrig, was ewig ist.“

(Spinoza, Die Ethik, Reclam, 1977, V, Lehrsatz 23, Seite 665)

Der menschliche Geist betont sein ewiges Wesen Spinoza gemäß, indem er ewige Wesenheiten betrachtet, zum Beispiel die wahren Sätze der Mathematik. Dadurch versichert sich der menschliche Geist der Existenz des Ewigen und betont damit auch die Ewigkeit seiner selbst. Spinoza schreibt:

„Denn die Augen des Geistes, mit denen er die Dinge sieht und beobachtet, sind eben die Beweise. Obgleich wir uns also nicht erinnern, vor dem Körper existiert zu haben, wissen wir doch, dass unser Geist, insofern er das Wesen des Körpers unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit in sich schließt, ewig ist und daß diese seine Existenz nicht durch die Zeit definiert oder durch die Dauer erklärt werden kann.“

(Spinoza, Die Ethik, Reclam, 1977, V, Lehrsatz 23, Anmerkung, Seite 667)

Man muss sich bei der Beurteilung von Spinozas Denken davor hüten, Unterscheidungen aus anderen Philosophien auf ihn zu übertragen. Zum Beispiel differenziert Kant zwischen der Ebene der Erkenntnis und der Ebene des Seins. Für Spinoza ist eine solche Unterscheidung sinnlos, denn für ihn *ist* die Ebene der Erkenntnis die Ebene des Seins. Indem ich eine klare Erkenntnis Gottes erlange, *bin* ich in einem besonderen Seinsverhältnis mit Gott. Mit anderen Worten: bei Spinoza hat die

Erkenntnisebene *Seinsrelevanz*. Aus diesem Grund ist für Spinoza die wissenschaftliche Erkenntnis eine ethischer Wert und die Wissenschaftstheorie ist für ihn ein Teil der Ethik. Sein *Rationalismus ist eine Moral*. Wenn der Mensch tugendhaft sein will, dann muss er danach streben, *seine eigene Natur zu erkennen*, zum Beispiel die ewige Natur seines Geistes, damit er gemäß den Gesetzen dieser ihm eigenen Natur, die ein endlicher Modus der unendlichen Natur Gottes ist, leben kann. Es ist also kein Zufall, dass Spinoza sein Hauptwerk „Die Ethik“ genannt hat, obwohl es sich zum großen Teil um metaphysische Betrachtungen handelt. Denn für Spinoza ist die Ethik so eng mit seiner Metaphysik verbunden, dass diese beiden Disziplinen bei ihm nicht getrennt werden können. Moralische Fragen und metaphysisch-ontologische Fragen sind bei Spinoza demnach nicht separierbar.

Aus demselben Grund sind für Spinoza die Tugendhaftigkeit und das Vermögen eines Menschen dasselbe. Er schreibt:

„Unter *Tugend* und Vermögen verstehe ich ein und dasselbe. D.h. (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) die Tugend, insofern sie auf den Menschen bezogen wird, ist das eigentliche Wesen oder die eigentliche Natur des Menschen, insofern er die Macht hat, etwas zu bewirken, was durch die Gesetze seiner eigenen Natur allein begriffen werden kann.“

(Spinoza, Die Ethik, Reclam, 1977, IV, Seite 445)

Beim tugendhaften Leben kommt es für Spinoza also darauf an, nach seinen *eigenen Gesetzen* zu leben und *nicht nach äußeren Gesetzen*. Oder mit anderen Worten: es kommt darauf an, sich selbst zu finden, sein eigenes Vermögen richtig einzuschätzen, und dem Schicksal, das heißt den äußeren Mächten, zu entgehen. Wenn ein Mensch es dahin gebracht hat, dann führt er auch ein tugendhaftes Leben.

Sich selbst zu erkennen bedeutet für Spinoza am Ende allerdings, Gott zu erkennen. Denn er schreibt:

„Das höchste Gut ist die Erkenntnis Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist, Gott zu erkennen.“

(Spinoza, Die Ethik, Reclam, 1977, IV, Lehrsatz 28, Seite 493)

Diese Erkenntnis Gottes ist - wie bereits mehrfach betont wurde - ein Seinsverhältnis. Es hat unmittelbare moralische Konsequenzen, weil es den Menschen in seinem weiteren Verhalten bestimmen wird:

„Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, strebt, soviel er kann, den Haß, den Zorn, die Verachtung usw. anderer ihm gegenüber durch Liebe oder Edelmütigkeit zu vergelten.“

(Spinoza, Die Ethik, Reclam, 1977, IV, Lehrsatz 46, Seite 539)

Wenn man der Vernunft gemäß lebt, dann wird es nach Spinoza dem Menschen gelingen, die schlechten Affekte zu unterdrücken und den guten Affekten zum Sieg zu verhelfen. Auf diese Weise mündet das moralische Handeln des Menschen in ein Seinsverhältnis zu Gott, das Spinoza „die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott“ (*mentis amor intellectualis erga deum*) nennt. *Sub specie aeternitatis* betrachtet ist diese Liebe des Geistes zu Gott eine Selbstliebe Gottes. Denn Spinoza schreibt:

„Die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist eben die Liebe Gottes, womit Gott sich selbst liebt, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtet, ausgedrückt werden kann. D.h., die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.“

(Spinoza, Die Ethik, Reclam, 1977, V, Lehrsatz 36, Seite 683)

Damit ist der enge Zusammenhang zwischen der Ethik und der Ontologie bei Spinoza auf den Punkt gebracht. Das ethische Verhalten des Menschen *ist* sub specie aeternitatis betrachtet nichts anderes als die Liebe Gottes zu sich selbst, also Ausdruck des Wesens alles Seienden. Der Mensch *soll* Spinoza gemäß das Wesen Gottes - oder auch das Wesen der Natur - ausdrücken, so weit es ihm als einem endlichen Modus der unendlichen Natur Gottes möglich ist. Er lebt dann in größtmöglicher Harmonie mit dem Kosmos und damit auch in größtmöglicher Harmonie mit sich selbst. Sein Zustand ist dann derjenige der *Glückseligkeit*. Man kann demnach auch sagen, das Ziel des moralischen Handelns sei, ein glückseliger Mensch zu *sein*.

Hieraus folgt für Spinoza ein bestimmtes Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit. Er schreibt:

„Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir erfreuen uns ihrer nicht, weil wir die Lüste einschränken, sondern umgekehrt, weil wir uns ihrer erfreuen, können wir die Lüste einschränken.“

(Spinoza, Die Ethik, Reclam, 1977, V, Lehrsatz 42, Seite 699)

Dieser Punkt ist für die Beurteilung der Morallehre Spinozas entscheidend: Für ihn sind Tugend und Glückseligkeit dasselbe. Wenn ein Mensch glückselig ist, dann ist er per definitionem auch tugendhaft und wenn er tugendhaft ist, dann ist er auch glückselig. Die Morallehre Spinozas ist demnach gleichursprünglich eine Lehre der Glückseligkeit.

Dieser Sachverhalt verbindet Spinoza mit den Stoikern. Nach einer Formulierung Kants lehrten die Stoiker: „...sich seiner Tugend bewußt sein, ist Glückseligkeit“. (Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Seite 129). Auch die Epikureer sahen einen engen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit, wie Kant formuliert: „...sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt sein, das ist Tugend.“ (Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Seite 129).

Gleichzeitig trennt dieser Punkt Spinoza von Kant und eventuell auch von den Christen. Denn für Kant ist im Gegensatz zu Spinoza die Tugend weder identisch mit der Glückseligkeit, noch ist die Glückseligkeit eine Folge der Tugend. Der wirkliche Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit ist nach Kant die „Würdigkeit“ des Menschen, glücklich zu sein. Anstelle des einfachen Identitätsverhältnisses zwischen Tugend und Glückseligkeit bei Spinoza tritt bei Kant ein sehr kompliziertes Verhältnis, das er mit der „Würdigkeit, glücklich zu sein“ umschreibt.

Bei den Christen ist die Sachlage unbestimmter, weil es in der christlichen Theologie keine Eindeutigkeit hinsichtlich des Zusammenhanges von Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit gibt. Nach der augustinischen Lehre ist ein Mensch wegen der prinzipiellen Sündhaftigkeit niemals der Glückseligkeit würdig, was gegen Kant spricht. Erst recht ist er nicht deswegen automatisch glücklich, weil er tugendhaft ist, was gegen die Stoiker und gegen Spinoza spricht. Die Rechtfertigung durch Gott ist vielmehr immer ein *Gnadengeschenk* Gottes und kann niemals durch ein tugendhaftes Leben erarbeitet werden.

Ich denke, dass die obigen Überlegungen die Behauptung Sartres, bei Spinozas Ethik gehe es darum, etwas zu *sein*, bestätigen. Die Frage ist nun, ob sich Sartres Erklärung, Kant sei der erste Philosoph gewesen, der ein großes ethisches System geschaffen habe, in dem das *Tun* anstelle des *Seins* im Vordergrund stehe, ebenfalls verifizieren lässt. Dieser Frage möchte ich mich nun zuwenden.

In der Tat bemüht sich Kant darum, den Begriff der Moral genauer zu bestimmen. Er stellt fest, dass nicht das *Ziel* der Handlung die Moralität derselben ausmachen könne, sondern nur der *gute Wille* des Handelnden. Kant trennt also rigoros den guten Willen vom zu erreichenden Ziel. Der gute Wille muss durch sich selbst bestimmt sein und darf nicht von dem äußeren Ziel abhängen. Was aber definiert den Willen als einen „guten Willen“? Der Wille ist dann ein „guter Wille“, wenn er „aus Pflicht“ handelt. Dabei ist wichtig, zwischen einem „pflichtgemäßen Handeln“ und dem „Handeln aus Pflicht“ zu unterscheiden. Wenn zum Beispiel eine Handlung „pflichtgemäß“ ist, aber von der Motivation her betrachtet aus egoistischen Gründen geschieht, weil man dabei seinen eigenen materiellen Vorteil im Auge hat, dann ist nach Kant diese Handlung nicht moralisch zu nennen. Denn sie geschieht zwar „pflichtgemäß“, aber nicht „aus Pflicht“. Die Handlung erfolgt dann „aus Pflicht“, wenn sie aus *Achtung vor dem Sittengesetz* geschieht. Entscheidend ist also die Motivlage des Handelnden. Dabei ist nach Kant vollkommen gleichgültig, welche Folgen diese Handlung hat. Wenn sie *aus Pflicht* erfolgt, dann ist sie moralisch zu nennen.

Man spricht in diesem Zusammenhang auch davon, dass der gute Wille „autonom“ ist. Er gibt sich sein Gesetz selbst vor. Diese Autonomie geschieht allein aus der Machtvollkommenheit der dem Willen eigenen Vernunft. Äußere Motive, das heißt Gründe, die nicht in dieser Vernunft selbst liegen, haben keinen Einfluss auf die Autonomie des Willens. Der gute Wille ist also ein „vernünftiger Wille“. Er unterwirft sich seiner eigenen Vernunft und ist dadurch *moralisch*.

Eine Handlung „aus Pflicht“ ist für Kant also eine Handlung „aus Achtung vor dem Sittengesetz“. Das Sittengesetz nennt er den „Kategorischen Imperativ“ oder auch das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“:

„Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“

(Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Felix Meiner Verlag, 1974, Seite 36)

Es fällt auf, dass Kant in der Formulierung des Kategorischen Imperatives tatsächlich die „Handlung“ in den Vordergrund stellt und nicht das „Sein“ des Menschen. Kant sagt nicht: „Sei moralisch“, sondern „Handle moralisch“. Mit anderen Worten: Kant formuliert seine Morallehre so, dass sich das menschliche *Sein* als eine *Folge von Handlungen* präsentiert, wobei er von jeder *Handlung* verlangt, dass sie moralisch sein *soll*. Er scheint nicht davon auszugehen, dass die moralische Handlung dem Menschen eine höhere ontologische Würde zuteil werden lässt. Denn es geht bei der Moral nach Kant ja nicht um Konsequenzen der Handlung, sondern nur um diese Handlung selbst. Es geht nur um die Frage, ob der Wille ein „guter Wille“ gewesen ist. Es scheint tatsächlich so zu sein, wie Sartre sagt: Bei Kant steht das *Tun* und nicht das *Sein* der Menschen im Zentrum des Interesses. Genauer gesagt: Im Rahmen der Moral ist das Sein des Menschen dasselbe wie die Reihenfolge seiner Handlungen.

Man würde die Ambivalenz von Kants Denken jedoch unterschätzen, wollte man diese Bewertung in ihrer Einseitigkeit überbetonen. Es ist zwar einerseits grundsätzlich richtig, dass Kants Philosophie die

Ontologie depotenziert hat, aber andererseits zeigt sich immer wieder, dass auch Kant der Ontologie nicht wirklich aus dem Wege gehen kann. Zum Beispiel definiert er „Tugend“ als die „Würdigkeit, glücklich zu sein“. Die Frage an Kant lautet nun, ab wann *ist* der Mensch „würdig, glücklich zu sein“? Ist eine einzige moralische Handlung hinreichend? Oder ist erforderlich, dass der Mensch *immer* moralisch handelt? Oder ist ausreichend, wenn er einen bestimmten Prozentsatz seiner Handlungen moralisch gestaltet, sagen wir 60%? Es geht also um den Zusammenhang zwischen der *Reihenfolge der Handlungen* und der versprochenen Auszeichnung, die Kant „Würdigkeit“ nennt. Später wird sich zeigen, dass Kant die „Heiligkeit des Willens“ als Voraussetzung für die Würdigkeit verlangt und er wird aus diesem Zusammenhang die Unsterblichkeit der Seele ableiten.

Kant sieht selbst, dass die Einschließung der Moralität in sich selbst, nicht das letzte Wort sein kann. Denn für ihn gibt es Postulate der reinen praktischen Vernunft, die in seinen Augen Bedingungen der Möglichkeit des Sittengesetzes sind. Diese Postulate lauten: Freiheit, Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes. Es handelt sich bei diesen Postulaten nicht um theoretische Erkenntnisse, sondern um unabdingbare Erfordernisse der praktischen Vernunft, so dass diesen Postulaten nach Kant *objektive Realität* zugestanden werden *muss*.

Die Freiheit ist offensichtlich eine notwendige Voraussetzung des Sittengesetzes. Denn es wäre unsinnig, von einem unfreien Menschen zu verlangen, dass er sich moralisch verhalten *soll*. Genauer lässt sich das Verhältnis von Freiheit und Moralität aus dem folgenden Zitat ersehen:

„Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft *eher* deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht) *anzunehmen*. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht *anzutreffen* sein.“

(Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Meiner, 1974, Seite 4)

Kant spricht auch davon, dass „die Freiheit die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei.“ (Seite 4)

Moralisches Gesetz und Freiheit stehen bei Kant demnach in einer unauflöselichen Verbindung. Weil wir das moralische Gesetz in uns deutlich denken können, sind wir sicher, dass wir freie Wesen sind. Wenn wir keine freie Wesen wären, wäre das moralische Gesetz in uns nicht anzutreffen. Nach Kant eröffnen diese Überlegungen den Zugang zu einer *intelligiblen Welt* einer *reinen praktischen Vernunft*, einer Vernunft also, die frei ist von empirischen Bestimmungen und deren Gegenstände nicht gegeben sind, sondern durch die Vernunft selbst erzeugt werden, wie zum Beispiel die Gegenstände des Guten und des Bösen.

Hier erkennt man übrigens einen großen Unterschied zwischen der Freiheit bei Kant und der Freiheit bei Sartre. Zwar ist für Sartre ebenso wie für Kant die Freiheit die *ratio essendi* der Moralität, denn für beide ist klar, dass nur ein freies Wesen Moralität haben kann. Aber für Sartre ist die Moralität nicht die *ratio cognoscendi* der Freiheit, wie das bei Kant der Fall ist. Freiheit ist für Sartre nichts anderes als die *Zeitlichkeit* des Menschen und die ist selbstverständlich auch ohne Moralität erkennbar. Denn Zeitlichkeit bedeutet Identitätsmangel und Identitätsmangel bedeutet Unbestimmtheit und Unbestimmtheit bedeutet Freiheit. Von Moralität ist hier noch keine Rede.

Schwieriger ist das Verhältnis von Moralität und der Unsterblichkeit der Seele bei Kant. Obwohl Kant die Moralität der Handlung klar von der Glückseligkeit des Menschen trennt, erkennt er doch an,

dass es nicht der Vernunft entsprechen würde, wenn Moralität und Glückseligkeit nicht zusammenstimmten. Denn das „höchste Gut“ ist für Kant gerade die Zusammenstimmung von Moralität und Glückseligkeit. Kant schreibt:

„Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen.“

(Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Meiner, 1974 Seite 128)

In diesem Satz zeigt sich die geradezu unglaubliche Kompliziertheit der kantischen Konstruktionen. Man denke sich einen Menschen, welcher der Glückseligkeit sowohl bedürftig als auch würdig ist. Dann denke man sich das „vollkommene Wollen eines vernünftigen Wesens“, das zugleich allmächtig ist, also einen göttlichen Willen. Dabei sollen wir Kant gemäß diesen göttlichen Willen nur *versuchsweise* denken. *Unter dieser Voraussetzung* ist nicht denkbar, dass dieser Mensch der Glückseligkeit nicht teilhaftig werde.

Voraussetzung für die Glückseligkeit ist - wie bereits gesagt - die Würdigkeit des Menschen. Würdigkeit setzt aber „Heiligkeit des Willens“ voraus und genau diese Heiligkeit ist auf Erden nicht anzutreffen. Kant schreibt dazu:

„Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetz ist *Heiligkeit*, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist.“

(Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Meiner, 1974, Seite 140)

Das höchste Gut, das heißt die Würdigkeit des Menschen und die Zusammenstimmung von Moralität und Glückseligkeit, ist also in der Sinnenwelt nicht erreichbar. Kant folgert:

„Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich;...“

(Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Meiner, 1974, Seite 141)

Deswegen ist die Unsterblichkeit der Seele ein *Postulat* der reinen praktischen Vernunft. Obwohl Kant der Ansicht ist, dass die Unsterblichkeit der Seele sich nicht theoretisch beweisen lässt, hält er sie dennoch für ein notwendiges Erfordernis der praktischen Vernunft. Vom Standpunkt der praktischen Vernunft aus ist die unsterbliche Seele also eine *objektive Realität*.

Der offensichtliche Widerspruch zwischen den Erfordernissen der reinen theoretischen Vernunft, von Kant auch spekulative Vernunft genannt, und denen der reinen praktischen Vernunft bleibt auch Kant nicht verborgen. Da die Vernunft nach Kant sich nicht selbst widersprechen darf, was aber offensichtlich dennoch der Fall ist, postuliert Kant den *Primat der praktischen Vernunft*, das heißt er setzt selbst die Ergebnisse der Kritik der reinen Vernunft außer Kraft, und erklärt die „Erkennbarkeit“ intelligibler Wesenheiten - wie zum Beispiel die Unsterblichkeit der Seele -, wenn diese „Erkennbarkeit“ auch nur eine „Erkennbarkeit“ im Sinne der praktischen Vernunft ist. Kant schreibt dazu:

„In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einer Erkenntnis führt die letztere das Primat, vorausgesetzt nämlich, dass diese Verbindung nicht etwa *zufällig* und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, mithin *notwendig* sei. Denn es würde ohne diese Unterordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen; weil, wenn sie einander bloß beigeordnet (koordiniert) wären, die erstere für sich ihre Grenze enge verschließen und nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, diese aber ihre Grenzen dennoch über alles ausdehnen und, wo es ihr Bedürfnis erheischt, jene innerhalb der ihrigen mitzubefassen suchen würde. Der spekulativen Vernunft aber untergeordnet zu sein und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuten, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.“

(Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Meiner, 1974, Seite 140)

In demselben Sinne wie Kant die Unsterblichkeit der Seele beweist, beweist er auch das Dasein Gottes als ein Postulat der praktischen Vernunft. Mit anderen Worten: In einem praktischen Sinne ist das Dasein Gottes für Kant eine *objektive Realität*.

Es ist klar, dass für Kant das Sittengesetz den Menschen weit über den Bereich des Sinnlichen erhebt. Der Mensch ist offensichtlich Teil einer intelligiblen Welt, von deren Objekte er zwar keine Anschauung haben, die er aber dennoch denken kann. Da die menschliche Seele unsterblich ist und da sie weiterhin geadelt werden kann, indem ihr „Würdigkeit zur Glückseligkeit“ zugesprochen wird, wäre die Behauptung, Kant habe den Schwerpunkt der Moral ganz vom Sein des Menschen auf das Tun des Menschen verlagert, meines Erachtens übertrieben. Es ist zwar richtig, dass Kant in der Analyse der Moralität eine Phase erreicht, in der das Tun im Mittelpunkt steht - in diesem Sinne hat Sartre recht -, es ist aber auch richtig, dass Kant die Notwendigkeit sieht, die menschliche Moralität im Sein des höchsten Gutes, das heißt in der Stimmigkeit von Würdigkeit und Glückseligkeit der unsterblichen Seele, zu verankern.

Auf jeden Fall ist Sartre dahingehend recht zu geben, dass sowohl bei Spinoza als auch bei Kant das *Verhältnis* von Handeln und Sein ein entscheidendes Problem ist. Weiterhin ist Sartre darin zuzustimmen, dass Kant im Gegensatz zu Spinoza dieses Verhältnis deutlich verkompliziert hat, indem er durch eine Vielzahl von Begriffsunterscheidungen - zum Beispiel: reine Vernunft, reine theoretische Vernunft, reine praktische Vernunft, Primat der praktischen Vernunft, guter Wille, heiliger Wille, göttlicher Wille, Moralität, Glückseligkeit, Würdigkeit zur Glückseligkeit und so weiter - die Dominanz des Göttlichen in der Metaphysik, die noch bei Spinoza vorhanden ist, verwässerte, ohne sie ganz zu zerstören. Während bei Spinoza das Band zwischen dem göttlichen Sein und der menschlichen Handlung noch eng geknüpft ist, wird diese Verbindung bei Kant deutlich gelockert, ohne allerdings wirklich zerschnitten zu werden. In diesem Sinne kann man mit Sartre sagen, dass ab Kant die menschlichen Handlungen in den Vordergrund treten, während das göttliche Sein zunehmend im Hintergrund entschwindet. Kant ist also ein erster Schritt auf dem Weg der Säkularisierung der Moral, allerdings ohne dass man sagen könnte, dass Kant diesen Weg besonders weit gegangen wäre.

Sartre hat das Band zwischen dem göttlichen Sein und der menschlichen Realität total zerstört. Im Sinne Sartres wäre es absurd, wie Kant darauf zu setzen, dass die menschliche Seele unsterblich sei und dass in der Unendlichkeit, das heißt jenseits des irdischen Jammertales, das höchste Gut als Stimmigkeit von Sittlichkeit und Glückseligkeit zu erreichen wäre. In diesem Punkt zum Beispiel zeigt

sich der gewaltige Unterschied zwischen dem konsequenten Atheismus Sartres und der „aufgeklärten Religiosität“ Kants.

Im Sinne Sartres ist Kant mit der „Entsubstantialisierung“ der Philosophie nicht weit genug gegangen. Insgesamt muss man sagen, dass der Versuch Kants, Seinsfragen aus dem Wege zu gehen, eher zu einer verschrobenen Ontologie als zu einer ontologiefreien Philosophie geführt hat. Da existieren Wesenheiten wie die „reine Vernunft“, die „reine theoretische Vernunft“, die „reine praktische Vernunft“, „die Vernunft überhaupt“, der „böse Wille“, der „gute Wille“, der „heilige Wille“, der „reine Wille“, das „Bewußtsein überhaupt“, die „transzendente Einheit der Apperzeption“, „die Materie der Sinnlichkeit“, die „Neigung“, das „Sittengesetz“, die „Kategorien“, die „Formen der Anschauung“, die „unsterbliche Seele“, „Gott“, das „Ding als Erscheinung“, das „Ding an sich“, die „empirische Realität“, die „absolute Realität“ und so weiter und so weiter. Dazu muss gesagt werden, dass der ontologische Status aller dieser Begriffe vollkommen unklar ist. Und weiterhin muss festgestellt werden: je mehr Begriffe Kant einführt, desto nebulöser wird der Sinn seiner Philosophie. Während man nach der Lektüre der „Kritik der reinen Vernunft“ noch unter Umständen den Eindruck haben kann, eine halbwegs nachvollziehbare Philosophie studiert zu haben, schwindet dieser Eindruck zunehmend mit dem Studium der „Kritik der praktischen Vernunft“, und der Primat der praktischen Vernunft gegenüber der spekulativen Vernunft führt meines Erachtens zu einer Marginalisierung der theoretischen Vernunft. Am Ende weiß man gar nicht mehr, was man von der Sache halten soll.

Sartre ist zu loben, weil er von Anfang nicht versucht, der Ontologie auszuweichen. Stattdessen kennzeichnet er von vorneherein seine Philosophie als eine *Ontologie*. Dadurch ist Sartre gezwungen, zum ontologischen Status seiner Begriffe Stellung zu beziehen, was ihn wiederum zu einer weitgehend entsubstantialisierten Philosophie führt. Mit anderen Worten: Gerade die Tatsache, dass Sartre konsequent im Sinne der Ontologie philosophiert, führt dazu, dass die alte Substanz-Ontologie verschwindet und nicht - wie bei Kant - als zwar reichlich lädierte, aber doch noch deutlich sichtbare Ruine stehen zu bleiben.

Dies soll am Beispiel des Begriffs „Wille“ erläutert werden. Nach Kant ist der Wille, insofern er durch die praktische Vernunft bestimmt ist, ein *freier Wille*. Das heißt, für Kant ist der Wille eine Art von Objekt, das Eigenschaften hat, zum Beispiel die Eigenschaft, frei zu sein. Kant betrachtet den Willen demnach wie eine Substanz mit einem Attribut: Der vernünftige Wille ist frei. Der Wille ist die Substanz, die Freiheit ist das Attribut dieser Substanz. Kant spricht also, wenn er von Freiheit redet, über *Willensfreiheit*. Er befindet sich damit im Einklang mit der Tradition, insbesondere mit Descartes, der auch Willensfreiheit meint, wenn er von Freiheit spricht.

Der Wille ist für Kant nicht nur in einem negativen Sinne frei - Freiheit *von* der Sinnlichkeit -, sondern er ist auch positiv frei - Freiheit *für* die Achtung vor dem Sittengesetz -. Es sieht also so aus, als ob für Kant der Wille der Agent der moralischen Handlung wäre, als wenn es im Menschen oder in Gott ein Etwas gäbe, Wille genannt, das Handlungen ausführt. Diese Art des substantialisierten Denkens bei Kant wird zum Beispiel an Hand des folgenden Textes deutlich:

„Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der *Heiligkeit*, für den Willen jedes endlichen Wesens aber ein Gesetz der *Pflicht*, der moralischen Nötigung und der Bestimmung der Handlungen desselben durch *Achtung* für das Gesetz und aus Ehrfucht für seine Pflicht.“

(Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Meiner, 1974, Seite 96)

Der Wille ist bei Kant demnach eine Entität, die *Gesetze befolgen* kann, im Falle Gottes ein Gesetz der Heiligkeit, im Fall der Menschen ein Gesetz der Pflicht. Der Wille unterliegt der *moralischen Nötigung* und er empfindet *Achtung für das Gesetz* und *Ehrfurcht vor der Pflicht*. Kurz: Der Wille agiert wie ein Mensch oder empfindet wie das Bewusstsein eines Menschen. Dabei ist er aber doch etwas anderes als ein Mensch und etwas anderes als das Bewusstsein eines Menschen. Es sieht also so aus, als ob der Wille eine selbständige Wesenheit im *Innern* des Menschen wäre, die dort wohnt und dort „Ehrfurcht vor der Pflicht“ empfindet. Oder anders formuliert: Für Kant ist der Wille eine besondere Region *im* Menschen, ein Gebiet, in dem das Gesetz der Freiheit herrscht, während in anderen Bereichen des Menschen der Naturdeterminismus dominiert.

Kant befindet sich mit diesem Freiheitsbegriff als *Willensfreiheit* im Gegensatz zu den Existenzphilosophen Kierkegaard und Sartre. Denn für diese bedeutet Freiheit gerade nicht Willensfreiheit, wie zum Beispiel an Hand des folgenden Zitates zu sehen ist:

„Die Freiheit anheben lassen als freien Willensschluss, als ein liberum arbitrium (das nirgends zu Hause ist, vgl. Leibnitz), das ebenso gut das Gute wählen kann wie das Böse, heißt von Grund auf jede Erklärung unmöglich machen.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB,1991, Seite 115)

Dieses Zitat dokumentiert mit einem Schlag den großen Unterschied zwischen Kant und den Existenzphilosophen. Für Kant bedeutet Freiheit, zwischen Gut und Böse wählen zu können. Für Kierkegaard ist dieser Freiheitsbegriff abwegig, weil er jedes Verstehen der menschlichen Realität unmöglich macht. Denn für Kierkegaard betrifft die Freiheit nicht *eine besondere Region im Menschen* - bei Kant guter Wille oder praktische Vernunft genannt - , sondern die sie bezieht sich auf den *ganzen Menschen*, die Freiheit ist der wesentliche Aspekt des gesamten „In-der-Welt-seins“ des Menschen, um eine Begriffsbildung Heideggers zu benutzen.

Der diesbezügliche Unterschied zwischen Kant und Sartre kann an Hand der Erläuterung des Begriffs des Willens bei Sartre verdeutlicht werden. Sartre schreibt zum Beispiel zu der Auffassung, Moralität bestehe aus einem Kampf zwischen dem guten Willen und den Leidenschaften folgendes:

„ ...indessen ist gewiß, daß die allgemeine Meinung das moralische Leben als einen Kampf zwischen einem Willen-als-Ding und Leidenschaften-als-Substanzen versteht. Das ist eine Art absolut unhaltbarer psychologischer Manichäismus. In Wirklichkeit genügt es nicht zu wollen. Man muss wollen wollen.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 772)

Das ist eine offensichtliche Kritik an der üblichen substantialisierten Denkweise, der auch Kant noch verfallen ist. Da gibt es relativ selbständige Wesenheiten *im* Menschen namens „Wille“ und „Leidenschaften“. Diese Wesenheiten werden wie Dinge aufgefaßt, die Eigenschaften haben und über Fähigkeiten verfügen, zum Beispiel über die Fähigkeit, dem Sittengesetz Achtung zu zollen. Kurz gesagt: Das Innere des Menschen wird wie eine Arena aufgefaßt, in der sich dinghafte Wesenheiten tummeln, die miteinander kämpfen.

Die Frage ist nun, was Sartre mit der Aussage „Man muss wollen wollen“ genauer meint. Er spielt mit dieser Aussage darauf an, dass für ihn der Wille eben *keine* selbständige, autonome Wesenheit im Menschen ist, sondern ein integraler Bestandteil des „In-der-Welt-seins“ dieses Menschen, wobei

dieses „In-der-Welt-sein“ wiederum im Sinne Sartres Ausdruck eines Entwurfes ist, der die Zwecke setzt und den Sinn des Gegebenen bestimmt. Dieser Entwurf ist primär *unwillentlich* und nur sekundär mit dem Willen verbunden. Der Wille ist für Sartre also abhängig von einer tiefer liegenden Handlung, die Sartre Entwurf nennt. Und es ist dieser Entwurf, der in einem eigentlichen Sinne frei genannt werden kann. Genauer gesagt: Der Initialentwurf des Menschen *ist* Freiheit. Erst im Rahmen dieses freien Initialentwurfes kann sich so etwas wie ein Wille, eine willentliche Entscheidung bilden.

Man kann sich die Sache auch so klar machen: In einer vollkommen sinnlosen Welt könnte es keine willentliche Entscheidung geben. Denn in einer solchen Welt gäbe es nichts, worauf sich der Wille richten könnte. Der Wille benötigt demnach Sinnhaftigkeit der Welt und Zweckhaftigkeit der Handlung, damit er in Aktion treten kann. Der Wille schafft also nicht selbst den Sinn und die Zwecke, sondern er handelt im Rahmen dieser Sinn- und Zweckgebung. Sinn und Zweck aber kommen durch den Initialentwurf des Menschen zur Welt. Also ist der Wille auf den Entwurf bezogen; er ist ein unselbständiger integraler Bestandteil einer Ganzheit, die nach Heidegger „In-der-Welt-sein“ genannt wird.

Dabei ist zu beachten, dass das Vermögen der rationalen willentlichen Entscheidung selbst von diesem Initialentwurf abhängt. Denn auch Sinn und Wert der rationalen Handlung sind nicht vorgegeben, sondern bedürfen eines Entwurfes dahingehend, dass die rationale Handlung sinnvoll und wertvoll ist. Es ist durchaus auch möglich, sich selbst so zu entwerfen, dass die emotionale Handlung werthaft in den Vordergrund rückt. Sartre schreibt dazu:

„So ist die Freiheit, da sie mit meiner Existenz gleichzusetzen ist, Grundlage der Zwecke, die ich, sei es durch den Willen, sei es durch Leidenschaften, zu erreichen suche. Sie kann also nicht auf die Willensakte beschränkt werden. Sondern die Wollungen sind vielmehr wie die Leidenschaften gewisse subjektive Haltungen, durch die wir die von der ursprünglichen Freiheit gesetzten Zwecke zu erreichen suchen.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 770 und 771)

Die Freiheit bezieht sich bei Sartre also nicht nur auf die Akte des Willens - wie bei Kant -, sondern ebenso auf den Willen wie auf die Leidenschaften. Rationaler Wille und Leidenschaften sind nur die Mittel, mit denen ich versuchen kann, die von der Freiheit gesetzten Zwecke zu erreichen. Hier ist zur Veranschaulichung ein Beispiel:

„Ich kann zum Beispiel aus Todesangst bei einer Gefahr Hals über Kopf fliehen. Dieses Leidenschaftsfaktum setzt nichtsdestoweniger implizit den Wert des Lebens als obersten Zweck. Ein anderer wird dagegen der Meinung sein, daß man am Ort bleiben muss, auch wenn Widerstand zunächst gefährlicher scheint als Flucht; er „wird standhalten“. Aber sein Ziel bleibt, wenn auch besser begriffen und explizit gesetzt, das gleiche wie im Fall der emotionalen Reaktion.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 770)

Man kann nun fragen, wie zu erklären ist, dass der eine flieht und der andere standhält. Nach Sartre liegt die Erklärung dafür wiederum im Initialentwurf, denn dort wird über den Wert der rationalen Haltung entschieden, allerdings eher präreflexiv als reflexiv. Der rationale Wille ist also nicht einfach vorhanden, um dann mit den ebenfalls vorhandenen Leidenschaften zu kämpfen, sondern über Existenz, Sinn und Wert von Rationalität und Emotionalität in meinem individuellen Dasein entscheide ich selbst präreflexiv mittels meines Initialentwurfes.

Es kommt also darauf an zu verstehen, dass Wille und Leidenschaften nicht an sich seiende Wesenheiten im Menschen sind, sondern dass sie Aspekte einer ganzheitlichen Gestalt sind, die man im Anschluss an Heidegger das „In-der-Welt-sein“ nennen könnte. Demnach besitzt der Wille keine Selbständigkeit. Er ist nicht „autonom“ wie Kant behauptet. Er ist vielmehr ein integraler Bestandteil des ganzen Menschen. In diesem Sinne kann man sagen, dass mit Kant zwar die Entsubstantialisierung der Moral begonnen hat, dass er aber dennoch auf halbem Wege stehengeblieben ist.

10. Zitat, Seite 830

Eine gute Möglichkeit, sich den großen Unterschied zwischen Kant und Sartre zu vergegenwärtigen, ist die Analyse des Begriffes des „intelligiblen Charakters“ bei Kant. Wie das Zitat beweist, lehnt Sartre diesen Begriff entschieden ab. Diese eindeutig ablehnende Haltung Sartres gegenüber einem zentralen Begriff der Philosophie Kants, liefert für den Interpreten die Möglichkeit, den Sinn der Philosophie Sartres genauer zu erfassen.

Was versteht Kant unter einem „intelligiblen Charakter“? Kant definiert einen „Charakter“ folgendermaßen:

„Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen *Charakter* haben, d.i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 1787, de Gruyter, Berlin 1968, Seite 366)

Ein „Charakter“ ist für Kant also ein „Gesetz der Kausalität“. Nun unterscheidet Kant in seiner Kausalitätslehre zwischen Ursachen, die im Bereich der Sinnenwelt ihren Ursprung haben und dort auch wirken und Ursachen, die der nicht-sinnlichen, intelligiblen Welt entstammen, aber dennoch Effekte in der Sinnenwelt hervorbringen. Der erste Typ entspricht dem Naturdeterminismus, der zweite Typ den moralischen Handlungen. Im Bereich der sinnlichen Erscheinungen, der räumlich, zeitlich und kategorial strukturiert ist, spricht Kant von einem „empirischen Charakter“, im Bereich der Moralität, der nicht räumlich, nicht zeitlich und nicht kategorial geprägt ist, von einem „intelligiblen Charakter“. Von einem „intelligiblen Charakter“ ist also dann auszugehen, wenn eine Kausalität nach dem Sittengesetz vorliegt. Kant schreibt zu diesem Thema folgendes:

„Ich nenne dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muss, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann: so kann man die *Causalität* dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als *intelligibel* nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als *sensibel* nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjekts einen empirischen, imgleichen auch einen intellektuellen Begriff seiner Causalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden...Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen *Charakter* haben, d.i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen *empirischen* Charakter haben, wodurch seine Handlungen als

Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen *intelligiblen Charakter* einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinungen ist.“

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 1787, de Gruyter, Berlin 1968, Seite 366)

Wenn man einmal von der verschrobene Sprache absieht, dann sind diese Ausführungen Kants ziemlich klar. Man kann den Menschen unter zwei Aspekten betrachten: als Ding als Erscheinung und als Ding an sich. Beide Aspekte implizieren eine eigene Art von Kausalität: erstens die Kausalität des Naturdeterminismus, zweitens die Kausalität aus Achtung vor dem Sittengesetz. *Beide* Arten von Kausalität bringen Effekte in der Sinnenwelt hervor, aber während die Kausalität des Naturdeterminismus vollkommen *innerhalb* der Sinnenwelt anzusiedeln ist, ist die Kausalität aus Achtung vor dem Sittengesetz vom Ursprung her *nicht* in der Sinnenwelt zu verorten, sondern in einem eigenen Bereich des Seins, dem Reich des Ding an sich. Dennoch liegen die Wirkungen dieser bloß intelligiblen Kausalität in der Sinnenwelt. Entsprechend unterscheidet Kant zwischen dem „empirischen Charakter“ und dem „intelligiblen Charakter“. Es ist diese Differenzierung, die auf die vehemente Opposition Sartres stößt. Er schreibt zu diesem Problem folgendes:

„Dieser Entwurf ist keineswegs instantan, da er nicht „in“ der Zeit sein kann. Er ist auch nicht zeitlos, um sich hinterher „Zeit zu nehmen“. Deshalb weisen wir Kants „Wahl des intelligiblen Charakters“ zurück. Die Struktur der Wahl impliziert notwendig, daß sie Wahl in der Welt ist. Eine Wahl, die von *nichts* ausginge, Wahl *gegen nichts*, wäre Wahl von nichts und würde sich als Wahl vernichten. Es gibt nur phänomenale Wahl, wobei allerdings klar sein muß, daß das Phänomen hier das Absolute ist.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt 2009, Seite 830)

In diesem Zitat versucht Sartre seinen Begriff des „Entwurfes“ zu erläutern. Klar ist, dass die Struktur des Entwurfes und die Struktur der Zeitlichkeit für Sartre eng zusammenhängen. Descartes und Kant verfehlen gleichermaßen diese Struktur, weil sie von einem jeweils falschen Begriff der Zeitlichkeit ausgehen. Für Descartes hängt die Willensentscheidung mit der Struktur des Cogito zusammen und dieses ist für ihn „instantan“, das heißt, das Cogito umfasst nur einen bestimmten *Zeitmoment*. Die Zeitlichkeit, also die Struktur Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft, entsteht durch Verknüpfung dieser Zeitmomente, wobei diese Verknüpfung durch die „*creatio continua*“ Gottes gewährleistet wird. Deswegen ist für Descartes das Cogito, in diesem Fall der Entwurf, als Zeitmoment „in“ der Zeit. Er ist ein Teil der Gesamtstruktur „Zeitlichkeit“. Diese Vorstellung von einem Entwurf lehnt Sartre ab. Diese Ablehnung ist gegen Descartes gerichtet.

Bei Kant ist das Verhältnis von Entwurf und Zeitlichkeit anders geartet. Für ihn ist die moralische Willensentscheidung vollkommen *außerhalb* der Zeit. Denn die Zeit ist in der Philosophie Kants eine Form der Anschauung, und als solche gilt sie nur für die Welt der Erscheinungen, nicht aber für den Bereich des Sittengesetzes. Sobald also bei Kant von Zeitlichkeit die Rede ist, bezieht er sich auf die Sinnenwelt und nicht auf die Welt der Moralität. Die Moral, das Sittengesetz, der gute Wille, der intelligible Charakter und so weiter, alle diese Dinge fallen nicht unter die Zeitlichkeit; es handelt sich um *außerzeitliche Wesenheiten*. Aber genau diese außerzeitlichen Wesenheiten haben nach Kant die

Fähigkeit, Effekte in der zeitlichen Sinnenwelt hervorzubringen. Deswegen spricht Sartre davon, dass der Entwurf bei Kant „zeitlos“ sei, um sich hinterher „Zeit zu nehmen“. Auch diese Theorie des Entwurfes findet Sartres Ablehnung.

Sartre Theorie des Entwurfes ist dagegen folgendermaßen zu verstehen: Er geht von dem An-sich-sein aus. Dieses An-sich-sein ist unabhängig vom Menschen. Sein Prinzip ist die Identität. Es ist also möglich, Aussagen über dieses An-sich-sein zu machen. Zum Beispiel. Das An-sich-sein ist mit sich selbst identisch. Das An-sich-sein ist, was es ist. Das An-sich-sein ist. Das Auftauchen der menschlichen Realität auf der Grundlage dieses An-sich-seins bedeutet einen ontologischen Akt, der für Sartre eine interne Negation des An-sich-seins beinhaltet. Menschliches Bewusstsein ist demnach Auftauchen des Nicht-Seins auf der Grundlage des An-sich-seins. Die Form dieser internen Negation ist die Zeitlichkeit, das heißt, das Auftauchen der strukturierten Gesamtheit Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft. Im Rahmen dieser strukturierten Gesamtheit namens „Zeitlichkeit“ enthüllt der Mensch das bezeugte An-sich-sein mittels der präreflexiven Setzung von Zwecken durch Zukunftswürfe, von denen aus sich die Widerstandskoeffizienten der Dinge offenbaren. Kurz gesagt: Für Sartre sind freier Entwurf und Zeitlichkeit so aufeinander bezogen, dass man sie als unterschiedliche Aspekte derselben Ganzheit bezeichnen kann. Es sind Aspekte des „In-der-Welt-seins“ des Menschen. Nur mittels der Zukunftsentwürfe, nur dadurch, dass der Mensch eine Welt entwirft, wie sie *in Zukunft* sein soll, offenbaren sich die Widerständigkeit der Dinge sowie die eigenen Antriebe und Motive.

Man kann also im Sinne Sartres sagen, dass Kant mit seiner Theorie des intelligiblen Charakters die menschliche Realität vollkommen verfehlt hat. Der Mensch lässt sich *nur* auf der Grundlage der *Zeitlichkeit* verstehen und es ist ganz falsch, einen zeitlosen Charakter anzunehmen, der sich hinterher Zeit nimmt.

