

Alfred Dandyk

Transzendente und existentielle Analyse

Sartre wird immer wieder mit anderen Philosophen in Verbindung gebracht. Manchmal wird behauptet, er habe deren Denken kopiert, ohne dieses Abhängigkeitsverhältnis einzugestehen. Dann wieder wird eine tiefgehende Affinität angenommen, deren Analyse das Verständnis von Sartres Philosophie fördern soll. Oftmals wird dabei aber die fundamentale Differenz zwischen den Denksystemen vernachlässigt. Dieser Aufsatz beschäftigt sich schwerpunktmäßig mit dem Verhältnis zwischen Kant, Fichte und Sartre. Im Mittelpunkt der Erörterung steht dabei der Unterschied zwischen einer transzendentalen und einer existentiellen Analyse.

Ausgangspunkt ist Dorothea Wildenburgs Buch „Ist der Existentialismus ein Idealismus“. Wildenburg bezichtigt Sartre in diesem Buch weder des Plagiaten, noch behauptet sie ein gedankliches Abhängigkeitsverhältnis von Sartre zu Fichte. Insofern unterscheidet sie sich wohlthuend von manchen anderen Autoren. Andererseits darf nicht verschwiegen werden, dass dieses Buch geeignet ist, Sartre im Rahmen der Philosophie systematisch und historisch falsch zu positionieren. Immerhin geht Wildenburg so weit zu behaupten,

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

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

Die Grundthese

Wildenburgs Grundthese lautet:

„ [...] daß sich wesentliche Argumentationsweisen und Resultate von Sartres Selbstbewußtseinstheorie vor dem Hintergrund der Fichteschen Transzendentalphilosophie interpretieren und einsichtig machen lassen“. (Klappentext)

Ihr Projekt bezieht sich primär auf die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95 einerseits und „Das Sein und das Nichts“ andererseits. Es geht also weniger um einen Vergleich von Fichte und Sartre insgesamt, sondern eher um eine Interpretation von „Das Sein und das Nichts“ vor dem Hintergrund der „Wissenschaftslehre“.

Der Begriff der „transzendentalen Analyse“ ist problematisch

Dieser Aufsatz beschäftigt sich primär mit dem Begriff der „Transzendentalphilosophie“. Für Wildenburg ist dieser Punkt entscheidend. Sie schreibt dazu:

„Es geht also, kurz gesagt, darum, den transzendentalen Ansatz von Sartres Selbstbewußtseinstheorie herauszuarbeiten, seine transzendentalen Denk- und

Argumentationsfiguren aufzuzeigen und seine Theorie im Lichte des transzendentalen Ansatzes zu interpretieren und zu plausibilisieren...Nur wenn gezeigt werden kann, daß Sartre selbst aus einer transzendentalphilosophischen Position heraus argumentiert, kann er auch innerhalb dieses Rahmens kritisiert werden.“

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

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

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

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

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

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

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

Das Wort „transzendental“ hat bei Kant eine spezielle Bedeutung

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

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

(Eisler, Kant Lexikon, Stichwort „transzendental“)

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

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

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

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Seite 78)

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

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Seite 78)

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

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Seite 91)

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

(Seite, 92)

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

(Seite 100)

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

(Seite 113)

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

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

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

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Seite 45)

Aus diesen Zitaten läßt sich unter anderem Folgendes ableiten:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Problematik der kantischen Transzendental-Philosophie

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

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

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

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

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

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

Theoretische Vernunft - Praktische Vernunft

Rezeptivität - Spontaneität

Determiniertheit - Freiheit

Formen der Anschauung - Verstandesbegriffe

Anschauung - Verstand

Verstand - Vernunft

Ding als Erscheinung - Ding an sich

Einheit des Bewusstseins - Mannigfaltigkeit der Sinnlichkeit

Erkenntnis Aposteriori - Erkenntnis Apriori

Erkenntnistheorie - Ontologie

Wissenschaft - Metaphysik

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

Der Ausdruck „transzendente Analyse“ ist bei Fichte problematisch

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

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

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

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

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

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

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, Seite 45)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dieser Absatz lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

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

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

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

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

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

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

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

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

Sartre lehnt den „transzendentalen Ansatz“ Kants explizit ab

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aus dieser relativ komplizierten Grundstruktur von Sartres Ansatz folgt auch die relative Vieldeutigkeit seiner Methodik. Auf der Basis des „In-der-Welt-seins“ benutzt Sartre die „existentiale Analyse“ im Sinne Heideggers, aber *innerhalb* dieser „existentiellen Analyse“ benutzt er eine „problematisierte transzendente Analyse“, weil das Bewusstsein als *Moment* der konkreten menschlichen Realität eine solche Analyse zulässt. Für Sartre ist die transzendente Methode demnach zwar möglich, aber sie ist nicht nur eine gelehrte Operation wie bei Kant und Husserl, sondern sie ist auch und vor allem ein Moment der natürlichen Einstellung. Die transzendente Analyse ist demnach ein Teilaspekt der existentiellen Analyse. Das kommt in dem folgenden Text sehr gut zum Ausdruck:

„Husserl selbst macht in den *Cartesischen Meditationen* eine sehr vage Anspielung auf gewisse psychologische Motive, die zum Vollzug der Reduktion führen würden. Diese Motive scheinen jedoch kaum ausreichend; und vor allem scheint sich die Reduktion nur am Ende einer langen Untersuchung vollziehen zu können; sie erscheint somit als eine *gelehrte* Operation, was ihr eine Art der Grundlosigkeit [gratuité] verleiht. Wenn dagegen die ‚natürliche Einstellung‘ ganz als eine Bemühung des Bewußtseins erscheint, sich selbst zu entgehen, indem es sich in das ICH projiziert und darin aufgeht, und wenn diese Bemühung niemals vollständig belohnt wird, wenn ein Akt einfacher Reflexion genügt, damit sich die bewußte Spontaneität plötzlich vom Ich losreißt und sich als unabhängig erweist, dann ist die Epoché [bei Sartre mit griechischen Buchstaben] kein Wunder, keine intellektuelle Methode, kein gelehrtes Verfahren mehr: sie ist eine Angst, die sich aufdrängt und der wir nicht ausweichen können; sie ist zugleich ein reines Ereignis transzendentalen Ursprungs und ein in unserem Alltagsleben immer möglicher Vorfall.“ (Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, S. 89f)

In diesem Text steckt Sartres Umdeutung von Husserls phänomenologischer Reduktion. Sie ist für ihn nicht *nur* eine gelehrte Operation, sondern sie ist *auch* eine Reflexion innerhalb der natürlichen Einstellung. Sie beinhaltet ein Losreißen des ursprünglichen Bewusstseins von seinen eigenen Projektionen, von seinem ICH. Es handelt sich um das Auftauchen einer monströsen Spontaneität inmitten der An-sich-Konstruktionen des ICH. Kurz: Es handelt sich um das Auftauchen der *Freiheit*. Transzendente Analyse und existentielle Analyse sind so betrachtet also nicht wirklich sauber trennbar. Man muss vielmehr von einer transzendental-empirischen Dublette ausgehen. Es ist interessant, dass schon Kant hinsichtlich der Moralphilosophie dasselbe angedeutet hat. Diese Tatsache der transzendental-empirischen Dublette im Zuge der natürlichen Einstellung nimmt dem Begriff der transzendentalen Analyse die herausragende Bedeutung, die er bei Kant und Fichte einnimmt.

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

Sartre bejaht diese Frage ebenso und „Das Sein und das Nichts“ ist die Begründung seiner Ansicht.

Sartre formuliert sein eigenes Projekt in folgender Weise:

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

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

Die Aussagen dieses Textes lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

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

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

9. Diese Seinstotalität ist die konkrete menschliche Realität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In diesem Zusammenhang ist vielleicht interessant herauszuarbeiten, welchen Stellenwert das Wort „transzendental“ bei Heidegger hat. Wenn ich mich nicht täusche, dann benutzt Heidegger dieses Wort in „Sein und Zeit“ nur in der Zusammensetzung „transzendentaler Horizont“. Dabei geht es um die „Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein.“ (Heidegger, Sein und Zeit, Seite 41) . Hier wird das Wort

„transzendental“ wohl in dem Sinne „Bedingung der Möglichkeit von...“ benutzt. Heidegger will sagen, dass die Zeit die Bedingung der Möglichkeit des Horizontes für die Frage nach dem Sein sei. Der Gebrauch dieses Wortes bedeutet meines Erachtens aber keine Bezugnahme auf die Transzendental-Philosophie Kants.

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

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

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

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

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

(Heidegger, Sein und Zeit, Seite 41)

Sartre drückt sich ähnlich aus:

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

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

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

sein“, weiß aber nicht, wie er diese de facto zusammengehörigen Seinsregionen de jure zusammenbringen soll. In allen diesen Fällen ist die Ursache der Aporie ein zu abstrakter Ansatz. Die Medizin gegen diese Krankheit ist ein Anfang der Philosophie, der die Seinsregionen als ein ursprüngliches und ganzheitliches Hervorbrechen deutet, wobei diese Ursprünglichkeit und Ganzheitlichkeit von *vorneherein* zur Struktur dieser Seinsregionen gehört. Sartre schreibt dazu:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Der berühmte „Standpunkt der Erkenntnis“ unter Vernachlässigung der Seinsfrage ist beider „existentiellen Analyse“ demnach ausgeschlossen. Denn für Heidegger und Sartre macht es keinen Sinn, die Seinsfrage einzuklammern, wenn der Fragende, also der Mensch, ein „Sein ist, dem es in seinem Sein um sein Sein geht“. Kurz gesagt: Der Mensch ist von Anfang an und bis zum Ende seiner Existenz ein „ontisch-ontologisches“ Wesen und es wäre vollkommen verfehlt, in einem grundsätzlichen Sinne davon zu abstrahieren. Man kann die Seinsfrage temporär suspendieren, aber nicht grundsätzlich beseitigen. Kurz: Man kann zwar eine gelehrte Operation durchführen, man kann aber nicht als gelehrte Operation *existieren*.

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

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

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

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

(Heidegger, Sein und Zeit, Seite 206)

Ich glaube, Sartre würde hier die Akzente etwas anders setzen als Heidegger. Er würde

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Selbstbewußtseins dar, das Fundament, auf dem die weiteren Analysen Sartres aufgebaut sind. Alle sich nun anschließende Ausführungen in *Das Sein und das Nichts* sind Ausarbeitungen oder Weiterentwicklungen dieser fundamentalen Struktur.“
(Wildenburg, *Ist der Existentialismus ein Idealismus?*“, Seite 123)

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

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

Das Selbstbewusstsein ist für Sartre nur eine Abstraktion

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

„Das Konkrete dagegen ist eine Totalität, die durch sich allein existieren kann...Unter diesem Gesichtspunkt ist das Bewusstsein etwas Abstraktes, denn es enthält in sich selbst einen ontologischen Ursprung in Richtung auf das An-sich, und andererseits ist das Phänomen auch etwas Abstraktes, da es dem Bewusstsein „erscheinen“ muss. Das Konkrete kann nur die synthetische Totalität sein, von der das Bewusstsein wie auch das Phänomen lediglich Momente bilden. Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung des Menschen mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger „In-der-Welt-sein“ nennt.“ (Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Rowohlt, 2009, Seite 50)

Wildenburg marginalisiert das „Sein für Andere“

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

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

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

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

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

„Die Natur *meines* Körpers weist mich also auf die Existenz Anderer hin und auf mein Für-Andere-sein. Mit ihm entdecke ich für die menschliche-Realität einen anderen Existenzmodus, der ebenso fundamental wie das Für-sich-sein ist und den ich das Für-Andere-sein nenne...Denn die menschliche-Realität muß in ihrem Sein in einem und demselben Auftauchen Für-sich-für-Andere sein.“ (Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 400)

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

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

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

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

„Eine Überlegung, die uns bei unserer Aufgabe helfen wird, und die sich aus den vorhergehenden Bemerkungen ergibt, ist, daß das Für-Andere-sein keine ontologische Struktur des Für-sich ist: wir können in der Tat nicht daran denken, das Für-Andere-sein wie die Konsequenz eines Prinzips vom Für-sich-sein abzuleiten oder umgekehrt das Für-sich-sein vom Für-Andere-sein...Es wäre vielleicht nicht unmöglich, uns ein von jedem Für-Andere total freies Für-sich zu denken, das existierte, ohne die Möglichkeit, ein Objekt zu sein, auch nur zu vermuten. Aber dieses Für-sich wäre eben nicht „Mensch.“ (Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 505/506)

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

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

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

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

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

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

Denn der Tod, der wesentlich zur menschlichen Realität gehört, ist das *Ende dieser dauernden Nichtung des An-sich* und das Erstarren des Menschen zum bloßen Für-Andere-sein. Der Tod ist nicht

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Für Fichte ist der Tod der Übergang zu einer besseren Welt

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

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

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

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

Das Für-sich und das Für-Andere sind komplementär

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

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

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

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

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

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

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

Wildenburg verfehlt den Begriff der Komplementarität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Der Begriff des Körpers ist in absurder Weise zweideutig

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

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

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