

Freiheit und Wahrheit (Teil 5)

Alfred Dandyk

Grundlage dieses Textes sind die ersten 4 Teile dieses Aufsatzes

Das Problem der Wahrheit

Bei Hegel findet man die folgende Textstelle:

Die Wahrheit ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. (Hegel, Phänomenologie des Geistes, Vorrede, S. 22)

Folgende Aspekte sind hervorzuheben:

- Die Wahrheit ist das Ganze
- Das Ganze durchläuft eine Entwicklung
- Das Resultat der Entwicklung ist das sich vollendende Wesen des Ganzen

Kurz: Die Wahrheit entwickelt sich und vollendet ihr Wesen, indem sie sich zu einem Ganzen zusammenschließt.

Die Leugnung dieses Sachverhaltes ist für Hegel ein Grund für die unzureichende Beurteilung philosophischer Systeme. Man erklärt sie für „wahr“ oder „falsch“ und versteht nicht die organische Entwicklung des Geistes, deren Ausdruck diese Systeme sind. Hegel schreibt:

So fest der Meinung der Gegensatz des Wahren und des Falschen wird, so pflegt sie auch entweder Beistimmung oder Widerspruch gegen ein vorhandenes philosophisches System zu erwarten, und in einer Erklärung über ein solches nur entweder das eine oder das andere zu sehen. Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr als die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. (ebd.)

Hegel schlägt vor, in dem scheinbaren Gegensatz philosophischer Systeme eher die „fortschreitende Entwicklung der Wahrheit“ zu sehen als ihre Gegensätzlichkeit zu betonen. Zur Veranschaulichung bedient sich Hegel eines Vergleiches, der den Geist wie einen Organismus der Pflanzenwelt erscheinen lässt:

Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, dass jene von dieser widerlegt wird, ebenso wird die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden

sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus. (ebd.)

Man kann also nach Hegel die Existenz philosophischer Systeme unter zwei verschiedenen Aspekten sehen: Man stellt ihre Gegensätzlichkeit in den Vordergrund und beklagt die Widersprüchlichkeit der Philosophie; oder man betont die „organische Einheit der Wahrheit“ und erkennt in dem Unterschied der Systeme Momente des organischen Ganzen.

Für Hegel ist die Wahrheit das organische Ganze des Geistes, der sich in der Geschichte entwickelt. Menschen, die diese organische Ganzheit leugnen, sind für ihn Ignoranten, die nur Teilaspekte der Wahrheit sehen wollen und sich weigern, den Sinn dieser Teile, nämlich das Ganze, gelten zu lassen. Denn sobald es den Teilen am Ganzen mangelt, ergeben die Teile keinen Sinn. Die Wahrheit ist das Ganze und nur das Ganze lässt den Sinn der Teile verstehen. Eben auf diesem Mangel der Teilwahrheiten beruht die Entwicklungsdynamik des Geistes:

Die absolute Idee ist zunächst die Einheit der theoretischen und der praktischen Idee und damit zugleich die Einheit der Idee des Lebens und der Idee des Erkennens. Im Erkennen hatten wir die Idee in der Gestalt der Differenz, und der Prozess des Erkennens hat sich uns als die Überwindung dieser Differenz und als die Wiederherstellung jener Einheit ergeben, welche als solche und in ihrer Unmittelbarkeit zunächst die Idee des Lebens ist...(Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, S. 388)

Der Entwicklungsprozess des Geistes beginnt demnach mit der Einheit der absoluten Idee, welche die Einheit der Idee des Lebens und der Idee des Erkennens ist. Das Manko dieses Anfangs ist der Mangel an Selbstbewusstsein der absoluten Idee. Die Erkenntnis ist dann zunächst die der Differenz zwischen dem Leben und dem Erkennen und der Prozess des Erkennens ist die Überwindung dieser Differenz. Das Endresultat ist die wiedergewonnene Einheit von Leben und Erkennen, nun aber im Beisein des Selbstbewusstseins des Geistes. Der historische Entwicklungsprozess ist das Zu-sich-selbst-kommen des Geistes. Er überblickt und genießt am Ende die Erkenntnis seiner selbst.

Kant verpasst das Ganze der Wahrheit, indem er zwischen dem Erkenntnisvermögen des Menschen und der eigentlichen Erkenntnis des Seins unterscheidet. Er behauptet, man müsse erst das Erkenntnisvermögen erforschen, bevor man mit dem eigentlichen Geschäft der Erkenntnis beginnen könne. Hegel protestiert gegen diese Auffassung, indem er feststellt, dass Erkenntnis und Erkenntnisvermögen sich parallel entwickeln und daher nicht voneinander separiert werden können. Auch hier ist die Wahrheit die Entwicklung des Ganzen von Erkenntnisvermögen und Erkenntnis.

Was motiviert Kant zu seiner kritischen Theorie des Erkenntnisvermögens? Es ist seine Angst vor dem Irrtum! Er unterscheidet zwischen dem „sicheren Gang der Wissenschaft“, zum Beispiel der Mathematik und der Physik“, und dem „bloßen Herumtappen“ der Metaphysik, wofür Spinoza nach Ansicht Kants ein besonders abstoßendes Beispiel gibt. Kants Philosophie zielt darauf, auch der Metaphysik den „sicheren Gang einer Wissenschaft“ durch Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens zu verschaffen.

Hegel kritisiert wiederum Kant, indem er dessen Angst vor dem Irrtum als eine Angst vor der Wahrheit deutet. Denn Kant muss ja, indem er zwischen dem „sicheren Gang der Wissenschaft“ und dem „bloßen Herumtappen der Metaphysik“ unterscheidet, bereits über einen Begriff der Wahrheit verfügen. Einen solchen Begriff zu erarbeiten und transparent zu machen ist aber gerade das Ziel der Philosophie. Kant widerspricht sich demnach selbst, wenn er einerseits voraussetzt, den sicheren Gang der Wissenschaft konstatieren zu können, und andererseits behauptet, die Voraussetzungen der wissenschaftlichen Arbeit erst noch erarbeiten zu müssen. Hegel schreibt:

In der Tat setzt sie [Kants Kritik (A.D.)] etwas, und zwar manches, als Wahrheit voraus, und stützt dabei ihre Bedenklichkeiten und Konsequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei. Sie setzt nämlich Vorstellungen von dem Erkennen als einem Werkzeuge und Medium, auch einen Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen voraus, vorzüglich aber dies, dass das Absolute auf einer Seite stehe, und das Erkennen auf der anderen Seite für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles, oder hiemit, dass das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei; eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtum nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt. (Hegel, Phänomenologie des Geistes, Vorrede, S. 66/67)

Kurz: Hegel weist darauf hin, dass das Absolute eine Einheit sein muss, insbesondere auch eine Einheit von Erkenntnis und Erkenntnisvermögen, und dass die Wahrheit immer eine Wahrheit des Ganzen ist, eben eine Wahrheit des Absoluten. Wenn man meint, auch andere Arten der Wahrheit gelten lassen zu müssen, dann irrt man sich aus Furcht vor der Wahrheit, so jedenfalls Hegel:

Aber wir sehen nachgerade, dass solches Hinundherreden auf einen trüben Unterschied zwischen einem absoluten Wahren und einem sonstigen Wahren hinausläuft, und das Absolute, das Erkennen, und so fort, Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, um die zu erlangen es erst zu tun ist. (ebd.)

Hegels Kritik an Kant lässt sich vielleicht so zusammenfassen: Das Wort „Wahrheit“ kann nur Wahrheit des Absoluten bedeuten. Besteht man auf dem Unterschied zwischen dem „absoluten Wahren“ und einem „sonstigen Wahren“, dann setzt man eine Bedeutung des Wortes „Wahrheit“ voraus, deren Erhellung erst noch zu leisten ist. Der Ausdruck „sonstige Wahrheit“ hat so lange keine Bedeutung, wie die Bedeutung des

Ausdrucks „absolute Wahrheit“ nicht geklärt worden ist. Man muss also von vornherein in Rechnung stellen, dass die Wahrheit die absolute Wahrheit ist.

Wenn es nun Philosophen gibt, die auf der „sonstigen Wahrheit“ herumreiten und gleichzeitig die „absolute Wahrheit“ verleugnen, dann ignorieren sie den tatsächlichen Sachverhalt. Es handelt sich um Ignoranten des Wahrheitsproblems und die Grundlage ihres Denkens ist die Ahnungslosigkeit hinsichtlich dieser Problematik. Dabei ist zu bedenken, dass das Wort „Ignoranz“ doppeldeutig ist. Es kann ein „Nicht-Wissen“ oder ein „Nicht-wissen-wollen“ anzeigen.

Worauf beruht diese Missachtung des Wahrheitsproblems? Der Grund ist die *Verabsolutierung von Teilwahrheiten* und damit einhergehend die Leugnung des Ganzen. Eine Art dieser Leugnung ist die explizite Ablehnung des Begriffs des Ganzen. Man sagt zum Beispiel, es gebe keine „Menschheit“, sondern nur „Menschen“ und es gebe keine „Geschichte“, sondern nur „Epochen der Geschichte“. Ein Beispiel dafür ist Oswald Spengler. Hegel betont demgegenüber, dass die „sonstigen Wahrheiten“ ihren Sinn nur innerhalb des Ganzen erhalten. Die Eliminierung des Ganzen hat also die Sinnlosigkeit der Teile zur Konsequenz.

Marx übernimmt die Philosophie Hegels, indem er sie vom Kopf auf die Füße stellt. Er bestätigt demnach den Begriff der Ganzheit und den Begriff der Dialektik als Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Allerdings deutet er diese Entwicklungsgeschichte materialistisch, nicht idealistisch. Marx lehnt also den Begriff des Geistes ab.

Aus dem Entwicklungsprozess des Geistes wird der Klassenkampf und aus dem Zu-sich-selbst-kommen des Geistes wird der Kommunismus. In den Händen Engels transformiert sich der Objektive Idealismus in den Dialektischen Materialismus. Das Wahrheitsproblem wird innerhalb des Dialektischen Materialismus allerdings unlösbar, weil nicht einzusehen ist, wie es möglich sein soll, dass die Materie denken kann. Engels sagt, der Mensch sei ein Staubkorn im Kosmos. Man fragt sich, wie ein Staubkorn in der Lage sein kann, den Dialektischen Materialismus zu denken. Hier erscheint die Ignoranz hinsichtlich des Wahrheitsproblems erneut, diesmal als Unmöglichkeit, sich selbst in eine philosophische Dimension zu bringen, das Wahrheitsproblem auch nur adäquat zu formulieren.

Heidegger greift das Wahrheitsproblem auf, indem er von der „Seinsvergessenheit“ der abendländischen Metaphysik spricht. Die abendländische Metaphysik hat die Tendenz, ihre philosophischen Systeme für definitive Lösungen des Wahrheitsproblems zu halten. Sie übersieht dabei, dass die Wahrheit das Ganze ist, also im Grunde alle metaphysischen Systeme umfasst, welche die jeweils „sonstige Wahrheiten“ im Sinne Hegels darstellen. Die Frage bleibt, wie sich das Konglomerat dieser Systeme zu einer Ganzheit zusammenschließen soll.

Hegels Antwort ist für Heidegger nicht akzeptabel, weil er Hegels Philosophie des Geistes nicht teilt, zumindest dann nicht, wenn Hegel seine Philosophie als eine definitive Antwort auf die Frage nach dem Sein versteht. In diesem Sinne ist Hegel für Heidegger auch nur ein Metaphysiker unter anderen. Aber Hegel hat das

Wahrheitsproblem immerhin treffend beschrieben, das in der Verabsolutierung von Teilwahrheiten liegt. Darin liegt sein Verdienst.

Heidegger nimmt auch einen weiteren Gedanken Hegels auf, nämlich die Vorstellung, dass die Erkenntnis des Menschen hinsichtlich des Seins mit der Existenz des Menschen eng verbunden ist. Denn für Heidegger liegt das Wesen des Menschen darin, eine Hirte des Seins zu sein, das heißt, das Ganze des Seins zu bedenken und zu bezeugen. Hegel und Heidegger stimmen also in dem Punkt überein, dass es die Aufgabe des Menschen ist, das Wahrheitsproblem zu erhellen und in der Lichtung des Seins zu halten.

Die Tendenz des Abendlandes, Teilwahrheiten für das Ganze zu nehmen, nennt Heidegger „Seinsvergessenheit“. Die „Seinsvergessenheit“ ist für Heidegger eine Art der Entfremdung des Menschen von seinem eigentlichen Wesen. Dieses eigentliche Wesen besteht in der Offenheit, der Entschlossenheit des Menschen für den erneuten Anspruch des Seins, für das „Geschick des Seins“.

Die „Seinsvergessenheit“ ist offensichtlich ebenfalls eine Art der Ignoranz hinsichtlich des Wahrheitsproblems. Diese Art der Ignoranz ist eine Konsequenz des Platonismus, der die These aufstellt, dass die Essenz der Existenz vorausgehe und dass es in der Philosophie darum gehe, die Essenz des Seienden zu *definieren*.

Der Platonismus steht demnach im Gegensatz zur „aletheia“, der Offenheit des Menschen in Bezug auf das Geschick des Seins. Die Behauptung, die Essenz des Seienden gefunden zu haben, besagt eine „Verschlossenheit“ gegenüber den Ansprüchen des Seins. Heideggers Philosophie der „aletheia“ drückt dagegen eine „Entschlossenheit“ gegenüber diesen Ansprüchen aus.

Wie bei Hegel ist der Mensch auch bei Heidegger ein Wesen der Zeitlichkeit, wobei die Eigentlichkeit allerdings eher in der Offenheit für den Ruf des Seins liegt als in dem Selbstbewusstsein des zu sich selbst gekommenen Geistes. Gemeinsam ist den beiden Philosophen eine Sensibilität für das Wahrheitsproblem hinsichtlich seiner Ausprägung in der Dialektik des Teils und des Ganzen.

Sartres Verhältnis zu Hegel und Heidegger ist ambivalent. Es gibt Affinitäten und Differenzen. Gemeinsam ist allen drei Philosophen die Betonung der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit des Menschen. Deutlich ist hingegen die Ablehnung der Philosophie des Geistes bei Sartre. Insofern muss man sich fragen, ob es angebracht ist, bei Sartre von einer „Dialektik“ zu sprechen. Es ist zwar richtig, hervorzuheben, dass Sartre von einer „Dialektischen Vernunft“ spricht, aber diese Art der Dialektik verzichtet auf den Begriff der Totalität, der bei Hegel von zentraler Bedeutung ist, wobei bei Hegel das Wort „Totalität“ nichts anderes bedeutet als die „Organische Ganzheit des Geistes“. Es ist genau die „organische Ganzheit“ als Zentralbegriff der Philosophie Hegels, die Sartre problematisiert.

In der Philosophie Sartres wird der Begriff der „Totalität“ durch den der „detotalisierten Totalität“ ersetzt. Er schreibt:

Alles geschieht so, als wenn die Welt, der Mensch und der Mensch-in-der-Welt nur einen ermangelten Gott realisieren könnten. Alles geschieht also so, als wenn sich das An-sich und das Für-sich in bezug auf eine ideale Synthese im Zustand der Desintegration darböten. Nicht dass die Integration jemals stattgefunden hätte, sondern gerade im Gegenteil, weil sie immer angezeigt wird und immer unmöglich ist. Dieses ständige Scheitern erklärt sowohl die Untrennbarkeit des An-sich und des Für-sich als auch ihre relative Unabhängigkeit...(Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 1064)

Sartres Denken ist folglich eine Philosophie der Ambivalenz. An-sich und Für-sich sind die Grundbegriffe seiner Philosophie, deren Integration zu einer Ganzheit zwar immer angestrebt, aber infolge einer Desintegration stets verhindert wird. Insofern ist Sartres Existentialismus, was die organische Ganzheit betrifft, eine Philosophie des Scheiterns. Konstatiert werden muss sowohl die Untrennbarkeit des An-sich und des Für-sich als auch ihre relative Unabhängigkeit. Hegels „Totalität“ wird bei Sartre zu einer „detotalisierten Totalität“, zu einer „Totalität“, die sowohl ständig angestrebt als auch ständig verhindert wird.

Der Mensch ist für Sartre ein Streben, Gott zu sein, aber dieses Streben ist zum Scheitern verurteilt. Grund dafür ist die „Alterität“, also die Tatsache, dass der Mensch in der Welt dem Anderen begegnet, wobei das „Andere“ sowohl der andere Mensch als auch die Materie als das Andere des Menschen ist. Die Alterität führt zu einer Entfremdung des Menschen von sich selbst und von den Produkten seiner Arbeit. Zwar macht der Mensch die Geschichte mittels seiner Aktionen selbst, aber die Geschichte ist auch ein großes Feedback-System, indem die vom Menschen gemachte Geschichte wieder ein Teil der Geschichte wird und auf diese Weise zu etwas anderem wird, als ursprünglich geplant war.

Sartre beschreibt in seinem Werk „Kritik der dialektischen Vernunft“ viele Beispiele. In diesem Sinne ist die Handlung des Menschen immer intentional auf eine Totalisierung des praktischen Feldes gerichtet, aber aufgrund der stets nachfolgenden Rückkopplung von der Detotalisierung der temporären Totalität bedroht. In diesem Sinne schlägt Sartre vor, die Wirkung der Aktionen nur auf die eigene Epoche, auf die eigene Generation zu beziehen, obwohl er zugibt, dass die konkreten kurzfristigen Pläne von einer fernen Utopie gelenkt werden müssen.

Es ist deutlich zu erkennen, dass Sartre die Idee einer organischen Ganzheit nicht total aufgibt, sondern bemüht ist, sie aus der Sphäre der göttlichen Vollkommenheit in die Zeitlichkeit der menschlichen Realität zu übertragen. Die Ambivalenz bei ihm bedeutet vor allem eine Philosophie des Scheiterns, die gleichzeitig eine Philosophie der Hoffnung ist. Authentizität bedeutet bei Sartre, das Scheitern zu akzeptieren und die Hoffnung nicht aufzugeben. Es kommt darauf an, auf der Basis des Scheiterns und der Hoffnung das Beste aus der jeweiligen Situation zu machen, und zwar im Lichte einer fernen Utopie, die er das Reich der Freiheit nennt.

Sartre ist wie Hegel und Heidegger der Ansicht, dass man dem Wahrheitsproblem nicht entgehen kann. Im Gegensatz zu Hegel sagt Sartre allerdings, dass man das Wahrheitsproblem auch nicht perfekt lösen kann. Es ist vielmehr mit der Unvollkommenheit der menschlichen Existenz verbunden. Denn die Wahrheit kommt durch den Menschen zur Welt und sie verschwindet auch zusammen mit dem Menschen. Die Wahrheit ist ein Verhältnis des Menschen zum Sein. Darin gleicht Sartre Heidegger, mit dem er allerdings nicht identifiziert werden darf.

Sartre erkennt das Wahrheitsproblem an und lehnt Hegels Philosophie des Geistes ab. Damit ist ein Grundproblem der Philosophie Sartres benannt: Wie will er das Wahrheitsproblem anerkennen, wenn er den Geist ablehnt?

Sartres Entscheidung ist eindeutig. Er schreibt:

Es kann als Ausgangspunkt keine andere Wahrheit geben als diese: ich denke, also bin ich, das ist die absolute Wahrheit des sich selbst erreichenden Bewusstseins...Damit es also irgendeine Wahrheit gibt, braucht es eine absolute Wahrheit; und diese ist einfach, leicht zugänglich, sie ist für jeden erreichbar; sie besteht darin, sich selbst zu begreifen ohne Vermittlung. (Sartre, Der Existentialismus ist ein Humanismus, S. 165)

Die absolute Wahrheit bei Sartre ist demnach die Gewissheit des sich selbst denkenden Bewusstseins. Das ist ähnlich wie bei Hegel, nur mit dem Unterschied, dass der Geist durch den individuellen Menschen ersetzt wird. Die auftauchende Gefahr des Solipsismus wird bei Descartes durch die „creatio continua“ Gottes und bei Sartre durch die Erweiterung des „cartesischen Cogito“ zur Intersubjektivität hin vermieden:

Die Subjektivität, die wir so als Wahrheit ausmachen, ist jedoch keine streng individuelle, denn wir haben nachgewiesen, dass man im „cogito“ nicht nur sich selbst, sondern auch die anderen entdeckt. Durch das „ich denke“ erreichen wir, im Gegensatz zur Philosophie Descartes´, im Gegensatz zur Philosophie Kants, uns selbst im Angesicht des anderen, und der andere ist für uns ebenso gewiss wie wir selbst. So entdeckt der Mensch, der sich selbst durch das „cogito“ unmittelbar erreicht, auch alle anderen, und er entdeckt sie als die Bedingung seiner Existenz. (ebd., S. 165)

Wichtig ist, dass diese „absolute Wahrheit“ nur eine „subjektive Gewissheit“ ist und dass es ihr an „intersubjektiver Anerkennung“ mangelt. Der Prozess der Wahrheitsfindung muss also weitergehen, damit die „Wahrheit“ den Status des „An-sich-seins“ erreichen kann:

So muss das Subjekt-Absolute, das die Wahrheit entdeckt, sie für andere entdecken wollen, damit sie ein Stadium des An-sich durchläuft und dann als Für-sich wiedergewonnen wird. Für sich allein kann es sein enthüllendes Verhalten nur als Für-sich leben und auf der Ebene der Gewissheit existieren. Es kann es nicht auf die Ebene des zu

enthüllenden An-sich stellen, das heißt auf die Ebene der Wahrheit (Sartre, Wahrheit und Existenz)

Der Wahrheitsbegriff bei Sartre ist demnach kompliziert. Grundlage ist die „Absolute Wahrheit“ des Cogito, die allerdings nur als „subjektive Gewissheit“ gelten kann. Diesem Wahrheitsbegriff mangelt es am An-sich-sein. Das Subjekt gibt seine subjektive Gewissheiten weiter an den Anderen, wodurch die subjektive Enthüllung des Seienden in den Rang eines signifikanten Objektes erhoben wird. Die ehemalige subjektive Gewissheit erhält den Status des An-sich:

So konsolidiert sich die neue Dimension des An-sich, das aus der Nacht kam, enthüllt von einem Subjekt-Absoluten, dessen Enthüllung ihrerseits für ein anderes Subjekt-Absolutes existiert, das es zunächst als An-sich erfasst und dann vereinnahmt. Genau das nennt man Wahrheit. (ebd.)

Die Unvollkommenheit des Einzelnen mit seiner subjektiven Gewissheit wird deutlich und es ist klar, dass der Einzelne auf den Anderen angewiesen ist. Er bedarf auf der Grundlage seiner Unvollkommenheit der Anerkennung durch den Anderen:

Er wird sich dessen bewusst, dass er nichts sein kann (in dem Sinn, wie man sagt, man sei geistreich oder man sei böse oder man sei eifersüchtig), wenn nicht die anderen ihn als solchen anerkennen. Um zu irgendeiner Wahrheit über mich zu gelangen, muss ich durch den anderen gehen. Der andere ist für meine Existenz unentbehrlich, wie übrigens auch für die Kenntnis, die ich von mir selbst habe...So entdecken wir sofort eine Welt, die wir Inter-Subjektivität nennen werden, und in dieser Welt entscheidet der Mensch darüber, was er ist und was die anderen sind. (ebd.)

Das alles könnte im Sinne Hegels weiterentwickelt werden, wenn sich Sartre dem krönenden Abschluss der Philosophie des Geistes nicht verschließen würde. Sich mit Sartres Philosophie zu solidarisieren, bedeutet demnach, auf die hegelsche Dialektik der Totalität des Seins zu verzichten und sich einer Philosophie der „detotalisierten Totalität“ anzuschließen. Das besagt zum Beispiel, dass das An-sich und das Für-sich untrennbar sind und dennoch ihre relative Unabhängigkeit bewahren. Ebenso sollte man nicht von einer Subjekt-Objekt-Dualität sprechen, weil Subjektivität und Objektivität untrennbar sind. Adäquat ist vielmehr eine Subjekt-Objekt-Dialektik, ohne dass es am Ende zu einer endgültigen Synthese dieser Momente der praktischen Aktion käme. Auch diese Momente sind einerseits untrennbar und andererseits relativ unabhängig.

Zur detotalisierten Totalität gehört weiterhin, den Menschen nicht ausschließlich über die Erkenntnis definieren zu wollen, wie das bei Hegel oder beim Positivismus der Fall ist. Richtig ist vielmehr, ihn als eine Dialektik von Erkenntnis und Existenz zu betrachten, das Wort „Dialektik“ jetzt allerdings im Sinne der „detotalisierten Totalität“ verstanden.

Über den Positivismus schreibt Sartre:

Die Ansicht, dass das Unerkennbare, das Unverifizierbare aus dem Menschen herausfällt: das ist der Positivismus. Der Mensch ist ein Wesen ohne Bezug zu dem, was er nicht erkennen kann, Man definiert den Menschen durch das, was er erkennen kann. (Sartre, Wahrheit und Existenz)

Sartre distanziert sich von diesem „Intellektuellen Optimismus“, der sowohl die Philosophie Hegels als auch den Positivismus kennzeichnet. Im Grunde hat der „Intellektuelle Optimismus“ die Allwissenheit Gottes als Ziel und Sartres Philosophie des Scheiterns besagt eben, dass auch dieses Ziel nicht erreicht werden kann.

In Wirklichkeit kann der Mensch nicht nur mittels der Erkenntnis definiert werden. Er ist vielmehr vor allem eine Infragestellung seiner selbst und eine Infragestellung der Welt, und der springende Punkt ist, dass er die wichtigsten Fragen nicht beantworten kann:

Der Mensch ist das Sein, durch das das Fragen zur Welt kommt; aber der Mensch ist das Sein, für das Fragen, die es betreffen und die es nicht lösen kann, zur Welt kommen. Der Mensch definiert sich also durch den Bezug zu einer ursprünglichen Unkenntnis. Im Hinblick auf sie definiert er, was er ist und was er sucht. (Sartre, Wahrheit und Existenz)

Ausgangspunkt ist demnach eine ursprüngliche Unkenntnis in Bezug auf das An-sich-sein und in Bezug zu sich selbst. Das An-sich-sein, insofern es unabhängig von Menschen ist, ist die Nacht. Der Mensch stellt Fragen, um die Wahrheit des An-sich-seins zu erhellen. In diesem Sinne kommt die Wahrheit durch den Menschen in die Welt.

Da er sich nicht durch Erkenntnis definieren kann, muss er sich auf der Basis seiner Unkenntnis durch eine Wahl selbst bestimmen. Der Mensch ist ein Mangel an Identität. Im Hinblick auf diese Unkenntnis definiert er, was er ist und was er sucht. Diesen Raum der Unbestimmtheit, der durch Unkenntnis und Selbsterfindung gekennzeichnet ist, nennt Sartre „Existenz“:

Daher ist das Bewusstsein nicht Erkenntnis, sondern Existenz. (Sartre, Wahrheit und Existenz)

Die Rolle der Unkenntnis in der Philosophie Sartre wird im nächsten Aufsatz besprochen.

