

**Alfred Dandyk**

## **Der Existentialismus ist kein Idealismus**

**Diese Arbeit bezieht sich auf das folgende Werk:**

**Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009**

Statistik:

23 Treffer

Seite 137, 196, 216, 270, 275, 281, 293, 302, 400, 433, 506, 516, 543, 579, 578, 817, 939, 1069

1. Zitat, Seite 137

Aber wenn dieser metastabile Begriff „Transzendenz-Faktizität“ einer der Basisinstrumente der Unaufrichtigkeit ist, so ist er doch nicht der einzige seiner Art. Man benutzt ebenso eine andere Duplizität der menschlichen-Realität, die wir grob umschreiben können, indem wir sagen, ihr Für-sich-sein impliziert komplementär dazu ein Für-Andere-sein.

2. Zitat, Seite 196

Das ermöglicht uns zu verstehen, warum der Wert zugleich sein und nicht sein kann. Er ist als der Sinn und das Jenseits jedes Überschreitens, er ist als das abwesende An-sich, das das Für-sich-sein heimsucht.

3. Zitat, Seite 270

Für-sich-sein heißt *sein*. Aber deshalb braucht man nicht danach metaphysische Fragen über das An-sich zu stellen, aus dem das Für-sich geboren ist...

4. Zitat, Seite 275

So ist die Zeitlichkeit nicht neue eine universelle Zeit, die alle Wesen...und besonders die menschlichen-Realitäten enthält. Sie ist auch kein Entwicklungsgesetz, das sich dem Sein von außen aufzwänge. Sie ist auch nicht das Sein, sondern sie ist die Innenstruktur des Seins, das seine eigene Nichtung ist, das heißt der dem Für-sich-sein eigene *Seinsmodus*. Das Für-sich ist das Sein, das sein Sein in der diasporischen Form der Zeitlichkeit zu sein hat.

5. Zitat, Seite 281

Der tiefe Riß, den das Für-sich zu sein hat, füllt sich aus, das Nichts, das „geseint werden“ muß, hört auf, es zu sein, es wird in dem Maß vertrieben, wie das vergangen gemachte Für-sich-sein eine *Qualität* des An-sich wird.

6. Zitat, Seite 293

Es ist außerhalb seiner selbst, und in seinem Innersten ist dieses Für-sich-sein ekstatisch, da es sein Sein woanders suchen muß, im Spiegelnden, wenn es sich zur Spiegelung macht, in der Spiegelung, wenn es sich als Spiegelndes setzt.

7. Zitat, Seite 302

Erfasst man aber das Für-sich in seiner Geschichtlichkeit, so verflüchtigt sich die psychische Dauer, die Zustände, die Qualitäten und die Handlungen verschwinden und machen dem Für-sich-sein als solchem Platz, das nur als die einzigartige Individualität ist, deren Vergeschichtlichungsprozeß unteilbar ist.

8. Zitat, Seite 400

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

9. Zitat, Seite 433

Hegel hat zwar die Frage nach dem Sein der Bewußtseine gestellt. Er untersucht das Für-sich-sein und das Für-Andere-Sein und legt jedes Bewußtsein als die *Realität* des anderen einschließend dar.

10. Zitat, Seite 505/506

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

11. Zitat, Seite 516

So habe ich zugleich mein Für-sich-sein zurückerobert durch mein Bewußtsein (von) mir als fortwährendem Fokus unendlicher Möglichkeiten, und ich habe die Möglichkeiten des Anderen in tote-Möglichkeiten verwandelt, indem ich sie alle mit dem Charakter des Nicht-durch-mich-gelebten affizierte, das heißt des *bloß Gegebenen*.

12. Zitat, Seite 543

Das Für-sich-sein muß ganz Körper und ganz Bewußtsein sein: es kann nicht mit einem Körper *vereinigt* sein. Ebenso ist das Für-Andere-sein ganz Körper; es gibt da keine mit dem Körper zu vereinigenden „psychischen Phänomene“; es gibt nichts hinter dem Körper, sondern der Körper ist ganz und gar „psychisch“.

13. Zitat, Seite 579

Kein Entwurf von mir selbst wäre möglich, da zur Realisation die Konzeption genügt; dann würde sich mein Für-sich-sein in der Ununterschiedenheit der Gegenwart und der Zukunft vernichten.

14. Zitat, Seite 578

Für-sich-sein heißt die Welt überschreiten und durch ihr Überschreiten machen, daß es eine Welt gibt.

15. Zitat, Seite 817

...unser Entwurf kann sein, unser Für-sich-sein vollständig durch unser Für-Andere-sein absorbieren zu lassen.

16. Zitat, Seite 939

So ist der Tod keineswegs ontologische Struktur meines Seins, zumindest insofern *dieses für sich* ist; aber *der andere* ist in seinem Sein sterblich. Im Für-sich-sein ist kein Platz für den Tod;

17. Zitat, Seite 1069

Dadurch, daß das Für-sich *existiert*, taucht, wie wir gesehen haben, der Wert auf, um sein Für-sich-sein heimzusuchen.

## **Kommentar:**

### *Die drei Seinsarten müssen zusammen betrachtet werden*

Die aufgeführten Zitate bringen die verschiedenen Seinsarten des Menschen in einen Zusammenhang. Im ersten Zitat geht es darum, den Begriff der Unaufrichtigkeit zu erläutern. Eine mögliche Art der Unaufrichtigkeit ist die unkorrekte Koordinierung des Für-sich-seins und des Für-andere-Seins. Zum Beispiel kann man sich dazu bestimmen, sein Für-sich-sein von dem Für-andere-sein absorbieren zu lassen. ( Zitat Nr. 15) Das Für-sich-sein räumt in diesem Fall zugunsten des Für-andere-seins das Feld und marginalisiert sich selbst. Dieser Mensch ist dann fremdbestimmt und dem Urteil des Anderen ausgeliefert.

Diese Form der Unaufrichtigkeit kann nur erfasst werden, indem man beide Seinsarten, das Für-sich-sein und das Für-Andere-sein, betrachtet. Sartre sagt, diese Seinsarten seien *komplementär*, das heißt, sie widersprechen sich einerseits und ergänzen sich andererseits gegenseitig. In jedem Fall können sie nur gemeinsam die menschliche Realität erhellen.

Die Zitate insgesamt zeigen weiterhin, dass für Sartre zur Deutung der menschlichen Existenz insgesamt *drei* Seinsarten herangezogen werden müssen, nämlich:

1. Das Für-sich-sein
2. Das An-sich-sein
3. Das Für-andere-sein

Keine dieser Seinsarten - isoliert betrachtet - ist hinreichend zur Deutung der menschlichen Realität. Anders gesagt: Jede einzelne Seinsart ist eine Abstraktion. Man muss also unterscheiden zwischen der konkreten menschlichen Realität und Abstraktionen, die dem Zweck der theoretischen Erörterung dienen. Solche Abstraktionen sind zwar notwendig, sie müssen aber dennoch immer wieder auf ihren Realitätsgehalt hin überprüft werden. Sartre drückt den Unterschied zwischen einer konkreten und einer abstrakten Betrachtungsweise

am Beispiel der Begriffe „Bewusstsein“ und „Phänomen“ folgendermaßen aus:

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

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 50)

### *Das „Bewusstsein“ ist nur eine Abstraktion*

Das Konkrete ist für Sartre der Mensch in der Welt und das Bewusstsein (Für-sich-sein) ist wie das Phänomen nur eine Abstraktion von diesem „In-der-Welt-sein“. Die Philosophie muss immer von diesem konkreten In-der-Welt-sein ausgehen und darf sich nur vorübergehend - aus methodischen Gründen - mit Abstraktionen wie dem Bewusstsein und dem Phänomen beschäftigen. Deswegen ist es richtig, Sartre einen Philosophen der konkreten menschlichen Existenz zu nennen, während es nicht korrekt wäre, in ihm einen Phänomenologen im Sinne Husserls oder einen Transzendental-Philosophen im Sinne Kants oder einen Bewusstseins-Philosophen im Sinne Fichtes zu sehen. Zwar benutzt Sartre sowohl die phänomenologische Methode als auch die transzendente Analyse, aber es handelt sich dabei immer nur um Teilaspekte seines Denkens, das letztlich vom Konkreten ausgeht und auf das Konkrete abzielt. Was die Realitätsbezogenheit seines Denkens angeht, steht Sartre Heidegger viel näher als zum Beispiel Kant oder Husserl.

### *Die Seinsarten sind durch „interne Negation“ miteinander verbunden*

Einige der obigen Zitate zeigen, dass das Für-sich-sein stets auf irgendeine Weise mit dem An-sich-sein verbunden ist. Für-sich-sein und An-sich-sein stehen nämlich in einer speziellen Beziehung, die Sartre „interne Negation“ nennt. Ursprünglich ist nur das An-sich-sein; als solches ist es vollkommen unabhängig vom Menschen. Durch einen ontologischen Akt, der absolut unerklärbar ist, entsteht das vom *Für-sich* bezeugte *An-sich*. Dieser ontologische Akt ist eine „interne Negation“. Es handelt sich um eine *Negation*, weil das Für-sich das An-sich bezeugt, indem es sich selbst als dieses An-sich-nicht-seiend erfasst, und diese Negation ist *intern*, weil die Verbindung zwischen dem Für-sich und dem An-sich eine *innere* Beziehung zwischen diesen beiden Seinsarten ist, ohne dass ein dritter Zeuge extern diese Beziehung konstatieren würde. Sartre nennt diesen ontologischen Akt auch eine „Dekompression des Seins“, deren Resultat eine duale Wesenheit ist, die man Für-sich-An-sich nennen könnte, wobei das Wesentliche dieser Dualität ein Mangel an Identität, eine gegenseitige Verwiesenheit der Komponenten ist, die Sartre auch als „Spiegelung-Spiegelndes“ bezeichnet. Durch den genannten ontologischen Akt, dessen Ergebnis das präreflexive Bewusstsein ist, vermindert sich die Identität des An-sich-seins zu einer dualen Einheit namens „Anwesenheit-bei-sich“. Die Beziehung zwischen dem Für-sich-sein und dem An-sich-sein wird durch unmittelbare Erlebnisse, wie das Genießen des Wertes, dem Streben nach Identität, aber auch durch den Ekel vor der Kontingenz des Seins, bezeugt. Es existiert also eine unmittelbare intuitive Beziehung vom Für-sich-sein zum An-sich-sein.

Es muss allerdings hervorgehoben werden, dass die interne Beziehung zwischen dem Für-sich und dem An-sich nicht reziprok ist. Das Für-sich nichtet zwar das An-sich, aber das An-sich nichtet nicht das Für-sich. Das An-sich-sein bleibt also weiterhin unabhängig vom Menschen, unbegründet, unberührt und zu viel für alle Ewigkeit. Das Bewusstsein ist jedoch auf dieses An-sich-sein bezogen und wäre ohne dieses ohne jeden Bezug zum Sein; es wäre dann das reine Nichts.

### *Die drei Seinsarten sind nicht Momente einer Dialektik*

Die Beziehung zwischen dem Für-sich und dem An-sich darf also nicht im Sinne Hegels als ein dialektisches Verhältnis aufgefaßt werden. Denn das An-sich ist nicht die Negation des Für-sich und es existiert auch keine Synthese zwischen dem An-sich und dem Für-sich. Ein An-und-Für-sich-sein als gelungene Synthese im Sinne der Aufhebung der Widersprüche von These und Antithese wie bei Hegel gibt es bei Sartre nicht. Weiterhin kann das Für-sich nicht aus dem An-sich abgeleitet werden. Der Schritt vom An-sich zum Für-sich ist auf keine Weise logisch nachvollziehbar, weder im Sinne der klassischen Logik noch im Sinne einer irgendwie gearteten dialektischen Logik. Es handelt sich um einen ontologischen Akt, der vor aller Logik liegt und der die Möglichkeit einer Logik erst begründet. Die Genese des Bewusstseins ist nicht erklärbar oder sonst irgendwie nachvollziehbar. In diesem Sinne ist bei Sartre das Bewusstsein das Absolute.

### *Für-sich-sein und Für-andere-sein sind mittels einer reziproken internen Negation verbunden*

Das Verhältnis vom Für-sich-sein zum Für-Andere-sein beruht ebenfalls auf einer internen Negation. Anders als beim An-sich-sein ist dieses Verhältnis jedoch reziprok. Der Andere ist das Resultat einer internen Negation des Für-sich-seins, indem dieses den Anderen als nicht-es-selbst-seiend bestimmt. Reziprok dazu nichtet der Andere in seinem eigenen Für-sich-sein mich als nicht-es-selbst-seiend. Der Andere ist also ein Bewusstsein, das erstens nicht mein eigenes Bewusstsein ist und zweitens ein Bewusstsein, das mein Bewusstsein als nicht-sein-Bewusstsein -seiend erfasst. Dabei ist das Verhältnis zwischen dem Für-sich-sein und dem Für-andere-sein als ambivalent und prekär zu betrachten. Einerseits ist der Andere für mich erreichbar, weil ich ihn als ein anderes *Bewusstsein* erfasse, andererseits ist er für mich nicht erreichbar, weil ich ihn als ein *anderes* Bewusstsein erfasse. Ich habe demnach eine widersprüchliche Intuition vom Anderen: Er ist ein Bewusstsein, so wie ich ein Bewusstsein bin. Aber er ist ein *anderes* Bewusstsein, dessen konkrete Individualität sich mir entzieht.

Eine wesentlicher Aspekt der Beziehung zwischen dem Für-sich und dem Für-andere ist die Objektivierung des jeweils anderen. Indem ich den Anderen anblicke, verobjektiviere ich ihn; indem der Andere mich anblickt, verobjektiviert er mich. Es handelt sich hier im Sinne Hegels um eine Seinsbeziehung zwischen Bewusstseinen, deren Verhältnis auf Anerkennung und Abweisung beruht. Die Beziehung zwischen dem Für-sich-sein und dem Für-andere-sein wird bei Sartre durch unmittelbare Erlebnisse wie Scham, Hochmut und Stolz bezeugt.

Der Aspekt der Verobjektivierung weist auf eine gewisse diesbezügliche Affinität zwischen Hegel und Sartre hin. Diese Affinität in der Theorie des Anderen sollte jedoch nicht übertrieben werden, denn es gibt auch entscheidende Unterschiede der jeweiligen Vorstellungen. Bei Sartre ist die Verobjektivierung des Anderen durch mich und meine Verobjektivierung durch den Anderen in gewisser Weise insuffizient. Denn genau betrachtet lässt sich das Für-sich-sein des Anderen, insofern dieses eine freie Spontaneität ist, nicht verobjektivieren. Dasselbe gilt für mich, insofern ich eine freie Spontaneität bin. Die Verobjektivierung ist demnach zum Scheitern verurteilt, wenn sie darauf zielt, das andere Bewusstsein *in seiner konkreten Individualität zu erfassen*.

Hegels Philosophie leidet insofern an einem *Erkenntnis-Optimismus*, indem er annimmt, dass die Vergegenständlichung des Anderen eine *Erkenntnis* des Anderen bedeutet. Für Sartre jedoch ist die Vergegenständlichung des Anderen eher eine *Modifizierung* desselben. Genauer gesagt: Die Erkenntnis des Anderen ist gleichursprünglich eine Modifizierung desselben mittels der Vergegenständlichung. Denn das Bewusstsein selbst ist *per definitionem* außerhalb aller Vergegenständlichungen. Wenn ich demnach mir den Anderen als Gegenstand präsentiere, wenn ich ihn also *erkenne*, dann handelt es sich um den Andern, insofern dieser in seinem Sein zutiefst modifiziert worden ist. Es handelt sich um den Anderen als *Gegenstand*, aber nicht um den Andern als freie Spontaneität. Sartre schreibt dazu:

„Sein Sein [Kommentar: das Sein des Bewusstseins] ist also radikales Ausschließen jeder Gegenständlichkeit.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 438, 298)

Und an anderer Stelle schreibt er:

„Kurz, das *Für-sich* kann als Für-sich durch den Anderen nicht erkannt werden. Der Gegenstand, den ich unter der Bezeichnung „Anderer“ erfasse, erscheint mir in einer radikal *anderen* Form; der Andere ist nicht *für sich*, wie er mir erscheint, ich erscheine mir nicht, wie ich *für den Andern* bin;

Die Tatsache des Für-Andere-seins bedeutet demnach für Sartre eine Zersplitterung der Welt in eine Vielzahl von Welten, denn jedes Bewusstsein erlebt sein eigenes Welt-Bewusstsein. Sartre spricht auch von dem *Skandal der Pluralität der Bewusstseine*. Dieser Skandal ist im Sinne Sartres unauflösbar, was ihn deutlich von Hegel unterscheidet. Denn für Hegel ist die Pluralität der Bewusstseine nur eine vorläufige Erscheinung, deren *Wahrheit das Allgemeine Bewusstsein* ist. Hegel schreibt dazu:

„Das allgemeine Selbstbewusstsein ist die Anschauung seiner als eines nicht besonderen, von anderen unterschiedenen, sondern des an sich seienden, allgemeinen Selbsts.“  
(Hegel, Bewusstseinslehre für die Mittelklasse)

Hier gibt Hegel zu verstehen, dass die Besonderheit der Einzel-Bewusstseine eine Illusion ist und dass in Wahrheit die Einzel-Bewusstseine nur Manifestationen eines „an sich seienden, allgemeinen Selbsts“ sind. Zu dieser Einsicht gelangt Hegel auf der Basis seines Erkenntnis-Optimismus, der ihn darin bestätigt, sich selbst und den Anderen als ein erkennbares und erkanntes Objekt, als einen demonstrierbaren Gegenstand also, aufzufassen. Denn Erkenntnis bedeutet *Gegenständlichkeit* und die Erkenntnis des Ganzen beinhaltet demnach die *Gegenständlichkeit des Ganzen*.

Wenn Hegel von der „Wahrheit“ des Einzel-Bewusstseins spricht, dann meint er damit das Ganze, dessen Teil dieses Einzel-Bewusstsein ist. Die Dialektik der Einzel-Bewusstseine hebt sich für ihn auf in dem Wissen des Ganzen. Am Ende des Prozesses erkennt der Geist, der das Ganze ist, sich selbst. Er wird zum Wissen des Allgemeinen Bewusstseins. Hegel schreibt:

„Das Wissen der Vernunft ist daher nicht die bloße Gewißheit, sondern auch Wahrheit, weil Wahrheit in der Übereinstimmung oder vielmehr Einheit der Gewißheit und des Seins oder der Gegenständlichkeit besteht.“  
(Hegel, Bewusstseinslehre für die Mittelklasse)

In diesem Zitat zeigt sich eine entscheidende Diskrepanz zwischen Hegel und Sartre. Hegel spricht von der „Einheit der Gewißheit und des Seins“ und diese Einheit ist für Hegel von Anfang an die Grundlage seines Denkens. Für Sartre dagegen existiert diese Einheit *nicht*. Die Grundlage der Gewißheit ist für ihn das Cogito und es gibt einen fundamentalen, unauflösbaren Gegensatz

zwischen dem Cogito, das heißt meinem eigenen Bewußtsein, und dem Fremdbewusstsein, das heißt dem Bewusstsein des Anderen. Dieser Gegensatz verhindert, dass sich die Selbstgewißheit des eigenen Cogito mit dem des Anderen zu einer höheren, fundamentalen Einheit zusammenschließt. Ich bin mir meines eigenen Bewusstseins gewiß, aber ich bin mir nicht in demselben Sinne des Bewusstseins des Anderen gewiß. Zwar bin ich sicher, dass der Andere ein bewusstes Subjekt ist, so wie ich ein bewusstes Subjekt bin, aber die individuelle Konkretheit des Anderen erschließt sich mir nicht in demselben Sinne, wie sich mein eigenes Bewusstsein mir selbst enthüllt. Deswegen kann es für Sartre, anders als bei Hegel, kein *Allgemeines Selbstbewusstsein* geben. Während bei Hegel die Diskrepanz zwischen Eigenbewusstsein und Fremdbewusstsein in dem Begriff des Geistes verschwindet, bleibt sie bei Sartre als Stachel im Fleisch der Menschheit unüberwindbar bestehen. Hegel ist demnach für Sartre das Opfer seines eigenen Erkenntnis-Optimismus. Sartre schreibt dazu:

„So scheitert Hegels Optimismus; zwischen Gegenstand-Anderem und Ich-Subjekt gibt es gar kein gemeinsames Maß, ebensowenig wie zwischen dem Bewußtsein (von) sich und dem Bewußtsein von dem Andern.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 440, 299)

### *Man muss immer vom Cogito ausgehen*

Zu Hegels Erkenntnis-Optimismus gesellt sich sein ontologischer Optimismus. Denn für ihn ist die Wahrheit das Ganze und er geht von vorneherein von der Realität des Ganzen aus. Zwar entwickelt sich das Ganze im Laufe der Geschichte, aber Hegel versteht diese Entwicklung als eine „entelechie“, das heißt als die Entfaltung einer inneren Wesenheit. In der Philosophie Hegels, vom Niveau Gottes aus betrachtet, verschwindet daher das Cogito und macht dem Blick des Absoluten Geistes auf die Welt Platz. Das Vermessene und Unglaubliche dieser Position liegt darin, dass Hegel sich selbst vergessen muss, indem er sich in einen Gott verwandelt. Diese Hybris des Absoluten Idealismus lehnt Sartre ab, indem er darauf hinweist, dass man *immer* vom Cogito ausgehen muss. Die Diskrepanz zwischen dem Eigen- und dem Fremdbewusstsein ist Ausdruck dieser Tatsache. Konsequenterweise muss man weiterhin anerkennen, dass das Cogito zwar einerseits Grundlage des Wissens ist, aber andererseits *auch* Grundlage des Nichtwissens. Denn die Anerkennung der Diskrepanz zwischen dem Eigenbewusstsein und dem Fremdbewusstsein ist gleichursprünglich eine Anerkennung der Tatsache, dass der Mensch ein Wesen ist, das zwischen Wissen und Nichtwissen laviert. Die große Aufgabe der Menschheit besteht eben darin, zu einer Gemeinsamkeit zu finden, *ohne* die genannte Diskrepanz vernichten zu können. Hegels Idealismus des Absoluten ist verführerisch und unglaubwürdig zugleich. Er ist verführerisch, weil er den Menschen auf das Niveau des göttlichen Wissens erhebt, aber er ist unglaubwürdig, weil die Menschen eine Intuition dafür haben, die Spannung zwischen Wissen und Nichtwissen erleiden zu müssen. Genau in diesem Punkt unterscheiden sich der Idealismus und der Existentialismus. Für den Existentialismus gehört das Nichtwissen zur menschlichen Existenz. Darin sind sich Sokrates, Pascal, Kierkegaard, Heidegger und Sartre gegen Hegel einig.

### *Das Für-sich-sein und das Für-andere-sein sind gleichrangig*

Das Für-Andere-sein ist für die menschliche Realität genau so fundamental wie das Für-sich-sein. Es ist also keineswegs von diesem abgeleitet oder im Verhältnis zu diesem irgendwie sekundär. Es genießt dieselbe ontologische Würde wie das Für-sich-sein, wobei festgestellt werden muss, dass weder das Für-Andere-sein aus dem Für-sich-sein deduzierbar ist, noch das Für-sich-sein aus dem Für-Andere-sein irgendwie erklärt werden könnte. Es handelt sich in beiden Fällen um eine „faktische Notwendigkeit“, die nur zusammen in komplementärer Weise die menschliche Realität ausmachen.

Diese Tatsache ist für die Beurteilung der Systematik von „Das Sein und das Nichts“ wichtig. Denn sie zeigt, dass es sich hier nicht um ein in sich geschlossenes deduktives System handelt, wobei alles aus einem oder einigen wenigen Axiomen heraus abgeleitet werden könnte, sondern um ein



kompliziertes Miteinander und gegeneinander komplementärer Begriffe, wobei die Bedeutung des Ausdrucks „komplementärer Begriff“ einer genaueren Untersuchung bedarf. Ebenfalls handelt es sich nicht um das System einer dialektischen Logik im Sinne Fichtes oder Hegels. Sartre steht vielmehr diesbezüglich in der Tradition Kierkegaards, der gesagt hat, dass es zwar ein System der Logik, aber kein System der menschlichen Realität geben kann.

Sartre spricht in einem der Zitate (10. Zitat) davon, dass man sich ein Für-sich-sein vorstellen könnte, das ohne ein entsprechendes Für-Andere-sein existiert. Es hätte dann wesentliche Merkmale des Für-sich-seins, zum Beispiel die interne Negation in Bezug auf das An-sich-sein oder die Struktur der dauernden Zeitlichkeit mit den Ekstasen Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft und dem dauernden Auftauchen eines neuen Für-sich ex nihilo. Aber dieses Für-sich-sein wäre eben kein menschliches Für-sich-sein. Denn dieses ist gekennzeichnet durch seine Paarung mit dem Für-andere-sein. Und nur dieses Paar „Für-sich-Für-Andere“ entspricht der menschlichen Realität. Dieses Argument zeigt, daß Sartre keine dialektische Notwendigkeit zwischen dem Für-sich und dem Für-Andere sieht, sondern daß es sich bei dem Für-sich-Für-Andere um eine *faktische Notwendigkeit* handelt. Es ist eben so, daß im Rahmen der menschlichen Realität Das Für-sich zusammen mit dem Für-Andere gesehen werden muß.

Der Tod ist eine gute Möglichkeit, sich klar zu machen, warum ein vom Für-andere isoliertes Für-sich kein menschliches Für-sich wäre. Denn zur menschlichen Realität gehört wesentlich die Endlichkeit des Daseins, der Tod. Im reinen Für-sich-sein kann es jedoch keinen Tod geben, denn das Für-sich-sein ist *dauernde* Nichtung des An-sich, das heißt es ist ein unaufhörliches Auftauchen des neuen Für-sich ex nihilo in der Gegenwart, das gleichursprüngliche Erstarren des alten Für-sich zum vergangenen Für-sich und der Entwurf eines imaginären zukünftigen Für-sich ist. Kurz: Das Für-sich ist Zeitlichkeit. Der Tod ist jedoch das Ende dieser dauernden Nichtung des An-sich und das Erstarren des Menschen zum bloßen Für-Andere-sein. Der Tod ist also nicht in jeder Hinsicht das Ende, sondern nur das Ende des Für-sich und der Sieg des Für-Andere. Im Tod schließt sich die Zeitlichkeit des Menschen zu einem abgeschlossenen Individuum, zu einer endgültig beurteilbaren Ganzheit, zum bloßen Für-andere-sein. Sartre schreibt dazu:

„So ist der Tod keineswegs ontologische Struktur meines Seins, zumindest insofern *dieses für* sich ist; aber *der andere* ist in seinem Sein sterblich. Im Für-sich-sein ist kein Platz für den Tod;“<sup>1</sup>

Wesentlich ist, dass sich der Tod nicht aus den Strukturen des Für-sich deduzieren lässt. Er ist vielmehr - vom Standpunkt des Für-sich aus betrachtet - ein *absurdes Ereignis*. Es zeigt sich, dass nur das Begriffs-Paar „Für-sich-Für-andere“ die menschliche Realität erfassen kann; das Für-sich - isoliert betrachtet - beschreibt dagegen *nicht* die menschliche Realität, sondern ist nur ein abstraktes Moment derselben. Man kann damit einen weiteren gravierenden Unterschied zwischen dem Existentialismus und dem Idealismus benennen. Der Idealismus legt Wert auf eine Abgeschlossenheit des eigenen Systems. Beim Existentialismus ist eine umfassende Systemkohärenz nicht zu erwarten, weil in ihm *das Absurde* grundsätzlich eine Funktion übernimmt. Das gilt sowohl für Sokrates, als auch für Pascal, Kierkegaard und Sartre. Was den Existentialismus vom Idealismus trennt ist also unter anderem die Existenz des Absurden:

„Es ist absurd, daß wir geboren werden, es ist absurd, daß wir sterben; andererseits bietet sich diese Absurdität als permanente Entfremdung meines Möglichkeit-seins dar, das nicht mehr *meine* Möglichkeit, sondern die des anderen ist.“<sup>2</sup>

Begriffe wie „Tod“ und „Absurdität“ zeigen deutlich die große Differenz zwischen Sartres Existentialismus und dem Moral-Idealismus eines Kant oder eines Fichte. Denn bei Kant und Fichte ist der Tod keineswegs eine Absurdität, sondern hat eine sinnstiftende Bedeutung für die menschliche

---

<sup>1</sup> Sartre, „Das Sein und das Nichts“, S. 939

<sup>2</sup> Sartre, „Das Sein und das Nichts“, S. 939

Existenz, weil nämlich im Tod sich die Unsterblichkeit der Seele zeigt und nur durch die Unsterblichkeit der Seele sichergestellt werden kann, daß die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz als höchstes Gut möglich ist. Fichte schreibt zum Tod Folgendes:

„...für mich selbst ist die Todes-Stunde Stunde der Geburt zu einem neuen herrlicheren Leben.“<sup>3</sup>

### *Der Existentialismus ist kein Idealismus*

Es geht Sartre also primär um die Beschreibung der *menschlichen Realität* und nicht um die Analyse abstrakter Momente derselben, wie zum Beispiel des Bewusstseins oder des Für-sich-seins. Vor allem macht er klar, dass es nicht möglich ist, diese menschliche Realität alleine auf der Basis solcher Abstraktionen zu analysieren. Sein Anliegen ist demnach unter anderem, zu zeigen, dass seine Philosophie der konkreten Existenz *kein Idealismus* ist, wenn dieser Idealismus postuliert, dass sich das *Ganze der menschlichen Realität* bruchlos aus dem Begriff des Für-sich-seins oder aus dem Begriff des Selbstbewusstseins deduzieren ließe. Denn wenn das möglich wäre, dann wäre der Begriff des Für-sich-seins keine Abstraktion, sondern die Wahrheit des Ganzen. Aber genau diese idealistische These lehnt Sartre von vornherein ab. Seine Grundthese lautet dagegen, dass das Bewusstsein *nicht* die Grundlage des Seins ist, sondern dass das Sein die Grundlage des Bewusstseins ist, allerdings ohne dass das Bewusstsein aus dem Sein heraus erklärt werden könnte.

Diese Tatsache muss allen Interpreten gegenüber betont werden, die glauben, das Gegenteil nachweisen oder suggerieren zu können, indem sie zum Beispiele die Frage stellen, ob „der Existentialismus ein Idealismus“ sei. (Dorothea Wildenburg, *Ist der Existentialismus ein Idealismus?*, Rodopi, Amsterdam-New York, NY 2003) Die Grundthese dieses Werkes Wildenburgs lautet, „daß sich wesentliche Argumentationsweisen und Resultate von Sartres Selbstbewußtseinstheorie vor dem Hintergrund der Fichteschen Transzendentalphilosophie interpretieren und einsichtig machen lassen“. (Klappentext)

Wildenburg sieht also eine starke Affinität zwischen dem Bewusstseins-Idealismus Fichtes und der Philosophie Sartres. Die Frage „Ist der Existentialismus ein Idealismus?“ wird in dem Werk Wildenburgs zwar nicht eindeutig beantwortet, aber es wird zumindest die Vorstellung insinuiert, dass diese Frage eventuell bejaht werden sollte. Infolgedessen vermittelt dieses Buch meines Erachtens ein schiefes Bild von der Philosophie Sartres.

Man muss allerdings hinzufügen, dass Wildenburgs diesbezügliche Darlegungen zu vieldeutig sind, als dass man sie zu einem klaren Statement komprimieren könnte. Manchmal sieht es so aus, als wenn die eigentliche These ihres Buches lauten müsste: „Warum die Bewusstseins-Philosophie Fichtes kein Idealismus ist“. Dann wieder versucht sie, Sartre als einen idealistischen Bewusstseinsphilosophen darzustellen. Wenn man das Buch liest, weiß man oft nicht genau, was eigentlich gezeigt werden soll. Lautet die These, dass Fichtes Denken ein Existentialismus ist oder lautet die These, dass Sartres Philosophie ein Idealismus ist? Die ganze Angelegenheit ist also ziemlich unklar. Es soll aber dennoch hier auf dieses Buch eingegangen werden, weil der ganze Themenkomplex für die Deutung von Sartres Denken wichtig ist. Dazu muss zuerst geklärt werden, was hier unter Idealismus verstanden werden soll. *Unter einem Idealismus verstehe ich hier eine Philosophie, für die das Bewusstsein die Grundlage des Seins ist.*

### *Fichtes und Sartres Ansätze weisen große Diskrepanzen auf*

Es ist zwar richtig, dass Sartre unter anderem die transzendente Analyse als Methode benutzt, um seine Theorie des Bewusstseins zu entfalten, aber es ist dennoch falsch, Sartres Philosophie

---

<sup>3</sup> Fichte, „Die Bestimmung des Menschen“, S. 187

insgesamt vor dem Hintergrund der „Fichteschen Transzendentalphilosophie“ interpretieren zu wollen. Es gibt einfach zu viele Diskrepanzen zwischen Fichte und Sartre, als dass eine solche Behauptung begründet werden könnte. So ist zwar richtig, dass beide Denker eine Philosophie der Freiheit entwickeln, aber der *Sinn* dieser Freiheit ist doch jeweils ein ganz anderer.

Zum Beispiel ist bei Fichte die Freiheit im Sinne Kants eng mit dem Sittengesetz verknüpft, was bei Sartre selbstverständlich nicht der Fall ist. Die ontologische Begründung der Freiheit ist bei Fichte und Sartre total unterschiedlich. Bei Fichte liegt die Freiheit des Menschen wie bei Kant außerhalb der Zeitlichkeit, während bei Sartre Freiheit und Zeitlichkeit des Menschen dasselbe sind. Es muss überhaupt betont werden, dass der Begriff der Zeitlichkeit bei Sartre im Sinne Kierkegaards und Heideggers von *zentraler Bedeutung* ist, während Kant und Fichte über diesen Begriff noch gar nicht verfügen konnten. Genauer formuliert Sartre das Verhältnis von Für-sich-sein und Zeitlichkeit folgendermaßen:

„Das Für-sich-sein ist das Sein, das sein Sein in der diasporischen Form der Zeitlichkeit zu sein hat.“  
(Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Rowohlt, 2009, Seite 188/189)

Daraus ist *ein* weiterer wesentlicher Unterschied zwischen Fichte und Sartre zu ersehen: Fichte philosophiert *vor* Hegel, Kierkegaard und Heidegger, Sartre philosophiert *nach* Hegel, Kierkegaard und Heidegger. Es wäre sehr merkwürdig, wenn diese Tatsache keine gravierenden inhaltlichen Konsequenzen hätte. Die Behauptung, der Freiheitbegriff bei Fichte und der Freiheitbegriff bei Sartre seien in den wesentlichen Aspekten inkompatibel, ist nicht übertrieben. Man betrachte zum Beispiel das folgende Zitat aus einem der Werke Fichtes:

„ Die absolute Freiheit des Willens, die wir gleichfalls aus dem Unendlichen mit herabnehmen in die Welt der Zeit, ist das Prinzip dieses unseres Lebens.“  
(Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Reclam, 1962, Seite 168)

Bei Sartre gibt es selbstverständlich keine „absolute Freiheit des Willens“, wie man insgesamt sagen muss, dass Sartre überhaupt nicht die Freiheit des Willens postuliert. Der Wille gehört für ihn zum reflexiven Bewusstsein und ist insofern abhängig vom präreflexiven Bewusstsein, also unselbstständig. Man kennt ja die berühmte Aussage Sartres, dass die Entscheidung bereits getroffen sei, wenn der Wille interveniert. Darüber hinaus ist - wie bereits gesagt - für Sartre Freiheit und Zeitlichkeit dasselbe, während für Fichte - wie das obige Zitat beweist - die absolute Freiheit des Willens aus der zeitlosen Unendlichkeit in die Welt der Zeit herabgenommen wird. Kann man sich einen größeren Unterschied zwischen zwei Theorien der Freiheit vorstellen?

Man muss eben immer bedenken, dass Fichte trotz aller Versuche, Kant zu verbessern, Kantianer bleibt und von dem Primat der praktischen Vernunft *im Sinne Kants* ausgeht. Mit anderen Worten: Die Kausalität aus Freiheit erfolgt sowohl für Fichte als auch für Kant außerhalb der Welt der Erscheinungen, also außerhalb der Zeitlichkeit, aus einer Welt heraus, die nur dem Sittengesetz der Vernunft verpflichtet ist und dem reinen, guten und unendlichen Willen entspricht. Es ist geradezu selbstverständlich, dass dieser Ansatz mit Sartres Philosophie vollkommen unvereinbar ist.

Der fundamentale Unterschied des Freiheitskonzeptes, das unter der Bezeichnung „Willensfreiheit“ mit Descartes, Kant und Fichte verbunden wird, zu dem Freiheitskonzept der Existenzphilosophen Kierkegaard, Heidegger und Sartre, das am besten mit dem Wort „ontologische Freiheit“ benannt wird, zeigt sich deutlich in den folgenden Zitaten aus Kierkegaards Werk:

„Ist die Sünde hineingekommen durch einen Akt eines abstrakt freien Willensschlusses, liberum arbitrium, ( den es am Anfang ebenso wenig wie später in der Welt gegeben hat, da es ein Gedanken-Ünding ist), so gibt es ebenfalls keine Angst.“  
(Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, GTB, 1991, Seite 48)

„Die Freiheit anheben lassen als freien Willensschluß, als ein liberum arbitrium ( das nirgends zu Hause ist, vgl. Leibnitz), das ebenso gut das Gute wählen kann wie das Böse, heißt von Grund auf jede

Erklärung unmöglich machen.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 115)

Für Kierkegaard ist der „freie Willensschluss“ demnach ein Gedanken-Unding, das von vorneherein jede Erklärung unmöglich macht. Für ihn zeigt sich die Freiheit vielmehr als ein Abgrund an Möglichkeiten, der Schwindel erzeugt und Angst hervorruft. Sie ist die Ahnung von der eigenen Unbestimmtheit, sie ist das Schwanken zwischen einer antipathischen Sympathie und einer sympathischen Antipathie. Ein Muster für diese Freiheit ist die Verführung Adams durch Eva, vom Baum der Erkenntnis zu essen.

Es wäre vollkommen abwegig, diese Entscheidung Adams im Sinne Fichtes als eine freie Entscheidung des Willens zu deuten, als wenn Adam nach Abwägung aller Argumente und nach Überprüfung der Reinheit seines Willens guten Gewissens den Apfel gegessen hätte. Vielmehr ist es so, dass Adam gar nicht wissen konnte, worum es eigentlich ging, denn er wusste ja nicht, was gut und böse ist und er konnte auch nicht wissen, was die angedrohte Strafe, der Tod, bedeuten sollte. Es handelt sich vielmehr um die spontane Realisierung einer Möglichkeit, eines Könnens, deren *Konsequenzen* die Erkenntnis von Gut und Böse, die Erkenntnis des Todes als Strafleiden und die daraus folgende Reue sind.

Freiheit kann also nicht bedeuten, willentlich zwischen Gut und Böse wählen zu können, sondern Freiheit bedeutet, dass überhaupt so etwas wie ein Möglichkeitsraum erahnt wird, dessen nebelhaft dargebotene Möglichkeiten sowohl verlockend als auch abschreckend sind, die man daher sowohl sucht als auch flieht, wie ein Kind, das unwiderstehlich von der Geisterbahn angezogen wird und gleichzeitig vor den gruseligen Gestalten fast zu Tode erschrickt. Die Verwirklichung der Freiheit ist also für Kierkegaard der qualitative Sprung aus dem Zustand der zweideutigen Möglichkeit, der Unbestimmtheit, der Unschuld und des Unwissens in den der eindeutigen Wirklichkeit und des deutlichen Wissens über Gut und Böse.

Es ist korrekt, dieses Ereignis mit den Namen „Freiheit“ zu belegen, weil es die *Zweideutigkeit* der Situation ist, welche verhindert, das Ereignis als eine Ursache-Wirkungs-Kette zu betrachten. Ursache und Wirkung müssen immer eindeutig sein, wenn diese Begriffe überhaupt einen Sinn machen sollen. Sobald die Situation aber zweideutig ist, fällt die Erklärung mittels der Kausalität in sich zusammen. Es ist nun der Ansatz der Existenzphilosophen Kierkegaard, Heidegger und Sartre, dass die *conditio humana* grundsätzlich *zweideutig* ist und dass deshalb die Grundverfasstheit des Menschen die Freiheit ist. Freiheit korreliert bei Kierkegaard demnach mit der *Zweideutigkeit* der menschlichen Existenz.

Der riesige Unterschied zwischen dem Begriff der Freiheit des reinen Willens bei Fichte und der Freiheit als Abgrund der Möglichkeiten bei Kierkegaard wird auch daran sichtbar, dass Fichte mit seiner Freiheit die *Moralität des Menschen* begründet, während Kierkegaard mit seiner Freiheit die *Sündhaftigkeit des Menschen* verstehbar machen will. Unter diesem Aspekt sind die beiden Freiheitsbegriffe nicht nur verschieden, sondern sogar gegensätzlich.

Der Unterschied der beiden Freiheitsbegriffe - Willensfreiheit bei Kant und Fichte und der Schwindel der Freiheit bei Kierkegaard - zeigt sich ebenfalls, wenn man diese Freiheitsbegriffe auf den Begriff des Wissens bezieht. Wenn ich Kant und Fichte richtig verstehe, sind bei ihnen Freiheit und Moralität eng miteinander verbunden, und zwar ist die Freiheit die „ratio essendi der Moralität“ und die Moralität ist die „ratio cognoscendi der Freiheit“. Das bedeutet, indem ich meine eigene Existenz als moralisches Wesen *erkenne*, erkenne ich auch meine Freiheit und ich erkenne, dass meine Freiheit die Bedingung der Möglichkeit meiner Moralität ist. Jedenfalls ist das *Wissen* die Voraussetzung meiner Moralität. Moralität, Freiheit und Vernunft bedingen sich demnach gegenseitig. Ich bin frei, weil ich ein vernünftiges Wesen bin und ich bin ein moralisches Wesen, weil ich wegen meiner Freiheit in der Lage bin, gemäß dem Gesetz der reinen Vernunft zu handeln.

Bei Kierkegaard dagegen ist die Freiheit Ausdruck für das menschliche *Unwissen*, für das Erahnen eines Abgrundes an Möglichkeiten, die in ihrer Undeutlichkeit und Unbestimmtheit Angst hervorrufen. Die Freiheit steht bei Kierkegaard für den träumenden Zustand des Menschen in einem

undeutlichen Zwischenraum eines Natur- und eines Geisteswesens, dessen eigentliches Wesen noch nicht *fest-gestellt* ist, sondern in der unbestimmten und ängstlichen Erwartung des Ereignisses verharrt, das man später den „Sündenfall“ nennen wird. Erst dieser Sündenfall wird das Wissen generieren. Es ist nun Kierkegaards Ansicht, dass sich dieser Sündenfall in jedem Einzelnen wiederholt, so dass sich Kierkegaards Freiheitsbegriff nur im Rahmen der Erbsündenlehre der Traditionslinie Paulus-Augustinus-Luther-Schleiermacher-Kierkegaard verstehen lässt.

Wenn man nun die Frage stellt, welchem Freiheitsbegriff Sartre eher zuzuordnen ist, dem Freiheitsbegriff der Moralität bei Fichte oder dem Freiheitsbegriff der Sündhaftigkeit bei Kierkegaard, dann ist die Antwort darauf eindeutig: Sartres Philosophie ist dem Freiheitsbegriff bei Kierkegaard eher zuzuordnen. Er erklärt selbst eindeutig, dass sein Begriff des „Für-sich-seins“ dem Begriff der „zweideutigen Realität“ bei Kierkegaard ähnelt. Sartre schreibt:

„Als solches ähnelt es [Kommentar: das Für-sich] seiner Natur nach eher den „zweideutigen“ Realitäten Kierkegaards.“

(Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Rowohlt, 2009, Seite 198)

Ein weiteres Indiz für die Richtigkeit meiner Behauptung, Sartre sei eher Kierkegaard als Fichte zuzuordnen, ist die große Bedeutung, die der Begriff „Angst“ in „*Das Sein und das Nichts*“ spielt. Sartre lässt keinen Zweifel daran, dass er mit diesem Begriff auf das Denken Kierkegaards anspielt, er erläutert auch ausführlich den Zusammenhang zwischen Angst und Freiheit und gibt damit eindeutig zu erkennen, dass er sich der Traditionslinie Kierkegaard-Heidegger verpflichtet fühlt. Es wäre auch vollkommen unverständlich, wenn Sartre versuchen würde, den Begriff der Willensfreiheit im Sinne Kants und Fichtes mit dem Begriff der Angst bei Kierkegaard zu verbinden. In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung vielleicht wichtig, dass Sartre den Begriff der Angst 108 Mal in „*Das Sein und das Nichts*“ erwähnt und ausführlich beschreibt. Dieser Begriff hat also tatsächlich ein außerordentliches Gewicht in diesem Werk.

Man muss also eher von einer Affinität zwischen Kierkegaard und Sartre ausgehen als von einer Verwandtschaft zwischen Fichte und Sartre. Hinzuzufügen ist, dass diese Affinität zwischen Kierkegaard und Sartre von Sartre zugegeben wird, wie das obige Zitat beweist. Eine entsprechende Äußerung von Sartre über Fichte ist mir nicht bekannt.

Diese Überlegungen werden durch die Einsicht unterstützt, dass die unmittelbare Konsequenz der Freiheit bei Sartre die Unaufrichtigkeit ist und nicht die Moralität. Fragen der Moral spielen in „*Das Sein und das Nichts*“ eine untergeordnete Rolle, während die Beschreibung der „Unaufrichtigkeit“ in diesem Buch einen hervorragenden Platz einnimmt. Man kann sagen, dass „*Das Sein und das Nichts*“ eine Hermeneutik der Unaufrichtigkeit ist, während Fichtes Schriften eine Vergöttlichung der Moralität beinhalten. Es ist schwer vorstellbar, wie diese beiden Tendenzen miteinander harmonieren sollten.

Die Unaufrichtigkeit ist ebenso wie die Sündhaftigkeit bei Kierkegaard eine Art des verdorbenen Seins, welche moralisches Handeln erschwert oder sogar verhindert. Die Freiheit ist bei Kierkegaard und bei Sartre demnach zunächst die Grundlage des *verdorbenen Seins des Menschen*, ein Stachel im Fleisch der Menschheit, und nicht die „ratio essendi der Moralität“ wie bei Kant und bei Fichte. Man erkennt deutlich, dass sowohl Intention als auch Konzeption des Freiheitsbegriffes dieser beiden Traditionslinien vollkommen unterschiedlich sind.

Selbstverständlich sollte man die Affinität zwischen Kierkegaard und Sartre nicht übertreiben. Kierkegaard ist Christ und Sartre ist Atheist. Diese Feststellung sagt alles! Es muss demnach enorme Unterschiede in der Philosophie dieser beiden Denker geben und es kann - selbstverständlich - überhaupt keine Rede davon sein, dass Sartre seine Konzepte einfach nur von Kierkegaard übernommen habe. Ich denke, dass mit dem Begriff der „Säkularisierung“ das Verhältnis zwischen Kierkegaard und Sartre richtig beschrieben wird. Die Details dieses Überganges, der mit dem Wort „Säkularisierung“ treffend benannt wird, von Kierkegaard zu Sartre zu beschreiben wäre sicherlich eine lohnende Aufgabe.

## *Sartres Philosophie ist eine Theorie der konkreten menschlichen Realität*

Insgesamt muss man sagen, dass es bei einem Vergleich zwischen zwei Philosophen nicht reicht, die Affinitäten zu betonen, sondern dass gleichzeitig auch die Diskrepanzen in den Vordergrund gerückt werden müssen. Andernfalls ergibt sich ein schiefes Bild.

Schon die zitierte Formulierung des Klappentextes des Buches von Wildenburg zeigt die grundlegende Problematik ihres Ansatzes. Wildenburg geht wie selbstverständlich davon aus, dass Sartres Philosophie eine Theorie des „Selbstbewusstseins“ sei. Von dieser Vorstellung ausgehend ist der Weg nicht weit bis zu dem Nachweis, dass die postulierte „Selbstbewusstseinstheorie“ eine transzendental-idealistische Basis hat, woraus dann wiederum die Folgerung suggeriert wird, dass der Existentialismus ein Idealismus sei. Demgegenüber soll hier festgestellt werden, dass Sartres Philosophie *keine* Theorie des Selbstbewusstseins ist, sondern eine *Theorie der konkreten menschlichen Realität*. Sartre steht damit - wie es bisher meistens richtigerweise gesehen worden ist - in der existentialistischen Tradition Kierkegaards und Heideggers und nicht in der idealistischen Tradition Kants, Fichtes und Hegels. Daran kann auch die Tatsache nichts ändern, dass Sartre sich zeitweise transzendental-philosophischer Argumentations-Strategien bedient.

## *Sartre ist ein erklärter Gegner des Idealismus*

Sartre hat selbst immer wieder auf seine Gegnerschaft zu den Idealismen verschiedener Art hingewiesen. Genauer gesagt: Er hat immer betont, dass er einen Weg jenseits von Idealismus und Realismus sucht. Sein Hauptargument ist die Abstraktheit dieser Ansätze. Für ihn führt deswegen kein Weg an Heideggers Begriff des „In-der-Welt-seins“ vorbei. Sartre schreibt:

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

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 50)

Diesem Zitat muss allerdings hinzugefügt werden, dass Sartre Heideggers „In-der-Welt-sein“ nicht einfach übernimmt, sondern modifiziert. Dazu gehört, dass er den neuzeitlichen Bewusstseinsbegriff ebenso integriert wie wichtige Aspekte der empirischen Psychoanalyse. Insgesamt kann man sagen, dass Sartre immer danach strebt, die konkrete menschliche Existenz im Auge zu behalten und deswegen nicht davor zurückschreckt, auch scheinbar heterogene Elemente in seine Philosophie einzubauen. Letzten Endes läuft sein Denken darauf hinaus, sich dem marxistischen Begriff der „Praxis“ anzunähern. Aus all dem folgt, dass es sich bei Sartres Philosophie insgesamt nicht um eine Theorie des Selbstbewusstseins handelt.

Sartres Philosophie kann schon deswegen keine „Selbstbewusstseinstheorie“ sein, weil sich seiner Meinung nach das menschliche „In-der-Welt-sein“ nicht aus einer Theorie des Selbstbewusstseins ableiten lässt. Seine Theorie des Selbstbewusstseins ist ja die Theorie des „Für-sich-seins“ und Sartre zeigt ausführlich in „Das Sein und das Nichts“, dass zur Deutung der menschlichen Realität alle *drei Seinsarten* herangezogen werden müssen und dass sich zum Beispiel das Für-Andere-sein *nicht* auf das Für-sich-sein reduzieren lässt. Die Welt als Totalität betrachtet entspringt demnach *nicht* einem bestimmten Bewusstsein, sei es nun menschlicher oder göttlicher Herkunft, sondern ist mit einem

ontologischen Makel behaftet, den Sartre als „Skandal der Pluralität der Bewusstseine“ identifiziert. Unter anderem aus diesem Grund spricht Sartre hinsichtlich der Ganzheit der Welt auch von einer „detotalisierten Totalität“. Kurz gesagt: Es ist ein *wesentlicher* Aspekt der Philosophie Sartres, dass seine Bewusstseinstheorie zersplittert ist in die unaufhebbare Diskrepanz zwischen dem Eigenbewusstsein und dem Fremdbewusstsein und dass sich diese Zersplitterung *nicht* zu einer irgendwie gearteten höheren Einheit zusammenbringen lässt. In dieser Tatsache liegt unter anderem der grundlegende Unterschied zwischen dem Existentialismus Sartres und den verschiedenen Idealismen. Denn inwiefern sollte es sinnvoll sein, von einem Idealismus zu sprechen, der von dem Skandal der Pluralität der Bewusstseine geplagt wird?

Bei Hegel wird der Widerspruch zwischen dem Eigenbewusstsein und dem Fremdbewusstsein im Begriff des Geistes aufgehoben. Insofern handelt es sich bei Hegel um eine Geistesphilosophie und wird mit Recht ein Idealismus genannt. Fichte versucht, die Strukturen der Welt und der menschlichen Existenz in der Welt mittels der inneren Dialektik des Absoluten Ich *abzuleiten*. Es ist *eindeutig* so, dass es auch bei Fichte ein übergeordnetes Prinzip gibt, das Eigenbewusstsein und Fremdbewusstsein zu einer höheren Einheit verbindet, und das ist der „reine unendliche Wille.“ Insofern wäre es tatsächlich vielleicht besser, bei Fichte von einem „Idealismus des Willens“ zu sprechen als von einem Bewusstseinsidealismus. Da aber auf der anderen Seite dieser reine unendliche Wille nichts anderes ist als der Agent der reinen praktischen Vernunft, erscheint es doch wieder angebracht, bei Fichte von einem Vernunft-Idealismus oder einem Moral-Idealismus zu sprechen. Fichte schreibt über die Einheit des Verhältnisses von Eigenbewusstsein und Fremdbewusstsein Folgendes:

„Diese Übereinstimmung unser aller über die zum Grund zu legende, gleichsam vorausgegebene Sinnenwelt, als Sphäre unserer Pflicht, welche, die Sache genau angesehen, eben so unbegreiflich ist, als unsere Übereinstimmung über die Produkte unserer gegenseitigen Freiheit, - diese Übereinstimmung ist Resultat des Einen, ewigen unendlichen Willens.“  
(Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Reclam, 1962, Seite 171)

Fichte geht also von einer zweifachen „Übereinstimmung“ der Menschen aus. Sie stimmen überein hinsichtlich der vorgegebenen Sinnenwelt, insofern diese eine Sphäre unserer Pflicht ist, und sie stimmen überein hinsichtlich der Produkte unserer gegenseitigen Freiheit. Darüber hinaus erklärt er diese Übereinstimmung der Menschen, indem er sie zu einem Resultat des Einen, ewigen unendlichen Willens macht. Er ist also im wahrsten Sinne des Wortes ein „Idealist“. Für ihn ist demnach sowohl die Sinnenwelt - als Pflichtsphäre betrachtet - als auch das Reich der Freiheit das Resultat eines geistigen Prinzips. Damit wird dieser Eine, ewige unendliche Wille zu einem Welterklärungsprinzip. Die geradezu religiöse Inbrunst, mit der Fichte sein Prinzip betrachtet, wird zum Beispiel in der folgenden gebetsartigen Textstelle deutlich:

„Erhabner lebendiger Wille, den kein Name nennt, und kein Begriff umfaßt, wohl darf ich mein Gemüt zu dir erheben; denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir, die meinige tönt in dir wieder; und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht. - In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst, und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Rätsel meines Daseins werden gelöst, und die vollendeteste Harmonie entsteht in meinem Geiste.“  
(Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Reclam, 1962, Seite 173)

Man muss das in Ruhe auf sich wirken lassen: „In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst, und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Rätsel meines Daseins werden gelöst, und die vollendeteste Harmonie entsteht in meinem Geiste.“ Man glaubt, den Heiligen Augustinus zu hören und man denkt unwillkürlich an die Verehrung des Schöpfer- Gottes durch einen christlichen Mystiker. Treffender ist die Vergöttlichung der Vernunft wohl kaum zu beschreiben.

Bei Sartre jedoch ist die Zersplitterung der Welt in das Eigenbewusstsein und das Fremdbewusstsein so vorherrschend und die Brüchigkeit des Gesamtzusammenhanges so deutlich, dass der Ausdruck „Idealismus“ hier unangebracht ist. Da es bei ihm kein übergeordnetes Einheitsprinzip gibt, das Eigenbewusstsein und Fremdbewusstsein zusammen bringen oder zusammen zwingen könnte, kein

allgemeines Selbstbewusstsein, keinen Weltgeist, keinen Allgemein-Willen, keinen reinen unendlichen Willen, ist „Das Sein und das Nichts“ eher ein Buch über die Zersplitterung der Welt als über das einheitsstiftende Prinzip derselben. Dabei bestreitet Sartre keineswegs das *Streben des Menschen hin zum Göttlichen*, bedeute dieses Streben nun die göttliche Allwissenheit eines philosophischen Systems, die moralische Vollkommenheit im reinen unendlichen Willen, die Realisierung eines Wertes in Identität, Reinheit und Permanenz und so weiter. Aber man muss eben hinzufügen, dass dieses Streben für Sartre stets zum Scheitern verurteilt ist. Die Zersplitterung der Welt in das Eigenbewusstsein und das Fremdbewusstsein ist der wesentliche Grund für dieses Scheitern des Menschen „Gott zu sein“. „Das Sein und das Nichts“ ist ein Buch über dieses Scheitern, so dass man sagen kann, dass die Intention Sartres zu derjenigen Fichtes in seiner „Wissenschaftslehre“ und in „Die Bestimmung des Menschen“ genau gegensätzlich ist.