

Alfred Dandyk

4. Kant

1. Idealistische Fehldeutungen der Philosophie Sartres

Sartre spricht davon, Husserls Phänomenismus grenze jederzeit an den Kantischen Idealismus. Er beabsichtigt damit, sich mit einem Schlag sowohl von Husserl als auch von Kant zu distanzieren:

„...und sein Phänomenismus grenzt jeden Augenblick an den Kantischen Idealismus.“¹

“...et son phénoménisme côtoie à chaque instant l`idéalisme kantien.“²

Trotz der vielen eindeutig anti-idealistischen Bemerkungen Sartres gibt es immer wieder Versuche, seine Philosophie in die Nähe des transzendentalen Idealismus Kants oder anderer idealistischer Konstruktionen zu rücken. Meistens sind diese Versuche mit der Unsitte verbunden, Sartre zu unterstellen, er habe nicht nur die anderen Philosophen, sondern auch sich selbst mißverstanden. Hier ist ein Beispiel für dieses spezielle „philosophische“ Verfahren:

„Heißt dies, daß Sartre so etwas wie ein »Idealist« ist? Die Antwort auf diese Frage, glaube ich, muß ein »Ja« mit Vorbehalten sein. Obwohl sich Sartre für einen unerbittlichen Feind aller Varianten des »Idealismus« einschließlich des Kantischen hielt, offenbaren seine verschiedenen Charakterisierungen des letzteren, daß er »Idealismus« immer nur in einem einseitig Berkleyischen oder kartesischen Sinn verstand. Näher betrachtet ist der vielgepriesene »Realismus«, den Sartre in seiner Analyse der Intentionalität des Bewußtseins impliziert findet, keineswegs unvereinbar mit Fichtes transzendentaler Erläuterung der Objektivität der Erfahrung. Obgleich Sartre dies ausdrücklich leugnet, erinnert sein sogenannter »ontologischer

¹ Sartre, „*Das Sein und das Nichts*“, Hamburg, 2009, S. 163/164

² Sartre, „*L`être et le néant*“, Paris, 1943, S.

Beweis« der Realität des *l'en-soi* an Kants »Widerlegung des Idealismus« und ist ebenso wie letzterer durchaus verträglich mit der Einsicht, daß eine »objektive Welt« einzig für das bewußte Subjekt existiert. Trotz seines Beharrens auf dem bloßen »Sein« oder der »Kontingenz« des *l'en-soi* und trotz seines berüchtigten »Ekels« vor einer Welt, die schlechthin »*de trop*« ist, war Sartre nie ein transzendentaler Realist oder »Dogmatiker« im Kantischen und Fichteschen Sinn dieser Worte.³

An diesem Text ist beklagenswert, daß er mancherlei miteinander vermengt und zu einem schwer verdaulichen Brei verrührt. Angeblich ist Sartres Existentialismus sowohl mit Kants Transzendentalen Idealismus als auch mit Fichtes Philosophie vereinbar. Diese Feststellung muß erstaunen, weil Kant selbst eine Verwandtschaft seines Denkens mit demjenigen Fichtes zurückweist, also offensichtlich große Differenzen zwischen sich und Fichte sieht.

Ist es nicht so, daß Fichte den Begriff des „Ding an sich“ ablehnt, während genau dieser Begriff innerhalb der Philosophie Kants von entscheidender Bedeutung ist? Entspricht Fichtes Philosophie nicht einer Dialektik des „Absoluten Ich“, was für Kant vollkommen unakzeptabel war? Obwohl also riesige Unterschiede zwischen Kant und Fichte existieren, soll Sartre das Kunststück gelungen sein, eine Philosophie hervorzuzaubern, die sowohl derjenigen Kants als auch derjenigen Fichtes ähnelt. Darüber hinaus soll Sartres „ontologischer Beweis“ angeblich an die „Widerlegung des Idealismus“ bei Kant erinnern, obwohl man weiß, daß Kant den „ontologischen Beweis“ in der Kritik der reinen Vernunft ablehnt, während Sartre bestimmte Varianten dieses Beweises in gewisser Hinsicht für zwingend hält.

Dieser Text öffnet offensichtlich einen großen Sack voller Probleme und trägt damit weniger zur Klärung des Sachverhaltes als zur allgemeinen Verwirrung bei. Es soll daher die Aufgabe dieses Kapitels sein, einige Unterschiede zwischen dem Existentialismus eines Sartre und dem Transzendentalen Idealismus eines Kant herauszuarbeiten. Leider ist es nicht möglich, alle Aspekte dieser Problematik hier anzusprechen. Weiterhin läßt es sich nicht vermeiden, auch den Idealismus Fichtes einzubeziehen.

2. Konstitution und Enthüllung als Unterscheidungskriterium

Dieser Text zeigt indirekt, daß Breazeale den entscheidenden Unterschied zwischen den verschiedenen Arten des transzendentalen Idealismus einerseits

³ Daniel Breazeale, <http://philpapers.org/rec/BREVIZ>

und der Philosophie Sartres andererseits nicht erfaßt hat. Der Unterschied bezieht sich - wie bereits dargestellt wurde - nicht darauf, ob „eine >>objektive Welt<< einzig für das bewußte Subjekt existiert“ oder nicht, sondern auf die *Art* des Verhältnisses zwischen der objektiven Welt und der Subjektivität. Beim transzendentalen Idealismus ist diese Beziehung eine *Konstitutionsleistung des Subjekts* beziehungsweise des Absoluten, beim Existentialismus Sartres ist das Verhältnis eine „*offenbarende Intuition*“. Sartre sagt ausdrücklich, daß die Subjektivität unfähig ist, die objektive Welt zu *konstituieren*. Er schreibt:

„Vor allem nützte es nichts zu antworten, daß ja die Subjektivität die Objektivität impliziere und daß sie sich selbst konstituiere, indem sie das Objektive konstituiert: wir haben gesehen, daß die Subjektivität unfähig ist, das Objektive zu konstituieren. Wer sagt, das Bewußtsein ist Bewußtsein *von* etwas, der sagt, daß es sich als erschlossene Erschließung eines Seins hervorbringen muß, das es nicht selbst ist und das sich als bereits existierend darbietet, wenn es es offenbart.“⁴

“En particulier il ne servirait à rien de répondre qu'en effet la subjectivité implique l'objectivité et qu'elle se constitue elle-même en constituant l'objectif: nous avons vu que la subjectivité est impuissante à constituer l'objectif: Dire que la conscience est conscience *de* quelque chose, c'est dire qu'elle doit se produire comme révélation révélée d'un être qui n'est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu'elle le révèle.”⁵

Ich vermute allerdings, daß dieses Zitat Breazeale nicht überzeugen wird, da er von vorneherein davon ausgeht, daß Sartre sich selbst mißverstanden hat. Offensichtlich können Interpreten wie Breazeale dekretieren, was Sartre wirklich gedacht hat, wobei Sartres eigene Aussagen im Vergleich zu diesen Anordnungen als irrelevant zu gelten haben.

Dabei sind diese Differenzen zwischen Sartres Aussagen und den Ansichten Breazeales leicht zu erklären. Es ist nicht so, daß Sartre sich selbst fehlgedeutet hätte, sondern es ist so, daß Breazeale Sartre nicht verstanden hat. Dabei kann dieses „Nichtverstehen“ durchaus als eine „Nichtverstehen-Wollen“ gedeutet

⁴ Sartre, „*Das Sein und das Nichts*“, Hamburg, 2009, S. 36

⁵ Sartre, „*L'Être et l'néant*“, Paris, 1943, S. 28

werden. So geht es Breazeale darum, Affinitäten zwischen Fichte und Sartre aufzuzeigen. Wenn es dennoch offensichtlich schwerwiegende Differenzen zwischen Fichte und Sartre gibt, werden diese nicht als solche anerkannt und dazu benutzt, die Unterschiede herauszuarbeiten, sondern sie dienen dazu, das angebliche Selbstmißverständnis Sartres hervorzuheben. So schreibt Breazeale zum Beispiel Folgendes:

„Gleichermaßen rätselhaft ist Sartres Behauptung, daß »[la conscience] irréfléchi a la priorité ontologique sur le réfléchi, parce qu'il n'a nullement besoin d'être réfléchi pour exister et que la réflexion suppose l'intervention d'une conscience du second degré«... Fichte dagegen zeigt, daß das Ich, um sich selbst als ein Ich zu setzen, begrenzt und sich selbst entgegengesetzt sein muß. Somit demonstriert er, daß ein »Bewußtsein zweiten Grades « eine ebenso notwendige Bedingung für die Möglichkeit »ursprünglichen Bewußtseins« ist, wie das letztere eine Bedingung für das erstere darstellt. Vor allem da das ursprüngliche oder vorreflexive Bewußtsein nur zu dem Zweck vom Philosophen postuliert wird, um das gewöhnliche Objektbewußtsein zu erklären, ist es äußerst schwer vorstellbar, wie das erstere unabhängig vom letzteren »existieren« mag.“⁶

Man muß sich klar machen, daß hier über eine *Kernaussage* von Sartres Philosophie diskutiert wird, und zwar über die Priorität des präreflexiven Bewußtseins gegenüber dem reflexiven Bewußtsein. Breazeale ist der Ansicht, daß es sich bei Fichte anders verhält. Klar ist, daß Fichte eine idealistische Dialektik des „Absoluten Ich“ präsentiert, während Sartre eine solche idealistische Dialektik ablehnt. Der ganze Vergleich zwischen Fichte und Sartre ist daher von vornherein sehr problematisch! Aber anstatt diese richtige Schlußfolgerung aus der von ihm selbst aufgezeigten Diskrepanz zwischen Sartre und Fichte zu ziehen, versteift sich Breazeale darauf, den Vergleich zwischen diesen Philosophen zu vertiefen und Sartre - da sich eine nachvollziehbare Affinität partout nicht einstellen will - eine unverständliche Position anzudichten.

Der Grund dieses „Unverständnisses“ ist klar. Es wurde nicht hinreichend untersucht, worin der Unterschied zwischen der „erschlossenen Erschließung“ bei Heidegger und der „enthüllenden Intuition“ bei Sartre auf der einen Seite

⁶ Daniel Breazeale, „*Vom Idealismus zum Existenzialismus Direttissima*“, <http://philpapers.org/rec/BREVIZ>

und der „*Konstitution des Objektiven durch das Subjektive*“ bei Kant und Husserl beziehungsweise der Konstitution des Subjektiven und Objektiven durch das „Absolute Ich“ bei Fichte besteht. Stattdessen wird versucht, Sartres Philosophie mit Hilfe der Begrifflichkeiten Fichtes zu katalogisieren, indem man zum Beispiel die Alternative untersucht, ob Sartre nun ein „transzendentaler Idealist“ oder ein „transzendentaler Realist“ sein könnte. Die Möglichkeit, daß diese Begrifflichkeiten für eine Interpretation Sartres ungeeignet sind, wird gar nicht erst erwogen.

Bei Kant *konstituiert* das Subjektive das Objektive, wobei in jedem Falle eine gewisse Selbständigkeit des Subjektiven gegenüber dem Objektiven bestehen muß, andernfalls wäre es sinnlos, von der *Konstitution* des Objektiven durch das Subjektive zu reden und der ganze transzendente Idealismus würde sich in Luft auflösen. Bei Fichte muß man einschränkend hinzufügen, daß das „Absolute Ich“ das Subjektive *und* das Objektive konstituiert. Bei Sartre dagegen *offenbart* das Subjektive das Objektive, wobei *keine* Selbständigkeit des Subjektiven gegenüber dem Objektiven besteht. Auch liegt dem Subjektiven und Objektiven nicht eine quasi-göttliche aktive Instanz zugrunde, wie das bei Fichte der Fall ist.

Ich denke, daß der Unterschied zwischen der *Konstitution* der objektiven Welt und deren *Offenbarung* klar genug ist, damit zumindest eine Diskussion über diese Konzepte stattfinden könnte. Anstatt die Gelegenheit zu ergreifen und die Differenz dieser Philosophien zu analysieren, gefallen sich Interpreten wie Breazeale darin, idealistische Fehldeutungen zu verbreiten, indem sie Sartres Ansatz als „rätselhaft“ diffamieren, die angeblich sonnenklare Position Fichtes dagegen stellen und dabei suggerieren, es sei das Beste, Sartres unverständliches Anliegen gleich durch Kants oder Fichtes Idealismus zu ersetzen.

2. Seinsinsuffizienz und Erkenntnisinsuffizienz als Merkmal der Subjektivität bei Sartre

Dabei lassen sich die Differenzen zwischen Sartres Existentialismus und den verschiedenen Arten des transzendentalen Idealismus gut verständlich machen. Beiden Richtungen ist gemeinsam, daß sie die Existenz einer Subjektivität annehmen. Diese Tatsache ist der Grund dafür, daß beide Philosophien oft irrtümlicherweise identifiziert werden. Der Unterschied besteht in der *Funktion* dieser Subjektivität. Beim transzendentalen Idealismus ist diese Funktion eine *Konstitutionsleistung*, beim Existentialismus Sartres eine

Enthüllungsleistung. Es kommt also darauf an, den Bedeutungsunterschied dieser beiden Begriffe, Konstitution versus Enthüllung, herauszuarbeiten.

Wesentlich dafür ist die *Seinsinsuffizienz* der Subjektivität im Existentialismus Sartres. Die Subjektivität hat dort kein selbständiges Sein, sondern existiert nur als *interne Negation des An-sich-seins*. Es ist nur ein Zeuge dieses *Seins*, *das es selbst nicht ist*, und wäre ohne dieses Sein ein Nichts.

Sartre gibt sich große Mühe, die Insuffizienz seiner Subjektivität deutlich zu machen. Er schreibt zum Beispiel:

„Wenn das Cogito notwendig aus sich herausführt, wenn das Bewußtsein ein schlüpfriger Abhang ist, auf dem man sich nicht niederlassen kann, ohne sofort nach draußen auf das An-sich-sein zu rutschen, so deshalb, weil es als absolute Subjektivität durch es selbst keine Seinsuffizienz hat, es verweist zunächst auf das Ding. Es gibt kein Sein für das Bewußtsein außerhalb dieser präzisen Notwendigkeit, enthüllende Intuition von etwas zu sein. Was heißt das, wenn nicht, daß das Bewußtsein das Platonsche *Andere* ist.“⁷

„Si le *cogito* conduit nécessairement hors de soi, si la conscience est une pente glissante sur laquelle on ne peut s'installer sans se trouver aussitôt déversé dehors sur l'être-en-soi, c'est qu'elle n'a par elle-même aucune suffisance d'être comme subjectivité absolue, elle renvoie d'abord à la chose. Qu'est-ce à dire, sinon que la conscience est l'*Autre* platonicien.“⁸

Sartre ist sogar so freundlich, einen direkten Hinweis auf philosophiehistorische Vorläufer seines Konzeptes zu liefern: Sein „Bewußtsein“ leidet an einer Seinsinsuffizienz, die in Platons Begriff der „Teilhabe am Sein“ bereits vorgezeichnet worden ist. Das soll selbstverständlich nicht bedeuten, daß Sartre Platonist wäre. Denn es gibt gravierende Unterschiede zwischen Sartres Existentialismus und dem Platonismus. Es soll nur bedeuten, daß der platonische Begriff der „Teilhabe am Sein“ seinem Bewußtseinsbegriff nahe kommt.

⁷ Sartre, „*Das Sein und das Nichts*“, Hamburg, 2009, S. 1056

⁸ Sartre, „*L'être et l néant*“, Paris, 1943, S. 666

Diese Art der Seinsinsuffizienz gibt es bei den verschiedenen Varianten des transzendentalen Idealismus nicht. Die Gründe dafür sind unterschiedlich. Bei Kant verbietet die transzendente Methode, den Seinsstatus der Subjektivität festzulegen. Zwar sichert die „Transzendente Einheit der Apperzeption“ die Einheit des Bewußtseins, aber diese Einheit ist eben keine *Seinseinheit*, wie bei Sartre, sondern nur eine *transzendente Einheit*. Es wäre daher ein Tabubruch, nach dem ontologischen Status der „Transzendentalen Einheit der Apperzeption“ zu fragen. Betrachtet man allerdings trotz dieses Tabus - sozusagen verschämt und für sich alleine in seinem stillen Kämmerlein, damit man nicht bei einem Tabubruch erwischt wird - die Funktion dieser Transzendentalen Einheit der Subjektivität bei Kant, dann erkennt man, daß sie die Aufgaben Gottes übernimmt.

Jedenfalls kann man bei Kant weder von der Seinsuffizienz noch von der Seinsinsuffizienz der Subjektivität sprechen, weil der Seinsstatus insgesamt ausgeklammert wird. Dasselbe gilt für das „transzendente Subjekt“ bei Husserl. Insofern hat Sartre durchaus recht, wenn er den Phänomenismus Husserls in die Nähe des kantianischen Idealismus rückt. Es handelt sich in beiden Fällen um einen „Epoché-Idealismus“, das heißt um eine Philosophie der Subjektivität mit ungeklärtem Seinsstatus dieser Subjektivität. Obwohl die Frage nach dem Seinsstatus der Subjektivität in beiden Fällen unbeantwortet bleibt, entsteht *de facto* jeweils ein Idealismus, dessen Grundlage die Subjektivität ist.

Bei Fichte wiederum kann man in gewisser Weise von einer Seinsinsuffizienz der Subjektivität sprechen, weil die Subjektivität ebenso wie die Objektivität eine Konstitutionsleistung des „Absoluten Ich“ ist. Hier liegt der Unterschied zum Existentialismus eher in dem Postulat der Existenz eines Absoluten, dessen idealistische Dialektik detailliert beschrieben werden kann. Die Seinsinsuffizienz des Subjektiven bei Fichte wird demnach durch die Seinsuffizienz des Absoluten aufgehoben. Die Subjektivität entspringt sozusagen dem Schoße des Absoluten Ich.

Demgegenüber findet sich Sartres insuffiziente Subjektivität verlassen und heimatlos in einer objektiven Welt, deren Sinn es selbst erfinden muß. Subjektivität und Objektivität lassen sich bei Sartre - im Gegensatz zu Fichte - nicht in einem absoluten Prinzip, zum Beispiel in einem „reinen unendlichen Willen“ zusammenbringen. Bei Fichte hat man es eben mit einem „Moral-Idealismus“ zu tun und bei Sartre mit einem „vor-moralischen Existentialismus“.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die *Seinsinsuffizienz* ein Unterscheidungsmerkmal des Existentialismus Sartres auf der einen Seite und des transzendentalen Idealismus auf der anderen Seite ist. Ähnlich wie Fichte und im Gegensatz zu Kant und Husserl stellt sich Sartre der Frage nach dem Seinsstatus der Subjektivität und beantwortet sie im Sinne der „internen Negation des An-sich-seins“. Anders als bei Fichte setzt diese „interne Negation des An-sich-seins“ das „reine An-sich-sein“ voraus, das wiederum keinerlei dialektisch verwertbare Strukturen aufweist, aus denen sich die Genese der Subjektivität ableiten ließe. Somit ist für Sartre das An-sich-sein zwar die Seins-Grundlage der Welt, aber nicht der Ausgangspol für eine dialektische Entfaltung der Strukturen dieser Welt. Die Existenz der Subjektivität ist demnach für Sartre ein unlösbares Rätsel, dem man nur durch eine *metaphysische Entscheidung* zu Leibe rücken kann. Während für Fichte die Subjektivität eine *Konstitutionsleistung* des Absoluten ist und damit die *Wesentlichkeit* des Subjektiven im Verhältnis zum Absoluten feststeht, ist bei Sartre die Subjektivität im Verhältnis zum An-sich-sein *unwesentlich*, das heißt *nicht zu rechtfertigen und zu viel für alle Ewigkeit*. Somit ergibt sich bei Sartre aus der Seinsinsuffizienz auch eine *Erkenntnisinsuffizienz* der Subjektivität. Die Subjektivität wird für sich selbst immer ein Rätsel bleiben.

Die genannte Insuffizienz zeigt sich in „Das Sein und das Nichts“ in mehreren Aspekten dieses Buches. Ein Aspekt betrifft die unaufgelöste Spannung zwischen der phänomenologischen Ontologie und der Metaphysik. Diese Spannung ist Ausdruck dafür, daß sich die Philosophie der menschlichen Existenz nicht vollständig als eine *systematische Erkenntnis* darstellen läßt. Der Existentialismus ist kein *abgeschlossenes System*, wie zum Beispiel die Wissenschaftslehre Fichtes, sondern die möglichst umfassende Beschreibung *komplementärer* Strukturen der menschlichen Existenz. Zum Beispiel gibt es in Sartres Existentialismus Brüche in der Beschreibungsebene und Widersprüche, die sich nicht aufheben lassen. Man muß daher bei Sartre eher von einer komplementären Dialektik als von einer idealistischen Dialektik ausgehen.

Ein weiterer Aspekt der Insuffizienz liegt in dem Verhältnis zwischen dem präreflexiven und dem reflexiven Bewußtsein. Sartre bezeichnet das Verhältnis zwischen den beiden Aspekten des Bewußtseins als eine „Quasi-Erkenntnis“. Die Quasi-Erkenntnis ist von der eigentlichen Erkenntnis unterschieden, weil diese einen zu erkennenden *Gegenstand* voraussetzt und das präreflexive Bewußtsein für das reflexive Bewußtsein nur bedingt ein Gegenstand sein kann. Was es gibt, ist eine unmittelbare Intuition des Reflexiven gegenüber

dem Präreflexiven, ohne daß diese Intuition begrifflich festgehalten werden könnte. Diese Art des Verhältnisses nennt Sartre „Reine Reflexion“.

Für eine begriffliche Fixierung des präreflexiven Bewußtseins wäre eine Vergegenständlichung desselben notwendig. Dazu müßte das reflexive Bewußtsein eine Positionierung in der Art des *Anderen* gegenüber dem präreflexiven Bewußtsein einnehmen. Diese führt dann zwar zu einer gegenständlichen Erkenntnis, die aber, da das präreflexive Bewußtsein in Wahrheit kein Gegenstand ist, eine *Modifizierung* des präreflexiven Bewußtseins bedeutet. Wenn nun diese Modifizierung nicht als solche erkannt wird, befindet sich das Bewußtsein insgesamt im Zustand der Unaufrichtigkeit. Man schreibt sich dingliche Eigenschaften zu, ich bin feige, ich bin ein Held und so weiter, obwohl man als Bewußtsein kein Ding ist.

Wenn die Reflexion rein ist, dann ist sie nicht gegenständlich. Wenn sie gegenständlich ist, dann ist sie nicht rein. Sie ist dann eine Verdinglichung des Bewußtseins, also eine Modifizierung desselben. Die Erkenntnis des Bewußtseins durch sich selbst ist also nur eine Quasi-Erkenntnis. Sartre drückt diesen Sachverhalt folgendermaßen aus:

„Dieser Für-sich-Entwurf kann nur *genossen werden*: die Existenz für sich und die objektive Existenz sind unvereinbar.“⁹

„Ce projet-pour-soi ne peut être que *joui*; il y a incompatibilité entre l`existence pour soi et l`existence objective.“¹⁰

Zusammenfassend kann man sagen: Existentialismus und Transzendentaler Idealismus gehen beide von einer Subjektivität aus. Das Verhältnis dieser Subjektivität zur Objektivität ist in beiden Systemen jedoch unterschiedlich. Beim Transzendentalen Idealismus handelt es sich um eine Konstitutionsleistung, beim Existentialismus um eine direkte Offenbarung des Seins. Die Subjektivität gewinnt beim Existentialismus Sartres ihr „Sein“ aus der „Nichtung des An-sich-seins“. Sie wäre ohne das An-sich-sein der Welt das reine Nichts. Seinsinsuffizienz ist daher das entscheidende Merkmal der Subjektivität beim Existentialismus Sartres.

⁹ Sartre, „*Das Sein und das Nichts*“, Hamburg, 2009, S. 980

¹⁰ Sartre, „*L`être et le néant*“, Paris, 1943, S. 617

3. Das „Ding an sich“ bei Kant

Die *Architektur* von Kants Kritischer Philosophie ist ganz anders als diejenige von Sartres „Das Sein und das Nichts“. Man sollte daher wegen dieser *globalen Nichtübereinstimmung* von vornherein darauf verzichten, eine Verwandtschaftsbeziehung zwischen diesen beiden Denkweisen anzunehmen. Das soll am Beispiel des Begriffs des „Ding an sich“ bei Kant und des Begriff des „An-sich-seins“ bei Sartre verdeutlicht werden.

Dieses „Ding an sich“ spielt bei Kant eine Doppelrolle in Abhängigkeit vom Kontext. „In der Kritik der reinen Vernunft“ dient es als Gegenbegriff zum Begriff der „Erscheinung“. In der Welt der Erscheinung unterliegt nach Kant alles Geschehen dem Gesetz der Kausalität. Demnach ist der menschliche Wille, insofern er der Welt der Erscheinungen zuzurechnen ist, determiniert. Mit anderen Worten: Es gibt keine Freiheit des Willens. In diesem Kontext spielt das „Ding an sich“ eine negative Rolle. Es ist ein reiner Grenzbegriff zum Begriff der Erscheinung.

Dennoch postuliert Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ genau diese Willensfreiheit. Um einen logischen Widerspruch zu vermeiden behauptet Kant, der Mensch gehöre nicht nur der Welt der Erscheinungen an, sondern auch dem Bereich des „Ding an sich“. Da das Kausalitätsgesetz auf das „Ding an sich“ nicht angewandt werden kann, eröffnet sich für Kant die *Möglichkeit*, die Freiheit des Willens zu postulieren, ohne in einen Widerspruch zu geraten. Kurz: Der Begriff des „Ding an sich“ soll die *Möglichkeit* eröffnen, den Menschen sowohl als determiniert als auch als frei zu betrachten. Als Naturwesen ist der Mensch determiniert, als moralisches Wesen ist er frei. In diesem Kontext spielt das „Ding an sich“ eine positive Rolle. Es wird zum Zentralbegriff der Kritischen Philosophie. Es ermöglicht die menschliche Freiheit und die Moralität, obwohl der Mensch als Naturwesen als absolut determiniert zu betrachten ist.

Sartres Begründung der menschlichen Freiheit lautet ganz anders. Bei ihm ist keine Rede davon, daß die Unterscheidung zwischen der „Erscheinung“ und dem „Ding an sich“ die Möglichkeit eröffnen soll, den Menschen sowohl als Naturwesen als auch als moralisches Wesen betrachten zu können. Für ihn ist die menschliche Realität „Nichtung des An-sich-seins“. Das bedeutet vor allem, es ist Nichtung des Prinzips der Identität. Der bewußte Mensch ist demnach durch einen Identitäts-Mangel geprägt. Es ist diese Unbestimmtheit im Sinne eines Identitätsmangels, welche eine *Zweideutigkeit* der menschlichen Realität

impliziert und daraus resultierend das Faktum generiert, zur Freiheit *verurteilt* zu sein, das heißt, seine Rolle in der Welt selbst erfinden zu müssen, sich selbst der vorgegebenen Zweideutigkeit zu entwinden. Es ist offensichtlich, daß es sich hier um zwei grundsätzlich verschiedene Freiheitsbegriffe handelt. Insbesondere ist die *Funktion*, die das „Ding-an-sich“ bei Kant innehat, eine ganz andere als die Funktion des An-sich-seins in der Philosophie Sartres.

Sartre betont auch immer wieder, daß sein Begriff des „An-sich-seins“ nicht wie bei Kant als Gegenbegriff zur „Erscheinung“ aufgefaßt werden darf. Das An-sich Sartres ist kein „Noumenon“, das dem „Phänomenon“ entgegengesetzt wäre. Er schreibt zum Beispiel:

„...das An-sich ist den Phänomenen nicht entgegengesetzt wie das Noumenon. Ein Phänomen ist an sich, gerade nach unserer Definition, wenn es das ist, was es ist, sei es auch in Relation zu einem Subjekt oder einem anderen Phänomen.“¹¹

„l'en-soi ne s'oppose pas aux phénomènes, comme le noumène. Un phénomène est en soi, aux termes mêmes de notre définition, lorsqu'il est ce qu'il est, fût-ce en relation avec un sujet ou un autre phénomène.“¹²

Sartre ist auch nicht der Ansicht, daß das „An-sich“ unerkennbar sei. Er benennt sogar das Seinsprinzip des An-sich: die Identität. Das An-sich ist das, was es ist. Immer, wenn ein Etwas bezeichnet wird, das das ist, was es ist, dann handelt es sich um ein „An-sich“. Also hat auch ein Phänomen ein „An-sich“ in dem Sinne, daß es das ist, was es ist. Auch der Mensch hat ein An-sich, insofern er das ist, was er ist. Nach seinem Tode ist er sogar nur noch das, was er ist, also ein Ausdruck des puren An-sich.

„An-sich-sein“ ist also offensichtlich bei Sartre kein Gegenbegriff zum Phänomen, wie bei Kant, sondern ein Gegenbegriff zum Für-sich, das nicht das ist, was es ist, das also durch einen *Mangel an Identität* gekennzeichnet ist. Es ist offensichtlich, daß diese Entgegensetzungen - einerseits von An-sich und Für-sich bei Sartre und andererseits von Noumenon und Phänomenon bei Kant - zwei verschiedene Konzepte sind, die deutlich zu unterscheiden sind.

¹¹ Sartre, „Das Sein und das Nichts“, Rowohlt, Hamburg, 2009, S. 276/277

¹² Sartre, „L'Être et le néant“, Paris, 1942, S. 178/179

Wenn Sartre von der „Transphänomenalität des An-sich“ spricht, dann steht das nicht im Gegensatz zu dem oben Gesagten. Dieser Ausdruck besagt nur, daß das An-sich-sein *unabhängig* von seiner Verbindung mit einem Phänomen ist. Wenn das Phänomen verschwindet, dann bleibt das An-sich-sein davon unberührt. Es ist, was es ist.

Der Sachverhalt ist derselbe wie bei der Identität. Ich betrachte ein Tintenfaß über eine gewisse Zeitdauer hinweg und stelle fest, daß das Tintenfaß ein Tintenfaß bleibt. Es ist identisch mit sich selbst. Das Tintenfaß ist, was es ist, weil es mit sich identisch ist, weil es ein An-sich-sein hat. Wenn man nun das Tintenfaß zerstört, es also in seinem Sein vernichtet, dann ist zwar das Phänomen verschwunden, aber das Prinzip der Identität besteht nach wie vor, unberührt, unbegründet, unveränderlich. So wie es eine Transphänomenalität der Identität gibt, obwohl die Identität den Phänomenen anhaftet, so gibt es eine Transphänomenalität des An-sich, obwohl das An-sich den Phänomenen inhärent ist.

Der genannte konzeptionelle Unterschied bei Kant und Sartre macht auch verständlich, warum die Identität des Bewußtseins bei Kant im Bewußtsein zu finden ist, während sie bei Sartre außerhalb des Bewußtseins gesucht werden muß. Denn das Bewußtsein gründet bei Kant in einer transzendentalen Subjektivität, welche die äußere Welt *konstituiert*. Folglich kann die Identität dieser Subjektivität nicht im An-sich-sein liegen. Sie gründet nach Kant vielmehr in der „Transzendentalen Einheit der Apperzeption“. Nach Sartre dagegen ist das Bewußtsein „Negation des An-sich-seins“, besitzt also von vornherein dem An-sich-sein gegenüber keine Selbständigkeit. Es *ist* nur in Bezug auf dieses An-sich-sein. Folglich kann das Bewußtsein seine „Identität“ bei Sartre nur im An-sich der Welt finden.

Diese genannten Differenzen zwischen Kant und Sartre reichen vollkommen aus, um eine angebliche Nähe zwischen beiden Philosophen zurückweisen zu können. Es gibt jedoch viele andere Aspekte, welche die Diskrepanz zwischen Kant und Sartre ebenfalls bestätigen. Solche Aspekte sind zum Beispiel die Sinnlichkeit und die Zeitlichkeit. Ein wichtiger Aspekt der Sinnlichkeit ist der Begriff der Empfindung.

4. Der Begriff der „Empfindung“ bei Kant und Sartre

Zu den Begriffen „Sinnlichkeit“ und „Empfindung“ schreibt Kant Folgendes:

„Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt **Sinnlichkeit**. Vermittelt der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe.“¹³

„Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung.“¹⁴

Unabhängig von den Problemen, die der Versuch bereitet, Kants Transzendentalen Idealismus mit seinem Sensualismus in Einklang zu bringen, zeigen die obigen Zitate die große Bedeutung, welche die Begriffe „Sinnlichkeit“ und „Empfindung“ in Kants Theorie haben. Kant nennt die „Empfindung“ auch „Materie der Anschauung“ und spricht von der „Affektion der Sinnlichkeit durch die Dinge“. Die Frage ist nur, welche „Dinge“ das sein sollen, die bei Kant die Sinnlichkeit affizieren. Die erscheinenden Dinge können es nicht sein, denn die Erscheinung kommt ja erst durch die Verarbeitung der Empfindung mittels des menschlichen Erkenntnisapparates zustande. Also kommt Kant zu der aporetischen Vorstellung, daß es die „Dinge an sich“ sind, welche die Sinnlichkeit affizieren. Gleichzeitig sollen diese „Dinge an sich“ in ihrem Sosein unerkennbar sein und es soll kein Schluß von dem „Ding als Erscheinung“ zu dem „Ding an sich“ möglich sein.

Gleichzeitig kommt das Problem hinzu, daß es kein phänomenal nachweisbares Korrelat zum Begriff der „Empfindung“ gibt. Phänomenal nachweisbar ist die Tasse auf dem Tisch vor dem Hintergrund der Welt. Die Vorstellung, daß dieses Phänomen durch Sinnesreize hervorgerufen wird, welche die Dinge mittels Lichteinwirkung auf das Auge ausüben, wobei diese Sinnesreize wiederum in einem physiologischen Prozeß, der sich in der Unendlichkeit des menschlichen Wahrnehmungsapparates verliert, weiter verarbeitet werden, ist zwar plausibel, enthält aber vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus gesehen mehrere Ungereimtheiten. Denn die zugrundegelegten Entitäten dieses Prozesses, Licht, Auge, Netzhaut, Gehirn und so weiter sind selbst empirische Gegebenheiten und können die empirische Erfahrung demnach nicht

¹³ Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, 2. Auflage 1787, Berlin, 1968, Die transzendente Ästhetik, § 1, S. 49

¹⁴ Ebd., S. 50

begründen. Der von Kant insinuierte Sensualismus ist also widersprüchlich, weil er empirische Entitäten benutzt, um die empirische Erfahrung zu begründen.

Offensichtlich gibt es hier zwei verschiedene Beschreibungsebenen, die gleichzeitig auseinander gehalten und zusammen gebracht werden müssen. Kants Fehler liegt darin, nur eine Beschreibungsebene zuzulassen und auf dieser einen Beschreibungsebene zwei widersprüchliche Konzepte zu entfalten. In der Sprache Sartres ausgedrückt handelt die eine Beschreibungsebene von dem menschlichen „Für-sich-sein“ und die andere Beschreibungsebene handelt von dem menschlichen „Für-Andere-Sein“. Das Problem ist nun, daß der Mensch nach Sartre ein „Für-Sich-Für-Andere“ ist. Es sind also beide Beschreibungsebenen notwendig, obwohl sich diese Darstellungen widersprechen. Die Kunst besteht nun nach Sartre darin, die beiden Ebenen zusammen zu bringen und sie dennoch auseinander zu halten und den Menschen insgesamt als eine Komplementarität dieser beiden Beschreibungsebenen aufzufassen.

Nach Sartre gibt es also zwei Aspekte der menschlichen Existenz. Auf der Ebene des Für-sich-seins muß man im Sinne einer phänomenologischen Ontologie argumentieren. Auf dieser Ebene gibt es keine Empfindungen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil das Für-sich eine solche „Empfindung“ phänomenologisch nicht nachweisen kann. Man sieht die Tasse auf dem Tisch, man sieht aber nicht die Sinnesreizung, welche die Tasse auf dem Tisch auf das Auge ausübt. Also gibt es auf der Ebene des Für-sich keine Möglichkeit, von der „Empfindung“ der Tasse auf dem Tisch zu reden.

Auf der Ebene des Für-Andere-Seins gibt es die „Empfindung“ im Sinne einer Reizung eines Sinnesorgans, weil diese Reizung des Sinnesorgans im Sinne der Naturwissenschaften nachweisbar ist. Zum Beispiel kann der Wissenschaftler im Auge des Anderen die Abbildung der Tasse auf der Netzhaut feststellen. In diesem Sinne wäre „Empfindung“ aber ein rein physiologischer Begriff.

Das große Problem der Philosophie und der Wissenschaften besteht darin, diese beiden Ebenen zusammenbringen zu müssen, wenn man zu einer einheitlichen Deutung der menschlichen Existenz kommen will. Im Sinne Sartres lassen sie sich aber nur bedingt vereinigen. Demnach muß man sich damit abfinden, daß die Reizung der Sinnesorgane und die damit korrelierten Erlebnisse nicht einheitlich beschrieben werden können. Es gibt eine Grenze der menschlichen Erkenntnis und die drückt sich unter anderem aus als ein

Bruch der Beschreibungsebene hinsichtlich einer eigentlich einheitlichen Entität.

Auf der Ebene des Für-sich-seins gibt es für Sartre demnach keine „Empfindung“. Er schreibt dazu:

„Die Empfindung, ein hybrider Begriff zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven, vom Objekt her gedacht und danach auf das Subjekt angewandt, eine Bastardexistenz, von der man nicht sagen kann, ob sie *de facto* oder *de jure* ist, die Empfindung ist eine bloße Psychologenträumerei, man muß sie entschieden aus jeder ernsthaften Theorie über die Bezüge zwischen Bewußtsein und Welt heraushalten.“¹⁵

„La sensation, notion hybride entre le subjectif et l'objectif, conçue à partir de l'objet, et appliquée ensuite au sujet, existence bâtarde dont on ne saurait dire si elle est de fait ou de droit, la sensation est une pure rêverie de psychologue, il faut la rejeter délibérément de toute théorie sérieuse sur les rapports de la conscience et du monde.“¹⁶

Nach Sartre ist „Empfindung“ ein hybrider Begriff und hat eine „Bastardexistenz“. Er will damit sagen: Entweder etwas ist eine Sinnesreizung im Sinne eines physiologischen und mit naturwissenschaftlichen Mitteln nachweisbaren Prozesses oder etwas ist eine Empfindung im Sinne eines phänomenal nachweisbaren Erlebnisses. Die Sinnesreizung wird im Rahmen einer naturwissenschaftlichen Theorie beschrieben, zum Beispiel im Rahmen der physikalisch-chemisch-biologischen Theorie des Auges. Die entsprechende Beschreibungsebene ist das „Sein-für-Andere“. Die Empfindung im Sinne eines Erlebnisses muß der Träger des Erlebnisses beschreiben. Die Beschreibungsebene ist das „Für-sich-Sein“.

Kant deutet das Erlebnis „Empfindung“ jedoch als eine Sinnesreizung, vermischt dadurch die Beschreibungsebenen und verleiht damit der Empfindung eine Bastardexistenz. Er unterscheidet nicht genau genug zwischen einem Erlebnis und dem physiologischen Korrelat dieses Erlebnisses. Das große Problem ist zwar die Verbindung zwischen dem Erlebnis und dessen physiologischem Korrelat. Im Sinne Sartres muß man aber unterscheiden zwischen der Lösung dieses Problems und dessen Unterschlagung. Indem Kant

¹⁵ Sartre, „Das Sein und das Nichts“, Hamburg, 2009, S. 559

¹⁶ Sartre, „L'Être et le néant“, Paris, 1943, S. 354

den Bastardbegriff „Empfindung“ kreiert, löst er das Problem nicht, sondern unterschlägt es nur.

Es gibt einen weiteren Aspekt der Philosophie Sartres, der sofort den riesigen Unterschied seines Denkens zum Transzendentalen Idealismus Kants offenbart. Denn Sartre verbindet den Begriff der Sinnlichkeit mit dem der Körperlichkeit des Menschen und weist darauf hin, daß Sinnlichkeit und Körperlichkeit eng mit dem Begriff der Handlung verknüpft sind. Diese Begriffe - Sinnlichkeit, Körperlichkeit und Handlung - sind so eng verbunden, daß es nicht sinnvoll ist, sie voneinander getrennt zu betrachten. Sartre schreibt:

„Insbesondere ist unser Körper nicht nur das, was man lange Zeit den „Sitz der fünf Sinne“ genannt hat; er ist auch das Instrument und das Ziel unserer Handlungen. Es ist sogar unmöglich, die „Empfindung“ von der „Handlung“ zu unterscheiden, gerade in den Begriffen der klassischen Psychologie...“¹⁷

„En particulier, notre corps n'est pas seulement ce qu' on a longtemps appelé << le siège des cinq sens >>; il est aussi l'instrument et le but des nos action. Il est même impossible de distinguer la <<sensation>> de << l'action >>, selon les termes mêmes de la psychologie classique...“¹⁸

Das ist also Sartres Position: Die Sinnlichkeit als System der Sinnesorgane muß als Teil der Körperlichkeit des Menschen gesehen werden. Der Körper ist aber nicht nur Sitz der fünf Sinne, sondern auch *Instrument* und *Ziel* der Handlungen des Menschen, und diese Funktionen des Körpers müssen als Einheit gesehen werden. Es macht im Sinne Sartres keinen Sinn, zwischen den Handlungen des Menschen und der Sinnlichkeit der Sinnesorgane zu unterscheiden. Da die Handlungen der Zeitlichkeit des Menschen unterliegen, muß auch die Sinnlichkeit im Zusammenhang mit der Zeitlichkeit gesehen werden.

Nach Kants Modell in der „Kritik der reinen Vernunft“ ist der Mensch ein Rezeptionsapparat, der die durch Sinnesreizung evozierten Empfindungen mittels des Erkenntnisapparates verarbeitet und so die Welt der Erscheinungen konstituiert. Dieses Modell ist im Sinne von Sartres Existentialismus falsch, weil es den Begriff der *Handlung* ignoriert. Diese Verknüpfung von Sinnlichkeit und Handlung im Begriff der Körperlichkeit bei Sartre steht im Gegensatz zur

¹⁷ Sartre, „Das Sein und das Nichts“, Hamburg, 2009, S. 567

¹⁸ Sartre, „L' Être et le néant“, Paris, 1943, S. 359

Architektur von Kants „Kritik der reinen Vernunft“, in der der Begriff der Handlung keine Rolle spielt.

Der Begriff der Körperlichkeit bei Sartre, der Sinnlichkeit und Handlung verbindet, findet offensichtlich eine Entsprechung im Begriff der Arbeit bei Karl Marx. Man sollte deswegen vielleicht darüber nachdenken, ob es Verbindungen zwischen „Das Sein und das Nichts“ und dem „Historischen Materialismus“ gibt. Der Atheismus ist zum Beispiel eine solche Verbindung. Der Begriff der Körperlichkeit bei Sartre und der Begriff der Arbeit bei Marx ist vielleicht, so meine Vermutung, eine zweite.

Dem widerspricht allerdings die oft geäußerte Ansicht, man müsse bei Sartre zwischen einer vor-marxistischen und einer marxistischen Phase unterscheiden. „Das Sein und das Nichts“ gehört demnach zu Sartres vor-marxistischer Phase. Es gibt allerdings bei Sartre eine Reihe von Anspielungen aus dieser sogenannten „vor-marxistischen“ Phase, die belegen, daß es schon in dieser Zeit Affinitäten zum Historischen Materialismus gab. So schreibt er zum Beispiel in dem 1936 erschienenen Aufsatz „Die Transzendenz des Ego“:

„Mir schien immer, daß eine so fruchtbare Arbeitshypothese wie der historische Materialismus zur Begründung keinesfalls die Absurdität des metaphysischen Materialismus erforderte.“¹⁹

Diese Stelle belegt, daß Sartre schon in dieser Zeit den Historischen Materialismus als „fruchtbare Arbeitshypothese“ betrachtete.

5. Zeitlichkeit bei Kant und bei Sartre

Die Zeit gehört bei Kant zur Welt der Erscheinungen. Das „Ding an sich“ ist zeitlos. Da auch bei Sartre das „An-sich-sein“ zeitlos ist, haben viele Interpreten diesbezüglich eine Affinität zwischen Kant und Sartre postuliert. Diese Annahme ist aber unberechtigt. Denn - wie schon oben gezeigt wurde - spielt das „Ding an sich“ insgesamt bei Kant eine ganz andere Rolle als das „An-sich-sein“ bei Sartre. Da sich bei Kant die „Kausalität aus Freiheit“ grundsätzlich im Bereich des „Ding an sich“ ereignet, ist die Moralität des Menschen der Welt der Erscheinungen, also auch der Zeitlichkeit, entzogen. Moralische

¹⁹ Sartre, „Die Transzendenz des Ego“, Hamburg, 1982, S. 91

Entscheidungen sind für Kant demnach nicht-situativ und zeitlos. Er spricht diesbezüglich auch vom „intelligiblen Charakter“ des Menschen im Gegensatz zum „empirischen Charakter“ desselben.

Demgegenüber ist die Wahlfreiheit des Menschen bei Sartre *immer* zeitlich und situativ. Sartre lehnt den „intelligiblen Charakter“ ab. Er schreibt dazu:

„So sind Freiheit, Wahl, Nichtung, Verzeitlichung ein und dasselbe.“²⁰

„Ainsi liberté, choix, néantisation, temporalisation, ne font qu’une seule et même chose.“²¹

Diese Stelle ist entscheidend für die Interpretation Sartres. Denn Sartre gibt hier vier Schlüsselbegriffe an und erklärt gleichzeitig, daß diese Schlüsselbegriffe *dasselbe* bedeuten. Man sollte Sartre wörtlich nehmen und festhalten: Freiheit, Wahl, Nichtung, Verzeitlichung bedeuten *dasselbe*. Für Kant jedoch gehören Freiheit und Wahl zur Zeitlosigkeit des intelligiblen Charakters. Damit ist klar, dass Kant und Sartre von *gegensätzlichen Positionen* ausgehen. Ihre Philosophien sind unvereinbar.

Wie ist diese Identifizierung von Freiheit, Wahl, Nichtung und Verzeitlichung bei Sartre zu verstehen? Mittels eines freien Selbst- und Weltentwurfes lasse ich mir von der Zukunft anzeigen, wer ich bin, indem ich meiner Vergangenheit einen Sinn gebe. Auf diese Weise zeigt die ekstatische Einheit meiner Zeitlichkeit mir meine *geminderte* Identität an, weil ich in dieser ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit bin, was ich nicht bin und nicht bin, was ich bin. Als bewußte Zeitlichkeit bin ich genichtetes Sein und geseintes Nichts. Ich existiere als Entwurf meiner eigenen Geschichte.

6. Zeitlichkeit als Seinseinheit bei Sartre

Kant und Sartre lehnen gemeinsam die Assoziationspsychologie der Empiristen ab. Beide sind der Ansicht, daß man nicht darauf verzichten kann, das Bewußtsein als „mein Bewußtsein“ aufzufassen. Mit anderen Worten: Auf eine bestimmte Art der Identität des Bewußtseins kann nicht verzichtet werden.

²⁰ Sartre, „Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Hamburg, S. 806

²¹ Sartre, „L’être et le néant“, Paris, 1943, S. 510

Allerdings findet Sartre die Art der Identität, die Kant vorschlägt, unbefriedigend. Kant spricht von der „Transzendentalen Einheit der Apperzeption“ und meint damit eine bloße *Möglichkeitsbedingung* für die Einheit des Bewußtseins. Die Einheit des Bewußtseins ist für Sartre aber keine bloße Möglichkeitsbedingung, sondern ein *Faktum*. Notwendig ist demnach eine Theorie, welche die *Seinseinheit* des Bewußtseins sichert. Damit richtet sich Sartres Kritik gegen den gesamten Ansatz der Transzendentalphilosophie bei Kant, die behauptet, auf ontologische Festlegungen verzichten zu können.

Kants Transzendentalphilosophie verfehlt in seinen Augen einen wesentlichen Aspekt der menschlichen *Existenz*. Denn der Mensch ist ein Wesen, dem es *in seinem Sein um dieses Sein geht*. Eine Philosophie, welche die Seinsbezogenheit des Menschen unterschlägt und aus ihm ein bloßes *erkenntnistheoretisches Subjekt* machen will, ist daher von vornherein unbefriedigend. Schließlich kann man den Menschen nicht verweigern, nach ihrer eigenen *Seinsgrundlage* zu fragen. Ein entscheidendes Problem lautet daher, inwiefern Sartre die *Seinseinheit* des Bewußtseins sichern kann und inwiefern seine Lösung sich vom Transzendentalen Idealismus Kants als einer Philosophie der *Möglichkeitsbedingungen* unterscheidet.

Bei Kant ist die Zeitlichkeit nur eine Form der Anschauung und gehört damit zum Erkenntnis- und Wahrnehmungsapparat des Menschen. Der Mensch selbst ist bei Kant viel mehr als Zeitlichkeit. Die „Transzendente Einheit der Apperzeption“ gehört nicht zur Zeitlichkeit, sondern liegt ihr zugrunde. Als Ding an sich ist der Mensch der Zeitlichkeit vollkommen entzogen. Insofern ist die Zeitlichkeit des Menschen bei Kant zwar ein wichtiger *Aspekt* der menschlichen Existenz, aber sie ist nicht der *fundamentale* Aspekt.

Bei Sartre ist die Zeitlichkeit grundlegender. Der Mensch *ist* als Für-sich-sein Zeitlichkeit. Damit ist er ein Wesen, das zwischen Sein und Nicht-sein schwebt. Er ist genichtetes Sein und geseintes Nichts. Er ist ein Wesen, bei dem die Unterscheidung zwischen Sein und Nicht-Sein, zwischen Realität und Irrealität fließend und zweideutig ist. Kurz: Als Zeitlichkeit *ist* der Mensch ein Mangel an Identität. Er ist in seiner Existenz durch eine tiefe *Seinsinsuffizienz* gezeichnet. Diese Seinsinsuffizienz ist die Zeitlichkeit.

7. Kants Widerlegung des Idealismus und Sartres ontologischer Beweis

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

„Der Idealismus (ich verstehe den materialen) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung (assertio), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweite ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt.“²²

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

„Daß die Dinge, die ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen taste, existieren, wirklich existieren, bezweifle ich nicht im geringsten. Das einzige, dessen Existenz wir in Abrede stellen, ist das, was die Philosophen Materie oder körperliche Substanz nennen. Damit aber fügen wir dem Rest der

²² Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, 2. Auflage 1787, Gruyter, Berlin, 1968, S. 190

Menschheit keinen Schaden zu, denn er wird, wie ich wohl behaupten darf, dieses Etwas keinesfalls vermissen. Die Atheisten freilich gehen der vermeintlichen Unterstützung verlustig, die ihr Unglaube an einem leeren Wort findet.“²³

Man muß also den Eindruck gewinnen, daß Kant mit der Philosophiegeschichte auf Kriegsfuß steht. Wegen dieser Interpretationsprobleme schlage ich vor, Kants Widerlegung des „Dogmatischen Idealismus“ nicht auf Berkeley zu beziehen, sondern für sich - das heißt unabhängig von Berkeley - zu betrachten.

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

„Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich...“²⁴

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

Kant erläutert seinen Beweis mit der folgenden Anmerkung:

²³ Berkeley, „Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“, Meiner, Hamburg, 2004, S. 42

²⁴ Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, 2. Auflage 1787, Gruyter, Berlin 1968, S. 191

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

Kurz: die Beharrlichkeit der äußeren Materie ist Voraussetzung dafür, dass wir dem Begriff des Beharrlichen eine Anschauung zuordnen können. Allerdings ist diese Beharrlichkeit der äußeren Materie für Kant keine Erfahrungstatsache, sondern liegt sowohl der äußeren als auch der inneren Erfahrung als notwendige Bedingung *a priori* zugrunde.

Die Veränderung in den äußeren Verhältnissen ist also die Bedingung der inneren zeitlichen Bestimmungen und die Beharrlichkeit der äußeren Materie ist die Bedingung für die Wahrnehmbarkeit der äußeren Veränderung. Ohne Permanenz keine Veränderung. Also ist die Permanenz der äußeren Materie die Voraussetzung für die Möglichkeit der inneren Zeitbestimmungen. Äußere Permanenz und Veränderung stehen in einem Bedingungsverhältnis zu den empirischen inneren Zeitbestimmungen.

Manche Interpreten sehen eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Kants Widerlegung des Idealismus und Sartres „Ontologischem Beweis“. In der Tat gibt es gewisse formale Affinitäten bei den jeweiligen Beweisen. Kant geht von der Voraussetzung der *Insuffizienz* des inneren Sinns aus, sich selbst zeitlich zu bestimmen. Er sagt, dafür benötige der innere Sinn des Beharrlichen. Dieses Beharrliche sei aber im inneren Sinn nicht zu finden, sondern nur im äußeren Sinn, in der äußeren Welt. Auf der Basis des Beharrlichen der äußeren Welt und der daran feststellbaren *Veränderungen* in der äußeren Welt, könne es auch zu einer empirischen Zeitbestimmung des inneren Sinnes kommen. Somit schließt Kant von der Insuffizienz des inneren Sinns auf die Existenz der äußeren Welt. Insoweit existieren tatsächlich gewisse formale Ähnlichkeiten zwischen dieser

„Widerlegung des Idealismus“ und den ontologischen Beweisen bei Descartes und Sartre.

Dennoch ist der Unterschied gewaltig. Denn das Beharrliche der äußeren Welt wird nicht der Erfahrung entnommen, sondern entspringt der Verstandeskategorie „substantia“, die wiederum ein Merkmal der transzendentalen Subjektivität ist. Also ist es letzten Endes diese transzendente Subjektivität, die sowohl den inneren Sinn als auch den äußeren Sinn *konstituiert*. Die Widerlegung des Idealismus bei Kant tangiert seinen *transzendentalen Idealismus* demnach in keiner Weise. Sartre lehnt aber gerade diesen *transzendentalen Idealismus* ab. Folglich kann sein ontologischer Beweis nicht im Sinne der kantischen Widerlegung des Idealismus gemeint sein.

Tatsächlich besagt der ontologische Beweis bei Descartes und Sartre etwas anderes als der Beweis Kants. Der ontologische Beweis bei Sartre geht von der Insuffizienz *der Subjektivität* und nicht von der Insuffizienz des *inneren Sinns* aus. Entsprechend beweist er die Existenz des Nicht-Subjektiven und er beweist nicht die Existenz der äußeren Welt im Sinne Kants. Der Unterschied ist, daß die äußere Welt im Sinne Kants die *transzendente Subjektivität* voraussetzt, also nicht als Nicht-Subjektivität interpretiert werden kann. Andernfalls wäre die Deutung der Beharrlichkeit der Materie im Sinne der Verstandeskategorie „Substanz“ nicht plausibel.

Der Beweisschritt bei Sartre geht von der insuffizienten Subjektivität zum subjekts-transzendenten An-sich-sein, während der Beweisschritt bei Kant vom subjekts-immanenten inneren Sinn zum subjekts-immanenten äußeren Sinn geht. Die sogenannte Widerlegung des Idealismus bei Kant ist keine Widerlegung des „Transzendentalen Idealismus“, weil der Bereich der *transzendentalen* Subjektivität nicht überschritten wird. Außerdem hat die Unterscheidung des „inneren Sinns“ und des „äußeren Sinns“ bei Kant - wenn ich das richtig sehe - bei Sartre keine Entsprechung, kann also auch nicht auf seine Philosophie übertragen werden.

In diesem Sinne handelt es sich bei Sartre tatsächlich um einen „transzendentalen Realismus“, während Kant für einen „transzendentalen Idealismus“ plädiert.

Sartre ist demnach ein „transzendentaler Realist“, insofern er kein „transzendentaler Idealist“ ist. Der „transzendentaler Realismus“ bei Sartre ist allerdings interpretationsbedürftig. Er bedeutet zum Beispiel *nicht*, daß die Subjektivität keine Rolle spielen würde, was beim „metaphysischen Materialismus“ der Fall ist. Er bedeutet vielmehr, daß die Rolle der Subjektivität die „offenbarende Intuition des Seins“ ist. Demnach hängt alles von der korrekten Interpretation dieses Begriffes ab, damit Sartres Weg jenseits von Idealismus und Realismus sichtbar werden kann. *Was bedeutet „offenbarende Intuition des Seins“?* Das ist hier die große Frage.

Man erkennt, daß die Übertragung von Begriffen aus einer bestimmten Philosophie auf einen Philosophen, der nicht dieser Philosophie angehört, immer problematisch ist. Husserl nennt Descartes zum Beispiel einen „transzendentalen Realisten“, weil der im Gegensatz zu Husserl die bewußtseins-transzendente Existenz der äußeren Welt beweist. Das ist insoweit auch richtig. Man muß aber dazu sagen, daß für Descartes *Gott* der Seinsgrund der Welt ist und insoweit ist Descartes kein „Transzendentaler Realist“ sondern ein „christlicher Kreationist“. Es ist Husserls Fehldeutung der Philosophie Descartes, die es ihm erlaubt, Descartes einen „Transzendentalen Realisten“ zu nennen. Ähnlich verhält es sich mit Sartre. Die Begriffe „Transzendentaler Idealist“ und „Transzendentaler Realist“ sind schlicht nicht besonders gut geeignet, Sartres Philosophie treffend zu kennzeichnen.

8. „Zeitlichkeit-Permanenz-Veränderung“ bei Kant und Sartre

Sartre geht es aber weniger um eine Bewertung der Widerlegung des „Dogmatischen Idealismus“ durch Kant, sondern eher um die Beziehung, die Kant in diesem Zusammenhang zwischen der Zeitlichkeit, der äußeren Veränderung und dem Beharrlichen dieser äußeren Veränderung postuliert. Entscheidend ist für Sartre die Bemerkung Kants, dass alle Zeitbestimmung nur durch den *Wechsel* in äußeren Verhältnissen wahrgenommen werden kann. Mit den Worten Sartres: In der Philosophie Kants ist die Zeitlichkeit nur *das Maß und die Ordnung der äußeren Veränderung*. Die äußere Veränderung und die ihr zugrundeliegende äußere Permanenz begründet damit die empirische

Zeitlichkeit. Damit verpaßt Kant in den Augen Sartres das Wesen der Zeitlichkeit. *Denn nach Sartre ist die Zeitlichkeit so fundamental, dass sie die Veränderung begründet und nicht umgekehrt.*

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

Man kann also zusammenfassend sagen: An der Quelle des Bewußtseins liegt für Sartre die Zeitlichkeit und nicht - wie bei Kant - eine transzendente Subjektivität, welche die innere Zeitlichkeit über den äußeren Sinn konstituiert. Bewußtsein als Zeitlichkeit entspricht für Sartre der *Seinseinheit* von Permanenz und Veränderung und ist somit eine Einheit auf der Suche nach ihrer eigenen Identität.

9. Relative und absolute Veränderung bei Kant und Sartre

Darüber hinaus ist Sartre der Ansicht, dass Kant das Verhältnis von Veränderung und Permanenz nicht richtig beschreibt. Kant sagt zum Beispiel, dass die Permanenz notwendig sei, damit die Veränderung auftauchen kann. Wenn das richtig wäre, dann könnte es keine *absolute* Veränderung geben. Denn nach Kant müßte immer ein Permanentes vorhanden sein, auf dessen Grundlage die Veränderung identifiziert werden kann. Mit anderen Worten: Die Zeitlichkeit als Maß der Veränderung kann dem Permanenten nichts anhaben, es existiert unberührt von der Zeitlichkeit. Sartre behauptet jedoch im Gegensatz dazu die Möglichkeit einer *absoluten Veränderung*. Es gibt nach Sartre Veränderungen, die als eine Metamorphose des Seins betrachtet werden müssen und nicht nur als eine oberflächliche Veränderung von

Akzidenzien auf der Grundlage eines beharrenden Seins. Hier ein entsprechendes Zitat:

„Der Rückgriff auf die Permanenz zur Begründung der Veränderung ist übrigens völlig nutzlos. Was man zeigen will, ist, daß eine absolute Veränderung eigentlich keine Veränderung mehr ist, da *nichts* mehr bleibt, was sich änderte - oder dem gegenüber es eine Veränderung gäbe. Tatsächlich aber genügt es, dass das, was sich ändert, im vergangenen Modus sein früherer Zustand ist, damit die Permanenz überflüssig wird; in diesem Fall kann die Veränderung absolut sein, es kann sich um eine Metamorphose handeln, die das gesamte Sein betrifft: es wird sich gleichwohl als Veränderung gegenüber einem früheren Zustand konstituieren, den es in der Vergangenheit im Modus des „war“ sein wird. Da diese Beziehung zur Vergangenheit an die Stelle der Pseudonotwendigkeit der Permanenz tritt, kann und muss sich das Problem der Dauer anlässlich absoluter Veränderungen stellen.“²⁵

„Le recours à la permanence pour fonder le changement est d'ailleurs parfaitement inutile. Ce qu'on veut montrer c'est qu'un changement absolu n'est plus à proprement parler un changement, puisqu'il ne rest plus *rien* qui change - ou par rapport à quoi il y ait changement. Mais en fait il suffit que ce qui change *soit* sur le mode passé son ancien état pour que la permanence devienne superflue; en ce cas, le changement peut être absolu, il peut s'agir d'une métamorphose qui atteigne l'être tout entier: il ne s'en constituera pas moins sur le mode du <<était>>. Ce lien au passé remplaçant la pseudo-nécessité de la permanence, le problème de la durée peut et doit se poser à propos de changements absolus.“²⁶

Man erkennt, dass Sartre die zeitliche Struktur des Für-sich-seins an die Stelle der Pseudonotwendigkeit der Permanenz setzen will, um den Begriff der Veränderung verständlich zu machen. Veränderung gibt es auch dann, wenn kein Permanentes vorhanden ist, sondern nur ein Zeuge, der im vergangenen Modus sein früherer Zustand ist. Indem ich bezeuge, dass ich mein früherer Zustand *war*, der ich jetzt nicht mehr bin, konstatiere ich Veränderung, obwohl kein Permanentes vorhanden ist. Auf diese Weise kann absolute Veränderung

²⁵ Sartre, „Das Sein und das Nichts“, Rowohlt, Hamburg, 2009, S. 277

²⁶ Sartre, „L'être et le néant“, Paris, 1943, S. 179

gedacht werden, während auf der Basis der Theorie von der Notwendigkeit der Permanenz nur eine relative Veränderung möglich ist, da ja das Beharrliche als Unverändertes einer absoluten Veränderung entgegensteht.

Sartre will damit sagen, dass das Problem der Dauer, das heißt das Problem des Überganges des gegenwärtigen Für-sich in ein vergangenes Für-sich und des Auftauchens eines neuen Für-sich ex nihilo, das dieses Problem viel tiefer in das Wesen der menschlichen Realität eindringt als in der Beziehung zwischen der Veränderung und dem Beharrlichen bei Kant deutlich wird. Das Problem der Dauer muß sich nach seinen eigenen Worten anlässlich des Problems der *absoluten Veränderung* stellen.

10. Das Problem der Dauer bei Sartre

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

Die Lösung dieses Problems liegt für Sartre in dem Konzept des Für-sich als *Nichtung des An-sich*. Nach Sartre wäre durchaus ein Für-sich denkbar, das nicht dauert, bei dem also keine Dynamik der Zeitlichkeit festzustellen wäre. Ein solches Für-sich bliebe nach wie vor Negation des transzendenten An-sich, es wäre ein Mangel an Sein in der Form „Spiegelung-Spiegelndes“. Aber dieses Für-sich *ist* immerhin ein „Spiegelung-Spiegelndes“ und als solches wäre es *An-sich*. Es wäre ein Für-sich in der Art des An-sich, es wäre wie ein *gegebenes Für-sich*. Die Dynamik der Zeitlichkeit verhindert diese Erstarrung des Für-sich zum *gegebenen* Für-sich. Indem durch die Dynamik der Zeitlichkeit das Für-sich zu einem vergangenen Für-sich wird und dafür ein neues Für-sich ex nihilo

auftaucht, flieht das Für-sich vor seiner eigenen Erstarrung. Es ist nun seine eigene Erstarrung nur noch in der Form des *war*, das es als neues Für-sich nur noch sein kann, indem es es *nicht* ist.

Die Dynamik der Zeitlichkeit ist also ein weiterer Schritt in der Auflösung der idealen Identität des An-sich-seins. Diese Auflösung vollzieht sich in verschiedenen Etappen: von der Nichtung des An-sich-seins zur Existenz des präreflexiven Bewusstseins in der Form „Spiegelung-Spiegelndes“. Dann das „Sich-Losreißen“ von der drohenden Erstarrung dieses „Spiegelung-Spiegelndes-sein“ durch die Transformation des gegenwärtigen Für-sich in ein vergangenes Für-sich und das gleichursprüngliche Auftauchen eines neuen Für-sich aus dem Nichts. Der Grund für die Dynamik der Zeitlichkeit ist also die *Flucht* des Für-sich vor seiner eigenen Erstarrung. Diese Dynamik ist ein Aspekt der *Nichtung des Seins*.

Es ist klar, dass Sartre sich mit dieser Zeittheorie deutlich von Kant absetzt. Bei Kant bleibt der Ursprung der Zeitlichkeit nebelhaft. Darüber hinaus verfehlt Kants Vorstellung von der Zeit als Maß und Ordnung der äußeren Veränderung das Wesen der Zeitlichkeit als einer *Vertiefung der Nichtung des Seins*. Weiterhin erklärt Sartre die angebliche Notwendigkeit der Permanenz als Grundlage der Veränderung für eine *Pseudonotwendigkeit* und macht darauf aufmerksam, dass diese Theorie die *absolute Veränderung* unmöglich macht.

Sartre besteht jedoch auf der Möglichkeit der absoluten Veränderung und muß deswegen die Theorie von der Notwendigkeit der Permanenz als Grundlage der Veränderung ablehnen. Wenn man im Sinne Sartres die Veränderung verstehen will, dann muß man von dem Extremfall der absoluten Veränderung ausgehen und von daher das Problem der Dauer lösen.

Die Tatsache der Möglichkeit der absoluten Veränderung zeigt, dass Kants Zeittheorie falsch ist. Es ist nicht so, dass das Für-sich als *gegebene Augenblickseinheit* entlang des Permanenten von äußerer Veränderung zur äußeren Veränderung stürzt, sondern es ist so, dass in der ek-statischen Einheit der Zeitdimensionen das Für-sich vor seiner eigenen Erstarrung flieht, indem es sich in ein vergangenes Für-sich verwandelt und indem ein neues Für-sich ex nihilo auftaucht. Es ist dieses neue Für-sich, das ex nihilo auftaucht, das die Möglichkeit einer *absoluten Veränderung* ausdrückt und es ist die

immer wieder neu zu *bestätigende Verbindung* mit dem vergangenen Für-sich, das nun zum An-sich geworden ist, die der Permanenz ihr relatives Recht verschafft. Auf diese Weise wird durch die Dynamik der Zeitlichkeit die *Seinseinheit von Veränderung und Permanenz* hergestellt.

Diese Seinseinheit von Veränderung und Permanenz ist das Für-sich-sein der menschlichen Realität und damit gleichursprünglich das Wesen der Zeitlichkeit. Erst mit dem Tod fügt sich diese Flucht vor dem An-sich und die Totalität der menschlichen Existenz erscheint, indem sie vom An-sich total übernommen wird. Mit der kritischen Theorie Kants haben diese Konzepte Sartres offensichtlich nichts zu tun. Die Identifizierung von Sartres Existentialismus und dem Transzendentalen Idealismus eines Kant ist demnach eine Fehldeutung.