

Konversion

von Alfred Dandyk

Diese Arbeit bezieht sich auf das folgende Werk:

Sartre, Das Sein und das Nichts, rororo, 2009

Statistik:

5 Treffer

Seite 446, 497, 719, 804, 823, 860

Zitate:

1.

Seite 446:

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

2.

Seite 496/497:

Wenn also das in seiner ganzen Reinheit ausgemachte *Erblicktwerden* nicht stärker an den *Körper des Anderen* gebunden ist, als mein Bewußtsein, Bewußtsein zu sein, in der reinen Realisation des Cogito an *meinen eigenen Körper* gebunden ist, muß man das Erscheinen gewisser Objekte im Feld meiner Erfahrung, insbesondere die Konvergenz der Augen des Andern in meine Richtung, als eine bloße *Mahnung*, als den bloßen Anlaß, mein *Erblicktwerden* zu realisieren, so wie für einen Platon die Widersprüche der sinnlichen Welt Anlaß zu einer philosophischen Konversion sind.

3.

Seite 719:

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

4.

Seite 804:

Das impliziert nicht, daß ich *notwendig stehenbleiben muß*, sondern nur, daß ich mich nicht weigern kann, stehenzubleiben, außer durch eine radikale Konversion meines In-der-Weltseins, das heißt durch eine jähe Metamorphose meines Initialentwurfes, das heißt durch eine anderen Wahl meiner selbst und meiner Zwecke.

5.

Seite 860:

Wer entscheidet, ob die mystische Krise in meinem fünfzehnten Lebensjahr bloßes Pubertätsereignis „gewesen ist“ oder im Gegenteil erstes Anzeichen einer künftigen Konversion?

6.

Seite 823

Daher meine Angst, meine Furcht, plötzlich exorziert zu werden, das heißt, radikal anders zu werden; daher aber auch das häufige Auftreten von „Konversionen“, die mich meinen ursprünglichen Entwurf total verändern lassen.

7.

Seite 823

Diese Konversionen, die von den Philosophen nicht untersucht wurden, haben dagegen oft die Schriftsteller inspiriert. Man denke an den *Augenblick*, in dem Gides Philoktet sogar seinen Haß, seinen grundlegenden Entwurf, seinen Seinsgrund und sein Sein aufgibt; man denke an den *Augenblick*, wo Raskolnikow beschließt, sich anzuzeigen.

Kommentar:

Zitat 1., Seite 446:

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

Im 1. Zitat geht es um den deutschen Philosophen Heidegger, der zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Zuständen des menschlichen Daseins unterscheidet, der Uneigentlichkeit und der Eigentlichkeit. Den Übergang von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit nennt Sartre in dem Zitat eine „Konversion“. Man kann also versuchen, sich dem Begriff der Konversion zu nähern, indem man dessen Bedeutung bei Heidegger genauer betrachtet und dabei die Affinitäten und Differenzen zwischen Heidegger und Sartre beleuchtet.

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

Um diese Art der Konversion im Rahmen der Philosophie Heideggers besser verstehen zu können, sollen hier diese beiden Existenzweisen, die Uneigentlichkeit und die Eigentlichkeit, etwas genauer betrachtet werden. Später werden diese Begriffe mit denen der Unaufrichtigkeit und der Authentizität verglichen, die den Begriff der Konversion bei Sartre kennzeichnen.

Nach Heidegger existiert der Mensch zunächst und zumeist im Zustand der Uneigentlichkeit, den er unter anderem folgendermaßen beschreibt:

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

(Heidegger, Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen, 1986, Seite 127)

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

aber auch Ressentiment und Triumph sind wesentliche Befindlichkeiten dieses Zustandes der menschlichen Existenz.

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

Der Zustand der Uneigentlichkeit ist für Heidegger einerseits unmittelbar und andererseits defizitär. Er ist unmittelbar, weil man in ihn hineingerät, ohne ihn gewählt zu haben. Er ist defizitär, denn ihm fehlt die Individualität. Diese ist nach Heidegger nur zu erreichen, indem man sich aus dem Man herausarbeitet. Individualität ist dem Menschen nicht von vornherein gegeben, sondern sie ist ihm *aufgegeben*. Dabei darf Individualität nicht als „Isoliertsein“ mißverstanden werden. Denn während im Zustand der Uneigentlichkeit austauschbare Wesen Beziehungen zu anderen austauschbaren Wesen haben, weil im Grunde genommen immer nur das allgemeine Gerede repetiert wird, verkehren im Zustand der Eigentlichkeit unaustauschbare Menschen miteinander. Es ist also nicht nur der Einzelne, der sich in der Konversion verändert, sondern auch das Mitsein erhält eine ganz neue Qualität.

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

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

Der Tod ist eine gute Möglichkeit, Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit zu unterscheiden. Im Zustand der Uneigentlichkeit wird der Tod im Medium der Öffentlichkeit verhandelt. Das Mittel dazu ist das öffentliche Gerede über den Tod. „Alle Menschen sind sterblich“. „Jeder muss irgendwann sterben, auch ich, aber eben nicht jetzt.“ Der eigene Tod erscheint in diesem Gerede wie der Tod eines jeden anderen Menschen. Hierbei wird übersehen, dass

der eigene Tod unaustauschbar ist; er ist ein absolutes, unbezügliches und unvertretbares Ereignis. Er bedeutet mein eigenes „Nicht-mehr-sein-können“, meine Endlichkeit, meine Abgeschlossenheit und Ganzheit. Mit anderen Worten: Nur durch die Realisierung meines eigenen Todes kann ich mir meine Existenz als *Ganzheit* vergegenwärtigen. Ich realisiere meine eigene Existenz als ein Ausgestrecktsein zwischen Geburt und Tod und ich realisiere, dass *meine Zeit* endlich ist, im Gegensatz zur unendlichen Weltzeit, die für den Zustand der Uneigentlichkeit maßgebend ist. Diese Realisierung meines eigenen Todes, meiner Endlichkeit und Ganzheit, meiner Unaustauschbarkeit und Unvertretbarkeit erschließt sich mir nicht im öffentlichen Gerede, sondern nur im verinnerlichten Schweigen.

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

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

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

„Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, dass das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, dass auf dem Grunde dieser *Unbedeutsamkeit* des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt.“

(Heidegger, Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen, 1986, Seite 187)

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

Mit der eigenen Wahlfreiheit offenbart sich dem Menschen aber noch etwas anderes. Denn durch die Konstatierung der eigenen Nichtigkeit, der eigenen Unbedeutsamkeit und Unbestimmtheit stellt sich die Frage nach der Identität des Selbst. Wer bin ich eigentlich? Wer oder was ist dieses „Ich“? Heidegger lehnt alle Theorien, die aus dem Ich eine Substanz machen wollen, ab. Umso dringlicher wird daher die Frage nach diesem „Ich“? Was ist das, das „Ich“? Heideggers Analysen führen zu einer überraschenden Antwort. Das „Ich“ ist die Zeitlichkeit des Menschen, oder genauer gesagt, seine individuelle Geschichtlichkeit. Das „Ich“ ist keine Substanz, die in der Zeit existiert, sozusagen das Beharrende im Fluss der Zeit, sondern die Identität des Menschen *ist* seine Zeitlichkeit, seine Geschichtlichkeit. Heidegger benutzt auch das Wort „Sorge“ um diesen Sachverhalt zu bezeichnen.

Wenn ich verstehen will, wer „Ich“ bin, dann muss ich meine eigene Geschichte betrachten, mein Ausgestrecktsein zwischen Geburt und Tod. *Es ist die individuelle ekstatische Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die mein Selbst konstituiert.* „Ich“ ist Zeitlichkeit und sonst nichts. Der Fehler vieler der bisherigen Philosophen war, das „Ich“ im Sinne einer beharrenden Substanz verstehen zu wollen, die von Jetzt-Punkt zu Jetzt-Punkt schreitend im Fluss der Zeit auf eine geheimnisvolle Weise ihre Identität bewahrt. Stattdessen kommt es darauf an, das Selbst als eine „ekstatische Einheit der drei Zeitdimensionen“ zu verstehen. Demnach gibt es keine Substanz, die von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft wandert, sondern der Mensch *ist* diese ekstatische Beziehung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In dieser Formulierung vermutet Heidegger eine tiefgehende Entdeckung, die darauf zielt, das Sein im Horizont der Zeitlichkeit zu erhellen.

Damit sind wir in den Kern von Heideggers Philosophie eingedrungen. Das menschliche Dasein ist Zeitlichkeit und dieser Sachverhalt offenbart sich dem Menschen nur im Zustand der Eigentlichkeit. Der Mensch ist von seiner ursprünglichen Bestimmung her ein Zeuge des Seins und er versäumt diese Seinsbezeugung, wenn er im Zustand der Uneigentlichkeit verharret. Denn die Uneigentlichkeit spiegelt nur die vulgäre Zeit wider, die sich als unendliche Abfolge von Jetzt-Punkten präsentiert. Einem solchen Zeitbegriff ist die traditionelle Philosophie verhaftet, insbesondere Aristoteles. Die spätere Philosophie von Kant bis Hegel ist auf dem richtigen Weg, wenn sie die Zeit entweder subjektiviert, wie bei

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

Philosophie ist für Heidegger „Phänomenologische Ontologie“. Die Aufklärung des ontologischen Wesens des Menschen ist für ihn fundamental, weshalb er diesen Teil seiner ontologischen Arbeit auch „Fundamentalontologie“ nennt. Ohne Klärung der Fundamentalontologie ist eine weiterreichende Erhellung der Frage nach dem „Sinn von Sein“ nicht möglich. Insofern ist die Eigentlichkeit des Menschen eine notwendige Voraussetzung dafür, seiner eigentlichen Aufgabe, das Sein zu bezeugen, nachzukommen. Der erste Schritt ist die Aufdeckung der Tatsache, dass der Mensch „Zeitlichkeit“ *ist*, das heißt die ekstatische Einheit der drei Zeitdimensionen, und dass die unendliche Weltzeit, die Abfolge von Jetzt-Punkten, ein Derivat dieser ursprünglichen Zeitlichkeit sein muss. Die Zeitlichkeit ist so ursprünglich, dass sie sich nicht aus der Weltzeit herleiten lässt. Umgekehrt besteht die Aufgabe darin, aus der ursprünglichen Zeitlichkeit heraus verstehbar zu machen, wie die unendliche Weltzeit zum Vorschein kommen kann.

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

„Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens aller philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.“

(Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1986, Seite 436)

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

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

„Sicher ist es verlockend, mich als einen zu verstehen, der sich durch den Elan seiner Freiheit, durch die Wahl seiner einmaligen Möglichkeiten von dem undifferenzierten Hintergrund des Menschlichen abhebt - und vielleicht enthält diese Konzeption einen wichtigen Teil an Wahrheit. Aber sie ruft, wenigstens in dieser Form, beträchtliche Einwände hervor.“ (Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Rowohlt, 2009, Seite 448,304-305)

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

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

Heidegger und Sartre stimmen darin überein, dass der Ansatz Hegels richtig und die Theorie Husserls diesbezüglich fehlgeleitet ist. Der Fehler Hegels liegt wiederum darin, dass er dem menschlichen Miteinander gegenüber einen totalitären Standpunkt einnimmt, so dass er wie ein Gott das menschliche Treiben betrachtet. Demgegenüber betont Heidegger - im Sinne Sartres durchaus zurecht - die „Jemeinigkeit“ der menschlichen Situation. Der Begriff des „In-der-Welt-seins“ Heideggers schließt demnach den Hegelschen Standpunkt des Weltgeistes aus. Dies hat zum Beispiel die Konsequenz, ähnlich wie bei Kierkegaard, dass geschichtsphilosophische Betrachtungen im Stile Hegels für ihn ausgeschlossen sind. Die Grundlage der Geschichtlichkeit ist die individuelle Zeitlichkeit und nicht die weltumspannende Zeitlichkeit eines Gottes.

Diese Konzeption Heideggers ist für Sartre im Prinzip überzeugend. Er schreibt dazu: „Diesmal hat man uns gegeben, was wir wollten: ein Sein, das das Sein des Anderen in seinem Sein impliziert. (Sartre, Seite 447) Heidegger hat richtigerweise im Sinne Hegels und gegen Husserl die menschlichen Relationen als Seinsbeziehung identifiziert. Dabei vermeidet Heidegger allerdings - wiederum richtigerweise - die idealistische Überhöhung der Problematik, indem er mit seinen Begriffen „In-der-Welt-sein“ und „Jemeinigkeit“ einen quasi-göttlichen Standpunkt vermeidet.

Dennoch ist Heideggers Theorie des Mitseins problematisch. Für Heidegger handelt es sich - in der Deutung Sartres - um ein ursprünglich unterhinterfragtes und weiterhin schwer hinterfragbares solidarisches Miteinander der Menschen. Der Mensch ist für Heidegger im Zustand der Uneigentlichkeit auf den Anderen bezogen wie der Fisch auf das Wasser. Es handelt sich dabei um eine Art des sozialen Apriori. Dieses Mitsein ist somit wie ein allgemeines Wesen des Menschen, aus dem dieser sich nur allmählich herausarbeiten kann. Das Mitsein ist für ihn wie eine *ontologisch vorgegebene Struktur des menschlichen Daseins* und als solche ähnelt sie nach Sartre allzu sehr einer menschlichen Natur.

Die Frage lautet für Sartre, ob diese Beschreibung der ursprünglichen Situation des Menschen phänomenologisch korrekt ist. Denn für ihn stellt sich das Mitsein keineswegs grundsätzlich als ein *allgemeines solidarisches Miteinander* dar, sondern eher als eine

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

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

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

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

Sartres Deutung ist demnach durchaus zu rechtfertigen. Noch schärfer formuliert: man muss bei Heidegger von der *Identität der Bewusstseine* ausgehen. Das dürfte auch ein Grund dafür sein, dass Heidegger von vornherein darauf verzichtet, den Begriff des Bewusstseins anzuwenden. Genau hier liegt für Sartre das Problem. Man kann seiner Ansicht nach *nicht* auf den Begriff des Bewusstseins verzichten und dieses ist jederzeit konkret und individuell. Kurz gesagt: Sartres gesamte Bewusstseinstheorie steht diesbezüglich in einem Gegensatz zu Heideggers Konzept des Man-Selbst.

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

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

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

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

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

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

Bei Heidegger ist die Situation tatsächlich besser als bei Kant, weil Heidegger zumindest den Begriff der „Jemeinigkeit“ ins Spiel bringt und damit andeutet, dass beim Menschen nicht das allgemeine Wesen das Entscheidende ist, sondern das Individuelle. Weiterhin unterliegt Heidegger nicht der substantiellen Täuschung, die in Kants Subjektstheorie immer wieder durchscheint, obwohl auch Kant sich darum bemüht, diesen Fehler zu vermeiden. Mittels der Begriffe „In-der-Welt-sein“ und „Sorge“ gelingt es Heidegger tatsächlich, die Rede vom „Ich“, vom „Ich-denke“, vom „Selbst“ und der „Selbstheit“ auf eine neue nicht-substantielle Basis zu stellen. Der große Fortschritt in der Existenzphilosophie Heideggers ist demnach die erfolgreiche Vermeidung der substantiellen Täuschung, von der die bisherigen psychologischen und philosophischen Theorien des Subjekts geplagt worden sind. Insofern ist der Begriff der „Sorge“ bei Heidegger von enormer Bedeutung.

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

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

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

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

Sartre beschreibt in seiner Flaubert-Biographie ausführlich dessen Konstitution, die insbesondere durch die mütterlicherseits erfolgte lieblose Überversorgung des Kleinkindes bedingt ist. Sartre diagnostiziert bei Flaubert infolgedessen einen Lebensentwurf der Passivität und er sieht in dessen frühkindlichen Erfahrungen eine Prädestination zu dieser passiv-pessimistischen Weltsicht. Für Sartre sind diese früh-kindlichen individuellen Erfahrungen hinsichtlich der Prägung Flauberts so entscheidend, dass die allgemeinen ontologischen Konzepte Heideggers damit verglichen relativ bedeutlos sind.

Sartre ist der Ansicht, dass diesbezüglich die Psychoanalyse gegenüber der Existenzphilosophie Heideggers im Vorteil ist. Sowohl der verdrängte Triebkomplex im Sinne Freuds als auch der Lebensplan im Sinne Adlers schafft die Möglichkeit, die *individuelle* Konstitution beziehungsweise Personalisation eines Menschen zu verstehen. Es ist selbstverständlich, dass Sartre auch an Freud und Adler einiges zu kritisieren hat. Der große Vorteil der Psychoanalyse ist aber, dass mit ihr die Individualität der menschlichen Konstitution und Personalisation, anders als bei Heidegger, von *vornherein* sichtbar wird. Sartres Gesamtkritik an Heidegger, Freud und Adler führt ihn schließlich zur „existenziellen

Psychoanalyse“. Man kann sagen, dass die „existentielle Psychoanalyse“ Sartres der Versuch einer dialektischen Vermittlung zwischen der Existenzial-Analyse Heideggers und der empirischen Psychoanalyse eines Freud und eines Adler ist.

Sartre ist mit Freud und Adler und gegen Heidegger der Ansicht, dass die Individualität des Menschen sich nicht im Übergang von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit vollzieht, sondern dass die entscheidenden individuellen Prägungen schon sehr früh erfolgen, lange bevor bei dem jeweiligen Menschen von einer „Eigentlichkeit“ die Rede sein kann. Dafür verbindet ihn mit Heidegger gegen Freud und Adler das Bemühen, die psychologischen Überlegungen auf eine belastbare philosophische Basis zu stellen und nicht im Sinne der empirischen Psychoanalyse - ausgehend von den praktischen Erfahrungen der Analytiker - zu begrifflichen Verallgemeinerungen zu gelangen, die einer genaueren philosophischen Analyse nicht standhalten. Deswegen kritisiert Sartre Grundbegriffe der Psychoanalyse, wie zum Beispiel das Unbewusste bei Freud oder den Willen zur Macht bei Adler, hinsichtlich ihrer philosophischen Unbedarftheit scharf. Insbesondere teilt Sartre mit Heidegger die Überzeugung, dass die substantiellen Täuschungen hinsichtlich der Psyche des Menschen zu vermeiden sind, was der empirischen Psychoanalyse, insbesondere bei Freud, nicht immer gelingt. Von der großen Bedeutung frühkinderlicher Prägungen für die *individuelle Entwicklung* des Menschen, wie sie von der Psychoanalyse konstatiert wird, ist Sartre aber überzeugt.

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

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

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

In der ersten Bedeutung beinhaltet Konversion einen Wechsel des Grundentwurfes von einem unaufrichtigen Zustand in einen anderen unaufrichtigen Zustand. Hier ist zu bedenken, dass der Zustand der Unaufrichtigkeit sehr wohl mit dem Begriff der Individualität verträglich ist. Die Menschen sind auf eine höchst individuelle Weise unaufrichtig und der Unterschied zwischen Unaufrichtigkeit und Authentizität deckt sich keinesfalls mit dem zwischen nicht-individuell und individuell. Man erkennt daran, dass es nicht korrekt ist, Sartres Dichotomie „Unaufrichtigkeit/Authentizität“ mit dem Heideggerschen Begriffspaar „Uneigentlichkeit/Eigentlichkeit“ gleichzusetzen. Ein Beispiel für eine derartige Konversion innerhalb der Unaufrichtigkeit bietet Flaubert, der in dem Augenblick seines Nervenzusammenbruches zum Schriftsteller konvertiert und damit eine Neuroseform durch eine andere ersetzt.

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

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

Das erste Lebenskonzept war im Sinne Sartres unaufrichtig, das zweite hält er für authentisch. Es handelt sich hier um einen Augenblick des Überganges von einer Neurose zur Befreiung von dieser Neurose. Es ist auch hier deutlich zu erkennen, dass Sartres Unaufrichtigkeit und Heideggers Uneigentlichkeit auf keinen Fall miteinander identifiziert werden können.

Diese Beispiele sollten zeigen, worum es Sartre in seiner Kritik an Heidegger geht. Sein Anliegen ist, die *konkret-spezielle Beziehung* eines Menschen zu anderen Menschen zu beschreiben. Heideggers Ansatz des „Man-Selbst“ nivelliert die konkret-spezielle Relation im Sinne eines Mitseins, bei dem jede Beziehung eine *Kopie* der anderen Beziehungen ist. Dies setzt eine grundsätzliche Einerleiheit und konstante Identität der Beziehungen voraus, die im Phänomen in dieser Allgemeinheit schlicht nicht nachweisbar ist.

So gerät bei Heideggers Mitsein zum Beispiel die grundsätzliche partielle Undurchschaubarkeit des Fremdbewusstseins aus den Augen. Ich lebe in *meiner* Welt und mein Anliegen, den Anderen als in *derselben Welt* lebend zu denken, kann nur als *meine Forderung* an den Anderen und an die Welt aufgefasst werden. Das Leben zeigt aber, dass diese Forderung oft nicht erfüllt wird und dass der Andere eine überraschende und erschreckende Andersartigkeit zum Vorschein bringt, die mir wiederum zeigt, dass der

Andere in *seiner Welt* lebt, die mir grundsätzlich *entgeht*. Diese Andersartigkeit des Anderen ist für die Menschen von vornherein da und eine Grunderfahrung auch schon von kleinen Kindern. Es kann deswegen keine Rede davon sein, dass am Anfang der menschlichen Beziehungen ein ungestörtes Gemeinschaftsgefühl steht. Es ist im Sinne Sartres eher davon auszugehen, dass diese Beziehung von Anfang an *prekär* und *gefährdet* ist. Selbstverständlich ist es eine Sache der individuellen Erfahrung, welcher Aspekt im Leben dominiert.

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

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

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

Ich möchte nun der Aufgabe nachgehen, diese schwierige, aber offensichtlich wichtige, philosophie-historische Anspielung zu erläutern. Sartre spricht hier erneut mehrere Probleme an. Dazu gehören: Die Apriorität des Mitseins bei Heidegger, die Isolation des Einzelnen in diesem Mitsein, die Unaufrichtigkeit des Begriffes der Transzendenz bei Heidegger, der versteckte Idealismus bei Heidegger, die verschiedenen Arten der Ekstase bei Platon, Malebranche, Heidegger und Sartre. Ich möchte nun die einzelnen Kritikpunkte der Reihe nach besprechen.

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

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

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

Bekanntermaßen „widerlegt“ Kant eine bestimmte Form des Idealismus, indem er die Notwendigkeit der Permanenz der Dinge außer mir für den Wandel der Erlebnisse in mir nachweist. Heidegger weist darauf hin, dass die gesamte Beweisidee ein isoliertes Subjekt voraussetzt, das sich der Realität der Außenwelt erst versichern muss. Für Heidegger ist dieser Ansatz von vornherein verfehlt, denn die Ausgangssituation des Menschen ist nicht das isolierte Subjekt, sondern das „In-der-Welt-sein“ des Menschen. Mit anderen Worten: Mit meiner eigenen Existenz ist die äußere Welt immer schon *gegeben*. Sie muss also nicht erst *bewiesen* werden. Meine eigene Existenz ist nichts anderes als dieses „In-der-Welt-sein“. Das bedeutet vor allem, dass sowohl die Dichotomie „Subjekt/Objekt“ verfehlt ist als auch die Zweiteilung „Innen/Außen“. Der eigentliche Skandal im Sinne Heideggers ist also nicht, dass noch kein „Beweis“ für die Realität der Außenwelt gefunden worden ist, wie Kant annimmt, sondern dass es überhaupt Philosophen gibt, die einen solchen Beweis finden wollen. Der Grund für dieses Mißverständnis liegt nach Heidegger in der substantiellen Täuschung hinsichtlich der Existenzweise des Menschen.

Mit der „Entsubstantialisierung des Subjekts“ löst Heidegger auch das „klassische Transzendenzproblem“. Das klassische Transzendenzproblem besteht in der Frage, wie ein substantielles Subjekt mit der ihm eigenen Innerlichkeit eine Verbindung zu einem äußeren

Objekt herstellen kann, das ursprünglich seinem Inneren gegenüber *transzendent* ist. Im Sinne Heideggers handelt es sich hierbei um eine falsche Fragestellung.

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

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

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

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

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

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

Hinsichtlich dieses Aspektes ist Heideggers Transzendenzbegriff ein Rückschritt gegenüber den klassischen Konzepten. Bei Platon zum Beispiel transzendiert sich der Mensch selbst, indem er sich von der Sinnenwelt abwendet, um zur Welt der Ideen aufzusteigen. Er ist dann in einer *anderen Welt* und er ist auch selbst nicht mehr derselbe. „Transzendenz“ hängt bei Platon also eng mit Konversion zusammen, während Heideggers Transzendenz überhaupt keine Konversion beinhaltet. Entscheidend ist dabei, dass Platons Begriff der Transzendenz ein *wirkliches Überschreiten* des Selbst bedeutet, während Heideggers Transzendenz die Selbstheit gerade *nicht* überschreitet.

Auch Sartre ist der Ansicht, dass es innerhalb der menschlichen Existenz das „absolut Transzendente“ gibt. Es ist für ihn das *Bewusstsein des Anderen*. Und es ist diese *phänomenologisch gesicherte Tatsache* der Gewissheit des Fremdbewusstseins, die Sartre dazu führt, Heideggers Transzendenzbegriff abzulehnen und seine Theorie des Anderen an dessen Stelle zu setzen. Der Andere ist das „absolut Transzendente für-sich“; er ist das unerreichbare Bewusstsein, das einerseits so ist wie mein Bewusstsein und andererseits in seiner Konkretion sich mir für immer entziehen wird. Dieser Andere ist in Sartres Theorie das Resultat einer *internen Negation*, das heißt, ich erlebe den Anderen, indem ich ihn als „ich-nicht-seiend“ erlebe und der Andere negiert mich ebenso. Es ist diese reziproke Nichtung, die das Verhältnis zum Anderen herstellt und nicht eine undifferenzierte Solidarität mit dem Anderen. In dieser Hinsicht ist Hegel der Vorzug gegenüber Heidegger zu geben.

Mit der Unaufrichtigkeit von Heideggers Transzendenzbegriff hängt auch der Vorwurf zusammen, dass Heidegger dem Idealismus nicht wirklich entgehen kann. Denn er setzt ja an die Stelle des Einzelbewusstseins des Solipsisten oder an die Stelle des göttlichen Bewusstseins bei Hegel das Gruppenbewusstsein des Man. Da die Relation zwischen diesem Gruppenbewusstsein und dem Sein unklar bleibt, lässt sich hinsichtlich des Verhältnisses von Heidegger zum Idealismus kaum etwas Genaueres sagen. Jedenfalls ist nicht deutlich zu erkennen, dass Heidegger dem Bewusstseins-Idealismus entgehen kann. Die Tatsache, dass Heidegger auf den Begriff des Bewusstseins verzichtet, hat in den Augen Sartres gar nichts zu bedeuten. Diese Tatsache ist ein bloßer verbaler Kniff, der von der Sache her nicht begründet ist. Heideggers Mensch im Medium der Uneigentlichkeit ist selbstverständlich ein Mensch mit einem Bewusstsein, auch wenn es sich dabei um ein Gruppenbewusstsein handelt.

Im Gegensatz dazu ist Sartres Argument gegen den Bewusstseinsidealismus klar. Denn er geht von der Priorität des An-sich-seins aus. Damit ist der Idealismus für Sartre von vornherein ausgeschlossen. Denn jedes Bewusstsein gründet im An-sich-sein, weil es nichts anderes ist als *Nichtung* desselben. Ohne das An-sich-sein wäre das Bewusstsein das reine Nichts. Daraus folgt, dass das Bewusstsein zwar ein Zeuge des Seins, aber nicht die Grundlage des Seins ist.

Ein anderer Punkt ist genau so wichtig. Weil das Bewusstsein in viele *Einzelbewusstseine zersplittert* ist, kann es kein *umfassendes* Einzelbewusstsein geben, und zwar weder im Sinne eines göttlichen Bewusstseins (wie bei Hegel) noch im Sinne eines ontologisch ungeklärten „Bewusstseins überhaupt“, welches das Wesen der menschlichen Existenz ausdrücken würde (wie bei Kant). Denn der entscheidende Punkt bei Sartre ist, dass es keine allgemeine Wesenserkenntnis des Bewusstseins gibt, weil das „Wesentliche“ beim Bewusstsein seine Konkretheit und seine Individualität ist, mit anderen Worten: sein „Grundentwurf“. Dieser Grundentwurf prädestiniert das Leben des Menschen und nicht irgendeine angebliche allgemeine Verfaßtheit des Bewusstseins überhaupt. Da es aber eine Vielheit von Grundentwürfen gibt, fehlt dem „Bewusstsein“ bei Sartre ein wesentlicher Aspekt des Bewusstseinsidealismus: *die vereinheitlichende Funktion des Bewusstseins*.

Der Bewusstseins-Idealismus, das heißt die Behauptung, dass das Bewusstsein die Grundlage des Seins sei, fällt also aus verschiedenen Gründen in sich zusammen: es gibt keinen Gott (Ablehnung des Christentums), es gibt keinen Weltgeist (Ablehnung der Geistphilosophie Hegels), es gibt kein Bewusstsein überhaupt (Ablehnung der Bewusstseinsphilosophie Kants), es gibt kein ontologisch verankertes Gruppenbewusstsein (Ablehnung von Heideggers Theorie des Mitseins). Stattdessen gibt es eine Vielheit von Bewusstseinen, die durch interne Negation teilweise miteinander verbunden sind, ohne eine Einheit zu bilden. Die Beschreibung der menschlichen Existenz muss vor diesem Hintergrund stattfinden.

Selbstverständlich sind alle Ablehnungsaspekte des Idealismus erläuterungsbedürftig. Exemplarisch soll hier die Zurückweisung der Bewusstseinsphilosophie Kants kurz besprochen werden, insofern diese Zurückweisung mit dem Konversionsmodell bei Sartre zusammenhängt. Man darf Sartres Ablehnung der Bewusstseinsphilosophie Kants nicht so verstehen, dass es bei Sartre *keine* allgemeine Struktur des Bewusstseins gäbe. Sartre benennt sogar selbst *seine* Kategorienlehre, indem er schreibt:

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

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

tragen nichts Entscheidendes zu dieser Wesenserkenntnis bei. Wenn man Kants Kritiken gelesen und verstanden hat, dann hat man in den Augen Kants das Wesentliche an der menschlichen Existenz begriffen. Insofern kann man bei Kant tatsächlich von einer Art des Bewusstseins-Idealismus sprechen. Man nennt die Philosophie Kants ja auch einen „Transzendentalen Idealismus“. Auffällig ist aber, dass Kant keine Theorie der Personalität und keine Theorie der individuellen Existenz entwickelt. Personalität und individuelle Existenz sind aber nach Sartre das *Wesentliche* beim Menschen und nicht etwa unwesentliche Zutaten zur allgemeinen Kategorienlehre, wie man bei Kant vermuten könnte.

Diese herausragende Rolle des Individuellen bei Sartre hat Auswirkungen auf seine gesamte Bewusstseinsphilosophie, mit der Konsequenz, dass bei ihm nicht mehr von einem Idealismus wie bei Kant gesprochen werden kann. Kants Kategorienlehre - soweit diese im Rahmen seiner Philosophie überhaupt anwendbar ist - gilt für *alle Menschen* in gleicher Weise. Es stellt sich dann sofort die folgende Frage: Wenn die Kategorien a priori, das heißt unabhängig von der Erfahrung, gültig sind, wie kommt es dann, dass es Menschen gegeben hat, die nicht der Kategorientafel Kants gemäß gelebt und gedacht haben, zum Beispiel Aristoteles? Wie ist es möglich, dass Menschen eine Konversion von der Philosophie des Aristoteles zu derjenigen Kants oder umgekehrt durchmachen können, wenn doch die Kategorien Kants die wahren Erkenntnisformen sind und diejenigen des Aristoteles die falschen? Kurz gesagt: Kants Kategorienlehre kann die historische Bedingtheit der *tatsächlich benutzten Kategorien* nicht erklären. Wenn Kants Kategorien-Lehre richtig wäre, dann dürfte es eigentlich keine Konversion der Menschen hinsichtlich des tatsächlich benutzten Kategorien-Systems geben.

Bei Sartre liegen die Verhältnisse anders. Zwar sind die Grundkategorien Haben, Handeln und Sein auch für alle Menschen und für alle Zeiten zutreffend, aber die *Bedeutung* der einzelnen Kategorien hängt von der Personalisation des Menschen ab. Zum Beispiel hatte Sartre den Grundentwurf, ein Schriftsteller zu *sein*, und zwar in Identität, Reinheit und Permanenz. Er hatte damit die Kategorie des Seins auf sich selbst angewandt und seinem Dasein eine quasi-göttliche Identität verliehen. Später hat Sartre eine „radikale Konversion“ durchgemacht und seine Identität als Heiliger der Literatur als eine Form von Neurose identifiziert. Aber er hat weiterhin geschrieben. Was sollte er sonst tun? Das Ergebnis seiner Konversion war eine Verschiebung der *Bedeutung* der Kategorien Sein und Handeln. Der Schwerpunkt hatte sich vom Sein zum Handeln verlagert. Mit der Veränderung seiner Person veränderte sich auch die *Bedeutung* der Kategorien.

Diese Bedeutungsverschiebung ist ein wesentlicher Aspekt der „radikalen Konversion“ im Rahmen der existenziellen Psychoanalyse Sartres. „Vom Sein zum Handeln“, so könnte man die kategoriale Bedeutung der „radikalen Konversion“ benennen. Der Geist der Ernsthaftigkeit ist der Kategorie des Seins verpflichtet, die existenzielle Psychoanalyse verfolgt das Ziel, die Kategorie des Handelns zu stärken. Für die Moral hat das die vielleicht folgenreiche Konsequenz, dass man nicht moralisch *sein* kann, sondern moralisch *handeln*

sollte. Ebenso wären Identitätszuweisungen wie „Ich bin Christ“, „Er ist Kommunist“, „Er ist moralisch“, „Er ist unmoralisch“, „Er ist ein Dieb“ nach vollzogener radikaler Konversion problematisch. Wenn man unter „Platonismus“ die Hinwendung der Seele vom Werden zum Sein versteht, dann könnte man Sartres Philosophie als einen umgekehrten Platonismus betrachten, als eine Philosophie, welche das Bewusstsein vom Sein zum Handeln umwenden will.

Dieses Beispiel zeigt die Problematik, die darin liegt, sowohl bei Kant als auch bei Sartre von „der Struktur des Bewusstseins“ zu sprechen. Das ist zwar hinsichtlich beider Philosophen möglich, hat aber eine jeweils andere Bedeutung. Die Struktur des Bewusstseins ist bei Kant starr und unveränderlich. Kants Theorie der Freiheit beinhaltet eine *Ausschaltung des gesamten Kategorienapparates*, so dass der Mensch in seiner intelligiblen Freiheit zur Moral wie ein welt-jenseitiges Wesen vollkommen unabhängig von seinem eigenen Kategorienapparat agiert. Ganz anders bei Sartre. Der Kategorienapparat mit seinen Grundkategorien „Haben, Handeln und Sein“ wird *niemals* ausgeschaltet, unterliegt aber einer flexiblen Bedeutungszumessung durch den freien Grundentwurf des Menschen. Sartres Freiheit agiert immer *innerhalb der Welt der Erscheinungen*. Die Konversion eines Menschen kann also sehr wohl eine Veränderung seines Kategorienapparates bedeuten, zwar nicht dem *Sein* nach, aber doch dem *Sinn* nach. Insofern könnte man bei Sartre von einer abgeschwächten Apriorität der Kategorien sprechen.

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

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

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

Die Konversion vom Sein zum Handeln - zum Beispiel Sartres Konversion vom Heiligen der Literatur zum schreibenden Menschen - ist also nicht nur eine Angelegenheit des

Individuums, sondern auch ein historischer Prozess, der sich als *Entsubstantialisierung* der menschlichen Seele, des menschlichen Geistes oder des menschlichen Bewusstseins beschreiben lässt. Sartre führt die Stoa und den Spinozismus als Beispiele für eine seinsfundierte Moral an. In der Tat *ist* der stoische Weise ein Mensch mit einer besonderen *ontologischen Dignität*, die dem Normalmenschen fehlt. Sein Pneuma *ist* derart strukturiert, dass man geradezu von einem übermenschlichen Wesen sprechen kann. Zum Beispiel *ist* der Weise frei, während der Normalmensch eine Sklave seiner Leidenschaften *ist*. Das Ziel der Moral ist also die ontologische Veränderung der Seele. Das Ziel ist, ein Weiser zu *sein*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Genau dieser Aspekt des Bewusstseins-Idealismus ist bei Sartre nicht gegeben. Denn das Erlebnis des Fremdbewusstseins zeigt mir, dass *meine* Erfahrungswelt nicht *die* Erfahrungswelt überhaupt ist, sondern dass es Aspekte der Welt gibt, die zwar der *Andere*, aber *ich nicht* erleben kann. Kant unterliegt einer fundamentalen Täuschung, weil er infolge

der Vernachlässigung der Personalität und des Fremdbewusstseins ein unangemessenes verwissenschaftliches Weltbild suggeriert. Auf Grund der Personalität des Anderen muss man von einer Zersplitterung der einen Welt in viele Welten ausgehen, so dass die wissenschaftliche Rekonstruktion der einen Welt eine kulturelle Leistung derjenigen Bewusstseine ist, deren Lebensentwurf auf diese wissenschaftliche Leistung abzielt.

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

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

