

2.1 Sartres Position in der Philosophiegeschichte

Sartre entwickelt seine Gedanken in Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte. Er analysiert die Thesen seiner Vorgänger, sucht die Schwachpunkte und macht Verbesserungsvorschläge. Auf diese Weise entsteht ein differenziertes Gedankengebäude ohne systematische Abgeschlossenheit. Wie Sartre selbst feststellt, handelt es sich bei *Das Sein und das Nichts* um den *Versuch* einer phänomenologischen Ontologie und bei *Marxismus und Existentialismus* um den *Versuch* einer Methodik. Damit gibt er deutlich zu verstehen, dass er diese Werke nicht für abgeschlossene Systeme hält.

Vor uns liegen die verschlungenen Pfade, die Sartre gegangen ist, um *seinen* Weg jenseits von Realismus und Idealismus zu finden. In der Auseinandersetzung mit Parmenides, Platon, Descartes, Kant, Husserl, Heidegger, Hegel, Kierkegaard und Marx sucht er Wegmarken, die ihn leiten sollen. Wohin weisen sie? Inwiefern ergeben sich aus Sartres Kritik an seinen Vorgängern relativ zwangsläufig die Hinweise für seinen eigenen Weg?

Sartres Ontologie ist mit dem Denken antiker Philosophen verbunden. Von Parmenides kennt man die Unterscheidung zwischen dem Sein und der menschlichen Realität. Schon seine Zeitgenossen kritisierten ihn, weil er die menschliche Realität als *Illusion* bezeichnete und nur dem Sein einen Wahrheitswert zuordnen wollte. Nur das vom Menschen unabhängige Sein ist für Parmenides in einem wissenschaftlichen Sinne wahrheitsfähig, das Nicht-Sein gehört zum Menschlichen und dort gibt es nur Meinungen. Parmenides trennt deutlich den Bereich des Wissenschaftlichen von dem des Menschlichen.

Die Atomisten Leukipp und Demokrit wollen das Sein des Parmenides bewahren und dennoch die Realität der Phänomene retten. Aus der Entgegensetzung von Sein und Nicht-Sein bei Parmenides wird das Miteinander des Vollen und des Leeren. Sie identifizieren das Sein als das Volle und das Nicht-Sein als das Leere. Das Volle sind die zeitlosen Atome und das Leere ist der Raum, in dem sich die Atome bewegen. Die Phänomene entstehen aus der Zusammenballung und dem Auseinanderdriften der Atome, wodurch sich große für den Menschen sichtbare Atomverbände bilden. So erklären sie gleichzeitig die Zeitlosigkeit des Seins und die zeitliche Veränderung der Phänomene.

Ein Problem beim Materialismus der Atomisten sind Seele und Geist. Die Atomisten behaupten das Vorhandensein von Seelenatomen und deuten den Geist als eine Konzentration dieser Seelenatome:

Die Seele besteht aus kugelförmigen Atomen [...], die im Körper verstreut sind, und der Geist wurde vermutlich als eine Konzentration von Seelenatomen angesehen.¹ (Kirk, 1994)

Es ist klar, dass diese materialistische Deutung der Seele und des Geistes für Sartre unakzeptabel ist.

Platon kritisiert Parmenides, indem er feststellt, dass es ohne Nicht-Sein keine Wahrheit gibt, dass also die strikte Trennung von Sein und Nicht-Sein schon auf der Ebene des Denkens nicht sinnvoll ist. Stattdessen spricht Platon von der *Teilhabe am Sein* und von der Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Realität infolge dieser Teilhabe als einem Miteinander des Seins und des Nicht-Seins:

Fremder: Also ist ja notwendig das Nichtseiende, sowohl an der Bewegung als in Beziehung auf alle andere Begriffe. Denn von allen gilt, dass die Natur des Verschiedenen, welche sie verschieden macht von dem Seienden, jedes zu einem Nichtseienden macht, und alles insgesamt können wir also gleichermaßen auf diese Weise mit Recht nicht seiend nennen, und auch wiederum seiend, und sagen, dass es sei, weil es Anteil

¹ Kirk, Raven, Schofield, „Die Vorsokratischen Philosophen“, S. 467

hat am Seienden. Theaitetos: So mag es wohl sein. Fremder: An jedem Begriff also ist viel Seiendes, unzählig viel aber Nichtseiendes. Theaitetos: So scheint es.² (Platon, Sophistes, 1990)

Sartre schließt sich Platon an, indem er das Bewusstsein im Sinne der *Teilhabe am Sein* deutet und damit das Bewusstsein als einen *Mangel an Sein* interpretiert. Er gelangt damit zu dem Begriff des vom Bewusstsein *bezeugten An-sich*, auch Für-sich genannt, im Sinne einer *Dekompression des Seins*. Das An-sich ist die unabhängige Grundlage der menschlichen Realität, aber nur das Für-sich kann diese Grundlage bezeugen, wodurch das unabhängige An-sich zum bezeugten An-sich wird. Sartre gibt zu, dass dieser Aspekt seiner Philosophie metaphysisch ist. Metaphysik ist für Sartre nichts, was man einem Philosophen vorwerfen sollte. Wichtig ist nur, dass man die Dinge beim Namen nennt.

Ein wichtiger Knotenpunkt auf Sartres Weg durch die Philosophiegeschichte ist Descartes. Dieser ist in den Augen Sartres christlicher Kreationist und insofern auch Idealist. Er arbeitet mit den Grundbegriffen „Gott“ und „creatio continua“. Als Atheist muss Sartre diesen Ansatz ablehnen. Allerdings ist Sartre Atheist der besonderen Art. Er verneint zwar die Existenz Gottes, aber er bejaht die *Relevanz einer Gottesproblematik*. Insofern kann Sartre die realitätsbezogenen Probleme einer theistischen Philosophie anerkennen.

Diese Relevanz zeigt sich vor allem in dem doppeldeutigen Verhältnis des Menschen zu dieser Gottesproblematik. Einerseits ist der Mensch das Streben, Gott zu sein, andererseits ist dieses Streben zum Scheitern verurteilt. In Sartres säkulare Philosophie übersetzt soll das heißen: Der Mensch ist das Streben nach Identität, Reinheit und Permanenz und das Scheitern dieses Strebens.

Die genannte Gottesproblematik hat viele Aspekte. Ein Aspekt ist das Wahrheitsproblem. Nach Sartre kann man dem Wahrheitsproblem nicht entfliehen, man kann es aber auch nicht perfekt lösen. Sartre bestätigt das *Cogito, ergo sum* als Grundlage einer Wahrheitstheorie und als Bollwerk gegen einen unsinnigen Skeptizismus. Weiterhin ist die *absolute Wahrheit* des Cogito die Basis für die *Hypothesenwahrheiten der Wissenschaften*. Allerdings ist das Verhältnis zwischen dem Cogito und den objektiven Hypothesenwahrheiten im Prinzip ungeklärt und von Fall zu Fall neu zu bedenken. Jedenfalls gibt es keinen offensichtlichen Zusammenhang zwischen ihm und den Wahrheiten einer *mathesis universalis*. Das Cogito darf im Sinne Sartres also nicht als Ausgangspunkt eines erkenntnistheoretischen Idealismus betrachtet werden. Es ist vielmehr ein vorläufiger Stützpunkt im Kampf gegen einen unsinnigen Skeptizismus.

Sartre bejaht diesen *funktionalen* Aspekt des Cogito bei Descartes, lehnt aber die spezielle Art des Übergangs zur *existentiellen Analyse* ab. Die Substanzphilosophie Descartes, also die Vorstellung, das Cogito sei ein Ding, fällt diesem Verdikt Sartres zum Opfer. Auch Descartes wissenschaftstheoretischer Ansatz, das heißt sein *mathematischer Naturentwurf*, ist in den Augen Sartres zu einseitig. Anstelle dessen übernimmt er die Vorstellungen einer Phänomenologie, welche die Phänomene in ihrem Recht bestätigt und es ablehnt, diese von vornherein als bloße Illusion zu diffamieren. Sartre präferiert also einen *Pluralismus der Phänomene* und lehnt eine voreilige *normative Wissenschaftslehre* ab.

Als Existentialist unterscheidet sich Sartre grundsätzlich von Descartes, weil er die Wesentlichkeit des *Individuums* anerkennt. Während Descartes nach einer *allgemeinen Wesenserkenntnis* des Menschen strebt, die er einerseits in dem Zusammenspiel von *res cogitans* und *res extensa*, andererseits aber in der kreatürlichen Abhängigkeit von Gott sieht, behauptet Sartre, dass beim Menschen die *Existenz der Essenz vorausgeht*, dass der Mensch sein Wesen *selbst erfinden* muss. Der Mensch ist also zur Freiheit verurteilt und der freie Selbstentwurf ist die Grundlage seiner individuellen Existenz, auch seiner individuellen wissenschaftlichen Existenz.

² Platon, „Der Sophist“, 256d

Zusammenfassend kann man sagen, dass das jeweilige Verhältnis zu Gott der entscheidende Unterschied zwischen Descartes und Sartre ist. Für Descartes ist Gott sowohl die ontologische als auch die erkenntnistheoretische Grundlage der menschlichen Existenz. Gott sichert die Identität des menschlichen Bewusstseins und die Wahrheit der menschlichen Erkenntnisse. Die menschliche Existenz ist im Wesentlichen nach Descartes eine Konsequenz der *creatio continua* Gottes. Demgegenüber ist für Sartre die Realität des Menschen Resultat einer *humanen creatio continua*. Der Mensch schafft sich und seine Welt auf der Basis des Vorgegebenen selbst mittels seiner Entwürfe und der entsprechenden Handlungen. Auch die Wissenschaften sind nicht Ausdruck eines göttlichen Bewusstseins, sondern Resultate freier menschlicher Entwürfe und entsprechender Realisierungsversuche. Kurz gesagt, Sartre wirft Descartes vor, die reale Gottesproblematik auf eine rein imaginäre Weise gelöst zu haben: durch das Postulat der Existenz eines gütigen Gottes.

Es gibt bei Sartre ähnlich wie bei Descartes einen *ontologischen Beweis*. Während bei Descartes die Unvollkommenheit des Cogito die Vollkommenheit Gottes verlangt, erfordert bei Sartre der Identitätsmangel des Bewusstseins die volle Identität des An-sich. In beiden Fällen handelt es sich nicht um eine *Erkenntnisrelation*, sondern um eine *Seinsrelation*. Das ursprüngliche Band zwischen dem unvollkommenen Menschen und seinem vollkommenen Pendant ist demnach sowohl bei Descartes als auch bei Sartre das Band zwischen dem Mangelhaften und dem Ermangelten.

Der ontologische Beweis zeigt, dass eine Trennung von Erkenntnistheorie und Ontologie nicht möglich ist. Sartre widersetzt sich damit dem Trend, mittels einer Transzendentalphilosophie ontologischen Problemen aus dem Wege zu gehen. Eine Transzendentalphilosophie versäumt die *existentielle Analyse* der menschlichen Realität. Insofern kann eine Existenzphilosophie nicht mit einer Transzendentalphilosophie identifiziert werden.

Eine wichtige Parallele zwischen Descartes und Sartre ist demnach die Unterscheidung zwischen dem *funktionalen und dem existentiellen Aspekt* des Cogito. Der funktionale Aspekt umfasst die erkenntnistheoretische Analyse. In diesem Stadium verwandelt sich der konkrete Mensch per Abstraktion in ein Theoretisches Subjekt. Später wird diese Abstraktion durch Descartes zurückgenommen und der konkrete Mensch rückt wieder in den Fokus der Betrachtung. So schreibt Descartes über die anfängliche Methode des hyperbolischen Zweifels:

...sondern darf alle übertriebenen Zweifel dieser Tage als lächerlich verwerfen. (Descartes, 1992)³

...sed hyperbolicae superiorum dierum dubitationes, ut risu dignae, sunt explodendae. (Descartes, 1992)

Die Unterscheidung zwischen dem funktionalen Aspekt des Cogito, hier Theoretisches Subjekt genannt, und dem existentiellen Aspekt, der sich auf den konkreten Menschen bezieht, ist auch für Sartres Existentialismus entscheidend. Man kann das Theoretische Subjekt zwar vorübergehend simulieren, man kann es aber nicht auf Dauer realisieren. Wenn man wie Descartes temporär den Standpunkt des Theoretischen Subjekts einnimmt, so muss dieser Gesichtspunkt später zugunsten der konkreten Realität aufgegeben werden. Andernfalls wird der Forscher zur Lachnummer, wie Descartes selbst bemerkt.

Descartes ist infolge seiner Unterscheidung zwischen dem funktionalen und dem existentiellen Aspekt des Cogito hinsichtlich der Reichweite der theoretischen Erkenntnis skeptisch. Er benötigt die Güte Gottes, um eine Beziehung zwischen dem funktionalen Aspekt und dem existentiellen Aspekt des Ich herstellen zu können. Denn das Ich kann sich nicht selbst zur Existenz bringen; also ist Gott die Ursache des Ich. Insofern ruht das Ich vollständig in der Hand Gottes und das Theoretische Subjekt als *fundamentum inconcussum* erweist sich in Wahrheit als das Resultat der Allmacht und Güte Gottes.

³ Descartes (1992), S. 161

Entscheidend ist nun, dass der Mensch die Vollkommenheit Gottes nicht begreifen, sondern nur mit den Gedanken berühren kann:

Die ganze Kraft dieses Beweises liegt in der Erkenntnis, daß ich selbst mit der Natur, die mir eigentümlich ist, - nämlich im Besitze einer Vorstellung Gottes – unmöglich existieren könnte, wenn nicht auch Gott wirklich existierte, derselbe Gott, sage ich, dessen Vorstellung in mir ist, d.h. der alle die Vollkommenheiten besitzt, die ich zwar nicht begreifen, aber doch gewissermaßen mit den Gedanken berühren kann, und der durchaus für Schwächen unempfindlich ist. (Descartes, 1992)⁴

...; totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse/, ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret, Deus, inquam, ille idem, cuius idea in me est, hoc est habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere, sed quocumque modo attingere cogitatione possum, et nullis plane defectibus obnoxius. (Descartes, 1992)⁵

Kurz: Descartes ist der Ansicht, dass der Mensch die Ursache alles Seienden nicht begreifen, sondern gedanklich nur berühren kann. Es gibt eine prinzipielle Unwissenheit des Menschen hinsichtlich der Vollkommenheiten Gottes. Also beruht das *Cogito, ergo sum* als *fundamentum inconcussum* auf Gott als einem *asylum ignorantiae*. Dieser Sachverhalt bringt den Rationalismus Descartes im Grunde genommen zum Einsturz.

Spinoza wirft Descartes vor, Gott als *asylum ignorantiae* missbraucht zu haben. Descartes habe das Programm des Rationalismus zwar angestoßen, aber er habe es nicht konsequent durchgeführt. Es sei im Sinne eines konsequenten Rationalismus unlogisch, ein *fundamentum inconcussum* auf einem *asylum ignorantiae* beruhen zu lassen. Der einzige Ausweg liegt für Spinoza darin, den Weg des Rationalismus konsequent durchzuhalten, das heißt, mit dem Urgrund alles Seienden zu beginnen, dessen Eigenschaften axiomatisch festzulegen und anschließend *more geometrico* die Eigenschaften der Welt und der menschlichen Realität abzuleiten. Spinoza lässt keinen Zweifel daran, dass das Ziel seines Philosophierens die Erkenntnis Gottes ist:

Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntnis Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist, Gott zu erkennen. (Spinoza, 1977)

Summum Mentis bonum est Dei cognitio, & summa Mentis virtus Deum cognoscere. (Spinoza, 1977)

Diese Erkenntnis Gottes ist Descartes nach eigenem Eingeständnis nicht gelungen, so dass dieser im Sinne Spinozas gescheitert ist:

So ist Descartes' rationalistisches Programm der Begründung einer in sich ausgewiesenen Erkenntnis mit einem deutlichen Mangel behaftet, nämlich als oberstes Prinzip, aus dem die Erkenntnis der Dinge soll abgeleitet werden können, etwas anzunehmen, das Ich des cogitare, das gerade nicht oberstes Prinzip sein kann, weil es auf ein anderes verweist, Gott, durch das es erst ist. Gott aber, der das Ich erhält, damit es überhaupt erkennen kann, entzieht sich der rationalen Einsicht. Er wird zu einer in seinem Handeln als Schöpfergott unerklärbaren und uneinsichtigen Substanz, die angenommen wird, um das, was uns nicht gelingt, uns gleichwohl zu ermöglichen. Die Zuflucht zur Unwissenheit, das *asylum ignorantiae*, wird zu einem Hilfsmittel, an dem sich für Spinoza nur das Versagen der Philosophie dokumentiert. (Spinoza, Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet, 1987)⁶

Diese Selbstsicherheit Spinozas hinsichtlich der Reichweite der menschlichen Erkenntnis unterscheidet ihn deutlich von Descartes, was zum Beispiel an dem Stellenwert der geometrischen Methode zu erkennen ist:

Descartes hat die geometrische Methode in der Metaphysik als nicht beweiskräftig angesehen, weil die ersten Prinzipien, anders als in der Geometrie, nicht vorausgesetzt werden können, sondern in einem Prozeß des Meditierens erst zu finden sind. Für Spinoza hingegen ist auch das meditierende Ich bedingt durch die Kausalität eines obersten Prinzips, nämlich Gottes, in dem das Ich seine hervorbringende Ursache hat. Von daher ist der *mos geometricus* nicht eine beliebige Darstellungsform, sondern die Darstellungsform, die dem zu entwickelnden Sachverhalt im höchsten Maße angemessen ist; daß die Dinge

⁴ Descartes (1992), S. 95

⁵ Ebd., S. 94

⁶ Wolfgang Bartuschat, in: Spinoza (1987), Einleitung, XXIV

in der Kausalität Gottes ihren Entstehungsgrund haben und deshalb nur aus dieser genetisch zu begreifen sind. (Spinoza, Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet, 1987)⁷

Als Atheist lehnt Sartre sowohl den Ansatz Descartes als auch denjenigen Spinozas ab. Dennoch steht er Descartes näher als Spinoza. Das *asylum ignorantiae*, das Spinoza Descartes vorwirft, spricht im Sinne Sartres für Descartes und gegen Spinoza. Im Rahmen des Existentialismus ist menschliches Wissen, wenn es sich auf die objektive Welt bezieht, immer Approximationswissen. Zwar ist der Mensch das Streben, Gott zu sein, also auch das Streben nach der Allwissenheit Gottes, aber es gehört auch zur menschlichen Existenz, in diesem Streben zu scheitern. Insofern ist die Art des kartesischen Rationalismus, der zwar nach der Allwissenheit strebt, aber das Scheitern dieses Unternehmens anerkennt, genau im Sinne Sartres. Demgegenüber erweist sich der Pantheismus Spinozas mit der angeblich universell anwendbaren Methode *more geometrico* als der natürliche Gegner des Existentialismus. Der Unterschied liegt in dem Begriff des Scheiterns. Bei Spinoza gibt es kein Scheitern, bei Sartre ist das Scheitern ein Element der menschlichen Existenz.

Husserl und Sartre stimmen darin überein, dass sie den funktionalen Aspekt des Cogito bestätigen. Weiterhin ist Sartre von der Fruchtbarkeit des phänomenologischen Ansatzes bei Husserl überzeugt. In dieser Hinsicht ist Sartre ein Verbündeter Husserls gegen die Einseitigkeit des mathematischen Naturentwurfes bei Descartes. Dieser mathematische Naturentwurf ist in den Augen der Phänomenologen nur *eine* Möglichkeit, die Welt zu betrachten und er sollte nicht dazu führen, andere Sichtweisen zu vernachlässigen.

Dennoch ist Sartres Verhältnis zu Husserl ambivalent. Er beklagt, dass Husserl sich im Gefängnis des Phänomenismus einschließt. Des Weiteren ist Husserl für Sartre Idealist. Husserl nennt sein System selbst einen *Transzendentalen Idealismus*. Damit ist gemeint, dass ein „Transzendentales Subjekt“ konstitutiver Ursprung aller Phänomene sein soll. Husserl widerspricht damit nach Ansicht Sartres seinem eigenen Konzept der *Intentionalität*. Indem Husserl der *An-sich-Dimension* der Phänomene nicht gerecht wird, verfehlt er den wahren Sinn seiner eigenen großen Entdeckung.

Der Grund für Husserls Versagen ist darin zu sehen, dass dieser eine *Philosophie als exakte Wissenschaft* begründen will. Dieser Ansatz betont die *Gewissheit* der *wissenschaftlichen Erkenntnis* und marginalisiert folglich die existentielle Analyse des Menschen. Demgegenüber strebt Sartre eine *konkrete Philosophie* an, welche die existentielle Analyse zum Ziel hat und für welche die Wissenschaftlichkeit nur ein bestimmter Aspekt des In-der-Welt-seins ist. Während Husserl also einseitig die *Erkenntnis* betont und dabei die *Existenz* vernachlässigt, ist Sartre daran gelegen, die *Zweideutigkeit* des Menschen als einem zwischen Erkenntnis und Existenz changierendem Wesen hervorzuheben.

Wenn es zum Beispiel darum geht, den individuellen Stil Flauberts zu erfassen, dann sind die Methoden der Sprach-Wissenschaften unzureichend. Erforderlich ist vielmehr eine Individual-Hermeneutik, die auf Empathie beruht. Die *Individualität* der menschlichen Existenz ist demnach ein entscheidendes Merkmal, welches der wissenschaftlichen Weltsicht Grenzen setzt. Zwar ist Kepler Astronom, aber die *Person* Keplers lässt sich nicht mit den Mitteln der Astronomie *verstehen*. Die wissenschaftliche Weltsicht wird demnach immer lückenhaft sein.

Weiterhin vertritt Sartre einen ganz anderen Wissenschafts- und Philosophiebegriff als Husserl. Während nach Husserl *alle* Wissenschaften auf *einer* Fundamentalwissenschaft beruhen, die er in seinem eigenen *Transzendentalen Idealismus* sieht, existiert für Sartre eine solche Fundamentalwissenschaft nicht. Vielmehr generieren die Wissenschaften, wenn sie sich auf die objektive Welt beziehen, stets nur Hypothesen. Die Philosophie dagegen ist der *Versuch* der Totalisierung des *zeitgenössischen Wissens*. Sie unterliegt von daher grundsätzlich der Historisierung und damit der Relativierung.

⁷ Wolfgang Bartuschat in: Spinoza (1987), Einleitung, XXIX

Descartes, Husserl und Sartre gehören einer großen Säkularisierungsbewegung an. Descartes emanzipiert die Philosophie von der Theologie, indem er den Begriff Gottes aus dem theologischen Offenbarungskontext löst und zu einem Zentralbegriff der theoretischen Philosophie macht. Husserl behauptet, Descartes habe dadurch den Sinn seiner eigenen Philosophie verfehlt, weil dieser nicht in dem Begriff Gottes, sondern in dem des *Transzendentalen Subjekts* liege. Husserl vernebelt die zugrundeliegende Gottesproblematik, indem er die Etiketten austauscht. Gott wird zum Transzendentalen Subjekt, die göttliche creatio continua wird zum erkenntnistheoretischen cogito. So wird bei Husserl aus dem christlichen Kreationisten Descartes ein moderner Philosoph des Subjekts. Sartre macht die Gottesproblematik wieder sichtbar, indem er die Existenz eines Transzendentalen Subjekts bestreitet und die ganze Idee einer Transzendentalphilosophie zugunsten einer phänomenologischen Ontologie ablösen möchte.

Husserls Ideal der absoluten Gewissheit der Wissenschaften ist für Sartre demnach eine Illusion. Während Husserl behauptet, das Wahrheitsproblem im Sinne seines Transzendentalen Idealismus gelöst zu haben, widerspricht Sartre diesem wissenschaftstheoretischen Optimismus. Ablehnung des Phänomenismus und des Wissenschafts-Fundamentalismus bei Husserl und das Streben nach einer *konkreten Philosophie der menschlichen Realität* führen Sartre zu Heidegger.

Das *In-der-Welt-sein* bei Heidegger ist nach Sartre der grundlegende Begriff für eine *konkrete Philosophie der menschlichen Realität*. Im Unterschied zum Phänomenismus Husserls beinhaltet diese eine *existentielle Analyse* des menschlichen Daseins. Diese erfordert eine *ontologische Hermeneutik* und verhindert transzendente Ausweichmanöver im Sinne Kants oder Husserls. Damit ist ausgeschlossen, den Menschen als bloßes *Theoretisches Subjekt* zu betrachten. Der Begriff des In-der-Welt-seins verhindert darüber hinaus eine religiös inspirierte Existenzanalyse im Sinne Descartes. Heidegger und Sartre suchen beide einen atheistisch fundierten Ansatz, dessen Grundbegriff die *Jemeinigkeit* oder die *Individualität* sein soll. Insofern gehen sie ein Stück ihres Weges gemeinsam. *Innerveltlichkeit* und *Individualität* sind demnach Zentralbegriffe der Existenzphilosophie, sowohl bei Heidegger als auch bei Sartre.

Wissenschaftstheoretisch sind beide Begriffe von hervorragender Bedeutung. *Innerveltlichkeit* bedeutet, dass der Mensch – auch in der Gestalt des Wissenschaftlers – sein *In-der-Welt-Sein* *realiter* nicht transzendieren kann. Er kann diese Transzendierung der Welt nur *simulieren*. Individualität steht für die wissenschaftliche Unerklärbarkeit des Menschen. Dieser Begriff zeigt also auf die prinzipielle Lückenhaftigkeit der Wissenschaften. *Es kann demnach keine ultimative Theorie des Daseins geben*.

Die Diskrepanzen zwischen Heidegger und Sartre liegen im Detail. Sie beziehen sich unter anderem auf Heideggers Kritik an Descartes und Kierkegaard, die Sartre in beiden Fällen für überzogen hält. In den Augen Sartres schüttet Heidegger das Kind mit dem Bade aus.

Zum Beispiel unterstützt Sartre - wie bereits festgestellt wurde - den funktionalen Aspekt des Cogito bei Descartes, während Heidegger das Cogito *radikal* ablehnt. Sartre versucht eine Versöhnung zwischen Descartes Cogito und Heideggers In-der-Welt-sein, indem er seinen Begriff des *Präreflexiven Cogito* einführt. Mit diesem Begriff behauptet Sartre im Gegensatz zu Heidegger die Notwendigkeit einer Bewusstseinsphilosophie, konzipiert das Bewusstsein allerdings als einen *Bezug* zum realen Sein. Das Bewusstsein besitzt bei Sartre gegenüber dem Sein keine Selbständigkeit, ähnlich wie das Cogito bei Descartes keine existentielle Selbständigkeit gegenüber Gott besitzt.

Auch Heideggers Kritik an Kierkegaard ist in den Augen Sartres teilweise überzogen. Heidegger sagt, Kierkegaards existentielle Analysen seien zwar eindringlich, seine existenzialen Deutungen wären jedoch fehlgeleitet. Sartre moniert bestimmte Punkte von Heideggers Kierkegaard-Rezeption. Gegenstand dieser Kritik an Heidegger sind vor allem die Begriffe „Uneigentlichkeit“, „Eigentlichkeit“, „Tod“ und „Mit-sein“. Diese Begriffe haben in Wahrheit nicht die *fundamentale* Bedeutung, die Heidegger ihnen zuspricht. Mit der „Uneigentlichkeit“ werde Heidegger dem Begriff der Jemeinigkeit untreu. Denn „Uneigentlichkeit“ bedeute eine Art der allgemeinen Natur

des Menschen. Erst mit der Konversion von der „Uneigentlichkeit“ zur „Eigentlichkeit“ beginne für Heidegger die Existenz des Individuums. Vorher lebe der Mensch als Kopie der Anderen. Des Weiteren komme der Begriff des „Mit-seins“ einem Idealismus des Gruppenbewusstseins gleich, der phänomenologisch nicht begründet werden kann.

Für Sartre ist der Ansatz Heideggers zu allgemein und zu undifferenziert. Er berücksichtigt nicht die *individuelle Konstitution* des Menschen als Voraussetzung seiner Personalisation mittels des *Individualentwurfes*. Flaubert zum Beispiel war nie eine Kopie der Anderen, sondern von vorneherein der *Idiot der Familie*. Sein personalisierender Individualentwurf als Schriftsteller ist ohne diese Individual-Konstitution nicht zu verstehen. An Hand von Flauberts Existenz kann exemplarisch gezeigt werden, dass die Begrifflichkeiten von Heideggers Philosophie *im Konkreten* versagen. Kurz: Heidegger fehlt es an dem psychoanalytisch biographischen Scharfblick, der Kierkegaard auszeichnet.

Auch Heideggers Begriff der Zeitlichkeit ist einseitig. Zwar ist für Sartre die Zeitlichkeit die Grundstruktur des *Für-sich* und er ist durchaus bereit, Heideggers Begriff der *Sorge* als Grundmerkmal der Zeitlichkeit anzuerkennen, aber die Zeitlichkeit ist nur *eine* der Grundstrukturen der *menschlichen Realität*. Diese ist komplexer als das Für-sich und muss eher als ein *Für-sich-An-sich* beziehungsweise als ein *Für-sich-für-Andere* bezeichnet werden. Die Zeitlosigkeit des An-sich ist für die menschliche Realität ebenso wichtig wie die Zeitlichkeit des Für-sich. So ist für Sartre - ebenso wie für Kierkegaard - der *Augenblick* ein Moment, in dem die Zeitlosigkeit in die Zeit eintritt. Der Tod zum Beispiel ist bei Sartre ein Augenblick der Transformation des Für-sich-für-Andere in das bloße Für-Andere. Der Tod ist der Sieg des Für-Andere über das Für-sich. Die menschliche Realität geht also über den Tod hinaus, im klaren Widerspruch zu Heidegger, für den das Dasein *ein Sein zum Tode* ist.

Auf diese und ähnliche Weise geht Sartre von Heidegger zu Kierkegaard zurück, indem er feststellt, dass manche Konzepte Kierkegaards realistischer als diejenigen Heideggers sind. Vor allem stellt sich für Sartre die menschliche Realität wie bei Kierkegaard als ein *zweideutiges Verhältnis* von Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit dar.

Die *Zweideutigkeit* erweist sich als wissenschaftstheoretisch bedeutsam, weil sie die existentielle Grundlage bestimmter wissenschaftstheoretischer Konzepte, wie zum Beispiel der Komplementarität und der Symmetrie, ist. *Denn die Zweideutigkeit der menschlichen Existenz führt zu einer Unbestimmtheit der Trennlinie zwischen Subjektivität und Objektivität*. Die Position dieser Trennlinie kann nicht generell gezogen werden; sie ist situativ zu bestimmen.

Diese Unbestimmtheit ist ein Grundmerkmal des Begriffs der Komplementarität bei Niels Bohr. Weiterhin gibt es eine Zweideutigkeit, die man *Identität in der Verschiedenheit* nennen kann. Diese Art der Duplizität führt in der Wissenschaft zum Begriff der Symmetrie. Der springende Punkt dieser Sichtweise ist, dass diese wichtigen wissenschaftlichen Begriffe – Komplementarität und Symmetrie – ihren Ursprung in den Strukturen der menschlichen Realität haben.

Ein weiterer Kritikpunkt Sartres an Heidegger ist eine bestimmte *Unzulänglichkeit der hermeneutischen Beschreibungen*, womit insbesondere ein unterentwickelter Handlungsbegriff bei Heidegger gemeint ist. Sartre ist der Ansicht, dass Heidegger richtigerweise den Menschen als das Wesen kennzeichnet, das die Ontologie hervorbringt. Es überschreitet das Seiende, indem es nach der *Realität* und der *Irrealität* des Seienden fragt. Dafür vernachlässigt Heidegger in den Augen Sartres den Menschen als *handelndes Wesen*. Das heißt, er marginalisiert die Tatsache, dass der Mensch das Seiende *modifiziert*. Sartre schreibt dazu:

Aber Heidegger verschweigt, daß das Für-sich nicht nur das Sein ist, durch das eine Ontologie der Seienden konstituiert wird, sondern daß es auch das Sein ist, durch das dem Seienden als Seiendem ontische Modifikationen geschehen.⁸

⁸ Sartre, „Das Sein und das Nichts“, S. 747

Mais Heidegger passe sous silence que le pour-soi n'est pas seulement l'être qui constitue une ontologie des existants, mais qu'il est encore l'être par qui des modifications ontiques surviennent à l'existant en tant qu'existant.⁹

Heideggers Begriff des Daseins ist nach Sartres Ansicht einseitig. Heidegger betont die Ontologie und vernachlässigt die Praxis. Der Mensch ist jedoch nicht nur ein kontemplatives Wesen, sondern er ist auch und vor allem ein praktisches Wesen, das das Seiende *modifiziert*. Der Mensch reflektiert also nicht nur über Realität und Irrealität, sondern er verändert das Seiende durch seine Arbeit. Dieser marxistische Begriff der Arbeit kommt bei Heidegger zu kurz. Sartre betont also die Bedeutung des Ontischen gegenüber dem Ontologischen.

Für eine existentielle Wissenschaftstheorie ist die Differenz zwischen dem Menschen als einem ontologischen und einem praktischen Wesen wichtig. Als ontologisches Wesen fragt er nach Realität und Irrealität, als praktisches Wesen modifiziert er das Seiende. In Sartres Philosophie ist die *Praxis* entscheidend. Das heißt, über Erfolg oder Misserfolg einer physikalischen Theorie entscheidet niemals die Ontologie, sondern immer nur die Praxis. Es ist also zweitrangig, ob eine Entität real oder unreal ist, entscheidend ist die praktische Brauchbarkeit. Aus diesem Pragmatismus der Physik erklärt sich die relative Bedeutungslosigkeit philosophischer Probleme im Rahmen dieser Wissenschaft. Sie funktioniert auch, ohne dass solche Fragen erwogen oder gar beantwortet werden.

In diesem Sinne ist Sartre wissenschaftstheoretisch bedeutsamer als Heidegger. Er steht dem Historischen Materialismus der Marxisten nahe. Die Wissenschaftsgeschichte bestätigt, dass über Erfolg oder Misserfolg eines wissenschaftlichen Konzeptes weniger dessen Realität oder Irrealität entscheidet, sondern eher dessen praktische Brauchbarkeit. Das ist ein Hinweis darauf, dass es in der Wissenschaft nicht um eine letztbegründete Wahrheit, sondern um eine Erweiterung der Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit des Menschen geht. Es geht also weniger darum, eine vom Menschen unabhängige ultimative Natur zu erforschen, sondern eher darum, das *Verhältnis des Menschen zur Natur* zu erhellen und zu optimieren. Kurz gesagt: Es geht nicht um Selbstvergöttlichung, sondern um eine Verbesserung der menschlichen Existenzbedingungen.

Es gibt eine starke Differenz zwischen Heidegger und Sartre hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Menschlichen und dem Wissenschaftlichen. Ähnlich wie Kierkegaard kritisiert Heidegger die Wissenschaften *radikal*. Das ist bei Sartre nicht der Fall. Er moderiert den Gegensatz des Wissenschaftlichen und des Menschlichen und versucht eine Modifizierung des Wissenschaftsbegriffes, der auf eine *Versöhnung des wissenschaftlichen Erklärens* und des *menschlichen Verstehens* hinausläuft.

Sartres Kritik an Heidegger führt ihn zu Kierkegaard zurück. Obwohl Sartre Kierkegaards spezielle Lösung der Gottesproblematik ablehnt, übernimmt er doch wesentliche Konzepte von Kierkegaard, zum Beispiel das der Zweideutigkeit und des Approximationswissens. Sartres Wortwahl *An-sich-sein* und *Für-sich-sein* erinnert zwar an Hegel, er betont aber ausdrücklich, dass diese Begriffe nicht im Sinne einer idealistischen Dialektik benutzt werden können.

Trotz dieser Affinitäten ist Sartres Kritik an Kierkegaard massiv. Denn für Sartre ist „Gott“ eine *Hypostasierung* menschlicher Verhältnisse ins An-sich-sein und er schließt sich damit der Auffassung von Atheisten wie Feuerbach, Marx und Freud an. Aus diesem Grunde ist Sartres Begriff der *Subjektivität* ganz anders als derjenige Kierkegaards. Für Kierkegaard bedeutet *Subjektivität* Innerlichkeit, persönliche Beziehung zu Gott, Getrenntsein von den öffentlichen Angelegenheiten. Subjektivität steht hier in einem scharfen Gegensatz zur Objektivität. Für Sartre ist *Subjektivität* ebenso wie *Objektivität* dagegen ein *Moment der menschlichen Praxis*.

Für Sartre kommt es darauf an, die richtigen Konzepte Kierkegaards hinsichtlich des Begriffs des Individuums und der Sündhaftigkeit der menschlichen Realität in eine *atheistische Philosophie* zu transformieren. Er sieht dafür im *Historischen Materialismus* einen fruchtbaren Ansatz. Während

⁹ Sartre, „L'être et le néant“, S. 471

Kierkegaard den Menschen letztlich auf Gott bezieht und die Anthropologie am Ende in Theologie verwandelt, gibt es für den Atheisten Sartre keinen Ausweg aus der *Innerweltlichkeit*. Während „Gott“ für Kierkegaard der ultimative Bezugspunkt des Einzelnen ist, ist „Gott“ für Sartre ein historisches Produkt der Selbstentfremdung der Menschen. Was dem Einzelnen angesichts seiner Existenz verbleibt, ist der *Versuch*, die Vieldeutigkeit der Geschichte in *praktischer* Zusammenarbeit mit den Anderen in *Eindeutigkeit* zu verwandeln. Sartre schreibt dazu:

Alles ist noch im Dunkeln, und doch ist alles in hellem Licht, denn wir haben - um uns auf die theoretische Sphäre zu beschränken - die Mittel, können die Methode ansetzen: unsere historische Aufgabe in dieser mehrwertigen Welt besteht darin, den Zeitpunkt herbeizuführen, von dem an die Geschichte nur noch *einen einzigen Sinn* besitzt und von dem an sie darauf hinausläuft, in den konkreten Menschen, die sie gemeinsam machen, aufzugehen.¹⁰

Tout est encore obscur et, pourtant, tout est en pleine lumière : nous avons - pour nous en tenir à l'aspect théorique - les instruments, nous pouvons établir la méthode : notre tâche historique, au sein de ce monde polyvalent, c'est de rapprocher le moment où l'Histoire n'aura qu'*un seul sens* et où elle tendra à se dissoudre dans les hommes concrets qui la feront en commun.¹¹

Hier gibt Sartre eindeutig sein positives Verhältnis zum Historischen Materialismus zu erkennen. Allerdings handelt es sich um einen Historischen Materialismus, der mit der menschlichen Freiheit versöhnt werden muss, und Sartres Kritik am Marxismus bedeutet vor allem, dass dieser die menschliche Freiheit hinsichtlich des geschichtlichen Prozesses vernachlässigt.

Mit Kierkegaard ist Sartre der Ansicht, dass die Menschen *heute* in einer polyvalenten Welt leben. Diese Vieldeutigkeit zeigt sich vor allem in der Konflikthaftigkeit und Entfremdung der menschlichen Existenz. Die Unbestimmtheit ist im Sinne Kierkegaards Ausdruck der Sündhaftigkeit des Menschen und im Sinne Sartres mit deren Unaufrichtigkeit verkoppelt. Beide gehen demnach von einer *historisch gewachsenen Welt des verdorbenen Seins* aus. Dieses verdorbene Sein ist ein A-Priori der menschlichen Existenz, aber es ist ein *historisches A-Priori*. Deswegen besteht die *prinzipielle Möglichkeit* der Befreiung von diesem verdorbenen Sein. Im Gegensatz zu Kierkegaard sucht Sartre jedoch das Heil nicht im Verhältnis des Einzelnen zu Gott, sondern in dem *gemeinsamen Versuch* der Menschen, die vieldeutige Welt in eine eindeutige Welt zu verwandeln, deren Sinn darin bestehen *soll*, durch den Menschen und für den Menschen zu sein.

Dieser *Zweck der Geschichte ist imaginär* und dient dazu, die gegenwärtigen Verhältnisse zu beleuchten. Ohne dieses imaginäre Bild einer besseren zukünftigen Welt gäbe es überhaupt keine Möglichkeit, die gegenwärtige Welt zu beurteilen. Es ist aber die *tatsächliche* Vieldeutigkeit der Welt, die einen mechanisch-deterministisch oder logisch-dialektisch vorausbestimmten Weg zu diesem Ziel ausschließt und stattdessen den Einsatz der menschlichen Freiheit erfordert. Das *Handeln* der Einzelnen in Zusammenarbeit mit den Anderen bringt das *Neue* hervor, *ohne Sicherheit über den Ausgang der Geschichte bieten zu können*. Diese Erkenntnis trennt Sartres Existentialismus von bestimmten *Deutungen* des Historischen Materialismus.

¹⁰ Sartre, „Marxismus und Existentialismus“, S. 74

¹¹ Sartre, „question de méthode“, S. 85