

Freiheit und Wahrheit – Ein Kommentar (Teil 2)

Alfred Dandyk

Der vorliegende Aufsatz versucht eine Deutung des folgenden Textes aus Sartres „Wahrheit und Existenz“:

Die Grundlage einer jeden Enthüllung von Sein ist ganz offensichtlich die Freiheit, das heißt die Seinsart eines Seins, das sich selbst sein eigener Entwurf ist. Erkenntnis kann es nur in dem Maß geben, wie es Freiheit gibt. Eine Kantsche und zeitlose Freiheit kann hier keineswegs die sich verzeitlichende Freiheit ersetzen, die wir im Blick haben: bleibt sie außerhalb der Welt der Erscheinungen, dann wird die reine synthetische Arbeit der Urteile a priori sich selbst undurchsichtig, findet ihren Grund außerhalb ihrer selbst.

Es geht insbesondere um den Satz „Erkenntnis kann es nur in dem Maß geben, wie es Freiheit gibt“ sowie die sich anschließende Kritik an der Philosophie Kants. Für Sartre bedeuten die Begriffe „Freiheit“ und „Zeitlichkeit“ dasselbe und er spricht deswegen auch von einer sich „verzeitlichenden Freiheit“. Dieser Begriff schließt eine Kritik an dem Konzept der „zeitlosen Freiheit“ bei Kant ein. Es soll nun versucht werden, diese Gedanken Sartres etwas genauer zu verstehen.

Das Thema dieses Aufsatzes ist also der Zusammenhang von Freiheit und Erkenntnis und damit auch die Verbindung von Freiheit und Wahrheit. Für Sartre ist die Freiheit die Grundlage der Wahrheit. Gilt das auch für Kant? Wie unterscheiden sich die Freiheitsbegriffe Kants und Sartres, wie unterscheiden sich ihre Wahrheitsbegriffe? Diese Fragen sollen hier ein wenig erörtert werden.

Wenn Kant von „Wahrheit“ spricht, dann meint er meistens Urteils-Wahrheiten. Sie beziehen sich auf Aussagen und eine Aussage gilt als wahr, wenn das Ausgesagte mit dem Sachverhalt übereinstimmt. Wahrheit ist bei Kant demnach „Übereinstimmung-Wahrheit“. Kant bewegt sich insofern im Rahmen der philosophischen Tradition.

Kennzeichnend für Kants Philosophie ist die Unterscheidung zwischen dem „Ding als Erscheinung“ und dem „Ding an sich“. Nur das „Ding als Erscheinung“ ist im eigentlichen Sinn erkennbar, während das „Ding an sich“ unerkennbar ist, obwohl es die reale Grundlage der Erscheinungen sein soll. Diese Struktur seines Denkens macht Kants Philosophie schwierig und lässt sie auch – meines Erachtens – am Ende scheitern.

Kant unterscheidet weiterhin zwischen Analytischen und Synthetischen Urteilen. Analytische Urteile sind Erläuterungs-Urteile und Synthetische Urteile sind Erweiterungs-Urteile. Das Urteil „Ein Junggeselle ist nicht verheiratet“ entspricht keiner eigentlichen Erkenntnis, sondern erläutert nur den Inhalt des Begriffs „Junggeselle“. Es ist nicht

vorstellbar, dass ein Junggeselle verheiratet ist, weil das ein Widerspruch wäre. Demgegenüber ist das Urteil „Alle Körper sind schwer“ für Kant ein Erweiterungs-Urteil, weil die Schwere nicht in dem Begriff des Körpers enthalten ist und der Zusammenhang zwischen dem Körper und der Schwere in diesem Sinne eine erweiternde Erkenntnis ist. Eine Erkenntnis ist für Kant demnach so viel wie ein „Erweiterungs-Urteil“, auch ein „Synthetisches Urteil“ genannt.

In dem Fall des Zusammenhangs von Körper und Schwere handelt es sich um ein Erweiterungs-Urteil, das gleichzeitig ein Erfahrungs-Urteil ist. Man müsste genauer sagen: Soweit unsere Erfahrung reicht, sind alle Körper schwer. Der springende Punkt bei Kant ist, dass es auch Erweiterungs-Urteile gibt, die keine Erfahrungs-Urteile sind. Er nennt sie „Synthetische Urteile a priori“.

Für Kant ist die Beantwortung der Frage „Wie sind synthetische Urteile a priori?“ möglich, besonders wichtig. Ein Urteil ist „a priori“, wenn es kein Erfahrungsurteil ist, sondern Erfahrung erst ermöglicht. Es ist dann notwendig und allgemeingültig. Wie kann es aber möglich sein, so lautet die Frage Kants, dass ein Erweiterungs-Urteil kein Erfahrungs-Urteil, sondern notwendig und allgemeingültig ist.

Die Antwort auf diese Frage liegt in der Struktur der Erkenntnistheorie Kants. Er unterscheidet Formen der Anschauung und Verstandesbegriffe. Beide Instrumente der Erkenntnis beruhen nicht auf Erfahrung, sondern machen Erfahrung erst möglich; sie gelten a priori. Zu den Formen der Anschauung gehören Raum und Zeit und in Bezug auf den Raum insbesondere die Geometrie. Es ist ein Faktum, so Kant, dass die Geometrie Erkenntnisse a priori liefert, denn diese Erkenntnisse sind notwendig und allgemeingültig. Außerdem sind die Erkenntnisse der Geometrie, zum Beispiel der Satz des Pythagoras, synthetische Urteile, so dass aus der bloßen Tatsache der Existenz der Euklidischen Geometrie auch die Existenz Synthetischer Urteile a priori folgt.

Die Möglichkeit dieser Art von Urteilen ist eine Folge der Behauptung Kants, dass die reine Anschauung des Raumes synthetische Urteile a priori liefert. Wichtig ist für Kant allerdings die Einsicht, dass sich diese Erkenntnisse nur auf die Welt der Erscheinungen beziehen und nicht auf den Bereich des Dinges an sich. Dieselben Überlegungen wie für den Raum gelten mutatis mutandis auch für die Zeit.

Wichtig für den Kontext dieses Aufsatzes ist, dass bei Kant Erkenntnisse sich auf synthetische Urteile beziehen, die auf irgendeine Weise, sei es durch Erfahrung, sei es durch Anschauung a priori, sei es durch Anwendung der Verstandesbegriffe, wirkliche Erkenntnisse hervorbringen.

An dieser Stelle taucht nun ein Widerspruch zur Philosophie Sartres auf. Denn für Kant gehört die Zeit zur Welt der Erscheinungen, weil sie eine Form der Anschauung ist, die sich nur auf Erscheinungen anwenden lässt. Die moralische Freiheit gehört für Kant aber nicht zur Welt der Erscheinungen, denn die Welt der Erscheinungen unterliegt den Forderungen der Verstandesbegriffe und ein zentraler Verstandesbegriff bei Kant ist die Kausalität. Folglich gehört die Freiheit nicht zur Welt der Erscheinungen, sondern zum Bereich des Dinges an sich.

Auf diese Weise ist es für Kant möglich, dass der Mensch zugleich kausal determiniert und moralisch frei ist. Der Preis für diese Möglichkeit ist die Aufspaltung der menschlichen Realität in einen Bereich der zeitlichen Kausalität, in der es keine Freiheit gibt, und in einen Bereich der moralischen Freiheit, in der es keine Zeitlichkeit gibt. Der krasse Widerspruch zur Philosophie Sartres drückt sich darin aus, dass für Sartre Freiheit und Zeitlichkeit dasselbe sind.

Es macht keinen Sinn, diese beiden Sichtweisen gegeneinander abzuwägen. Es ist besser, von vornherein einzusehen, dass es sich um vollkommen unterschiedliche Konzepte von Freiheit und Zeitlichkeit handelt und dass diese disparaten Philosophien getrennt behandelt werden müssen. Man darf sie nicht vermischen, wenn man nicht in einen Strudel der Konfusion geraten will.

Sinnvoll ist hingegen, sich die Motive Kants für seine Konstruktionen zu vergegenwärtigen. Er wollte die beiden großen Probleme seiner Zeit miteinander versöhnen: Der gewaltige Fortschritt der Naturwissenschaften auf der einen Seite und die Notwendigkeit einer Moral auf der anderen Seite. Die Naturwissenschaften, so wie sie sich damals für Kant darstellten, verlangten die durchgehende kausale Struktur der Natur und negierten damit die moralische Freiheit des Menschen. Andererseits existierten für Kant Erfordernisse der praktischen Vernunft, wozu die moralische Freiheit unabweisbar gehörte. Um einen logischen Widerspruch zu vermeiden, konstruierte Kant den Bereich der Erscheinungen und den Bereich des Dinges an sich, in welchen jeweils andere Gesetzlichkeiten gültig sein sollten. Im Bereich der Erscheinungen gelten die Naturgesetze, im Bereich des Dinges an sich gelten die moralischen Gesetze.

Eigentliche Erkenntnisse und theoretisch beweisbare Wahrheiten gibt es für Kant demnach nur im Bereich der Erscheinungen. Im Bereich des Dinges an sich gibt es Erfordernisse der praktischen Vernunft, dabei handelt es sich aber nicht um Erkenntnisse im eigentlichen Sinne.

Viele Probleme der Metaphysik hängen für Kant damit zusammen, dass man Erkenntnisse aus der Welt der Erscheinungen auf den Bereich des Dinges an sich übertragen will und damit nur ein Gaukelspiel vermeintlicher Erkenntnisse hervorbringt. Man verstrickt sich dann in Widersprüche, die Kant in seinen „Antinomien der reinen Vernunft“ ausführlich bespricht. Eine dieser Antinomien bezieht sich auf den Widerspruch von Determiniertheit und Freiheit des Menschen. Der Widerspruch löst sich auf, wenn man die Dichotomie von „Ding als Erscheinung“ und „Ding an sich“ einführt:

Ebendasselbe Wesen, das in seinen Handlungen als Erscheinung determiniert ist, kann als Noumenon...als „intelligibler Charakter“, frei, den zeitlich-kausalen Bedingungen entzogen sein. Freiheit haben die Wesen von einem anderen Standpunkt aus, sofern in ihnen das den zeitlich-kausal verknüpften Erscheinungen zeitlos zugrundeliegende „Ding an sich“ sich betätigt oder zur Geltung kommt. (wie in den Ideen der praktischen Vernunft, im Sittengesetz). (Eisler, Kant Lexikon, Freiheit)

Freiheit in diesem Sinne bedeutet bei Kant Freiheit von der Naturgesetzlichkeit. An die Stelle der Gesetze der Natur sollen nach Kant die Freiheitsgesetze treten. Die kantische Freiheit ist demnach sowohl negative Freiheit als auch positive Freiheit. Freiheit *von* den Naturgesetzen und Freiheit *für* die moralischen Gesetze.

Allerdings ist bei Kant keine Rede davon, dass die Freiheit die Grundlage der Erkenntnis sei. Das Gegenteil scheint für Kant richtig zu sein: In dem Bereich, in dem es Erkenntnis der Naturgesetze gibt, gibt es keine Freiheit, und in dem Bereich, in dem es Freiheit gibt, gibt es keine Erkenntnis der Naturgesetze, sondern nur moralische Erfordernisse.

Es ist klar, dass Sartre alle diese kantischen Konstruktionen ablehnt. Es macht keinen Sinn, sie im Einzelnen zu diskutieren und zu vergleichen, weil es auf das Gesamtbild ankommt. Sinnvoll ist hingegen, sich die Kritische Philosophie Kants auf der einen Seite und den Existentialismus Sartres auf der anderen Seite insgesamt zu vergegenwärtigen.

Grundlage des Existentialismus ist Sartres Phänomenologische Ontologie, wie er sie in seinem Werk „Das Sein und das Nichts“ beschreibt. Es handelt sich dabei nicht um eine Transzendental-Philosophie im Sinne Kants, was der Ausdruck „Phänomenologische Ontologie“ deutlich zum Ausdruck bringt. Der springende Punkt ist, dass Kant versucht, Erkenntnistheorie und Ontologie zu separieren, während Sartre klarstellt, dass Erkenntnistheorie und Ontologie untrennbar sind. Insgesamt kann man sagen, dass Kant die einzelnen Konzepte abstrakt und isoliert betrachtet, während es Sartre primär um die menschliche Realität insgesamt geht:

Wer wie Kant „die Erfahrung“ auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin untersucht oder wie Husserl eine phänomenologische Reduktion vornimmt, die die Welt auf den Zustand eines nomenalischen Korrelats des Bewusstseins reduziert, der beginnt ausdrücklich mit dem Abstrakten. Aber ebensowenig, wie man das Konkrete durch die Summierung oder Organisierung der Elemente, die man davon abstrahiert hat, rekonstruieren kann, kann man, im System Spinozas, die Substanz durch die endlose Summierung ihrer Modi erreichen. (Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, Seite 50)

Kurz: Man kann nicht mit dem Abstrakten beginnen, um dann durch Summierung der Einzelteile zum Ganzen zu gelangen. Die Elemente der Analyse lassen sich am Ende nicht in Momente der Synthese verwandeln. Daran scheitern sowohl Kant als auch Husserl. Beiden gelingt es am Ende nicht, das Verhältnis des Menschen zum Sein adäquat zu beschreiben.

Zu diesem Problem gehört auch, Begriffe, die sich auf Teil-Realitäten beziehen, richtig in das Gesamtbild einzuordnen. Es kommt darauf an, einen Begriffs-Fetischismus zu vermeiden und deutlich zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten zu unterscheiden:

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)

Der Grundbegriff der Philosophie Sartres ist demnach das Verhältnis des Menschen zur Welt oder, um eine Formulierung Heideggers zu benutzen, das „In-der-Welt-sein“ des Menschen. Die Phänomene und das Bewusstsein sind für Sartre nur Momente dieser synthetischen Ganzheit namens „In-der-Welt-sein“. Man kann aus diesem Grunde Sartre weder einen Phänomenologen noch einen Bewusstseins-Philosophen nennen. Sein Existentialismus ist eine Philosophie des „In-der-Welt-seins“.

Die Grundbegriffe der Ontologie Sartre sind das „An-sich-sein“ und das „Für-sich-sein“. Das An-sich-sein ist die vom Menschen unabhängige Seinsgrundlage des Realen. Sein Prinzip ist die Identität: Das An-sich-sein ist, was es ist. A ist A. Das Für-sich-sein entsteht auf der Grundlage des An-sich-seins infolge eines nicht erklärbaren oder ableitbaren ontologischen Aktes. Sartre benennt diesen Akt als eine „Interne Nichtung des Seins“. Infolge dieses Aktes entstehen Differenzen und Distanzen im Innern des Seins, von Sartre auch „Negativitäten“ genannt.

Ein Problem dieses Ansatzes ist das Verhältnis des An-sich zum Für-sich. Es besteht die Gefahr, diese beiden Komponenten der Ontologie als isolierte Wesenheiten aufzufassen. Auch Sartre ist dieser Gefahr anfänglich erlegen:

Unsere Untersuchungen haben uns mitten in das Sein geführt. Aber sie sind zugleich in eine Sackgasse geraten, denn wir haben zwischen den beiden Seinsregionen keine Verbindung herstellen können. Wir hatten sicher eine für unsere Nachforschung schlechte Perspektive gewählt. (Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 49)

Und weiter:

Es sieht so aus, als hätten wir uns alle Türen zugeschlagen und uns dazu verurteilt, das transzendente Sein und das Bewusstsein als zwei geschlossene Totalitäten ohne mögliche Kommunikation zu betrachten. Wir werden zeigen müssen, dass das Problem eine andere Lösung enthält, jenseits von Realismus und Idealismus. (ebd., S. 39 f)

Die Unterscheidung von „An-sich“ und „Für-sich“ ist eine ambivalente Distanzierung, aber keine reale Trennung. Zwar ist das An-sich unabhängig vom Für-sich, aber das Für-sich ist nicht unabhängig vom An-sich. Es ist eine „Interne Negation“ des An-sich. Die Distanzierung drückt sich in dem Wort „Negation“ aus, die Ambivalenz in dem Wort „Intern“. Das An-sich wird in dem Für-sich nicht eliminiert, sondern im Sinne Hegels aufgehoben. Es wird bewahrt, indem es überschritten wird und es wird überschritten, indem es bewahrt wird.

Denn als Nichtung des An-sich taucht ja das Für-sich in der Welt auf, und durch dieses absolute Ereignis konstituiert sich die Vergangenheit als solche als ursprünglicher nichtender Bezug des Für-sich zum An-sich. Was ursprünglich das Sein des Für-sich konstituiert, ist dieser Bezug zu einem Sein, das nicht Bewußtsein ist, das in der totalen Nacht der Identität existiert und das zu sein das Für-sich dennoch gezwungen ist, außerhalb seiner, hinter ihm. Mit diesem Sein, auf das man das Für-sich in keinem Fall zurückführen kann, dem gegenüber das Für-sich eine absolute Neuheit darstellt, empfindet das Für-sich eine tiefe Seinssolidarität, die durch das Wort vorher gekennzeichnet ist: das An-sich ist das, was das Für-sich vorher war. (Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 185)

Das Für-sich ist demnach durch eine tiefe Seinssolidarität mit dem An-sich gekennzeichnet. Diese Seinssolidarität drückt sich in der Beziehung „Vorher-Nachher“ aus, also in dem Zeitbezug „Vergangenheit-Gegenwart“. Das An-sich ist das, was das Für-sich vorher war. Die Dynamik der Zeitlichkeit in dem Sinne, dass jede Gegenwart zur Vergangenheit mutiert, entspricht, ontologisch betrachtet, einer Transformation des Für-sich in das An-sich. Ich bin sozusagen dieses An-sich in der Weise, es nicht mehr zu sein.

Der Selbst-Entwurf ist ein Überschreiten meiner Vergangenheit in Richtung meiner Zukunft. Aber indem ich meinen Selbstentwurf verfolge, wird meine Vergangenheit nicht eliminiert, sondern aufgehoben. Ich bleibe nach wie vor meine Vergangenheit, allerdings in der Weise, sie nicht mehr zu sein. Als gewesene Identität und angestrebte neue Identität bleibt das An-sich stets im Für-sich präsent und spiegelt dem Menschen sein Ideal, das zu sein, was man ist, wider.

Das Kennzeichen des „Für-sich-seins“ ist also ein Mangel an Identität in der Form der Zeitlichkeit. Zeitlichkeit ist die ekstatische Einheit der drei Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Als Vergangenheit ist der Mensch das, was er nicht mehr ist. Als Zukunft ist er das, was er noch nicht ist. Als Gegenwart ist er eine Anwesenheit beim Sein, das er nicht ist. Das „Für-sich-sein“ ist demnach eine Mischung aus Sein und Nicht-Sein, was den genannten Mangel an Identität kennzeichnet.

Die Lebensaufgabe des Menschen ist, den genannten ontologischen Mangel zu überwinden. Er muss sich selbst erfinden. Er ist also ein Entwurf von sich selbst, der gleichzeitig im Zuge der Realisierung ein Weltentwurf ist. Dieser Selbstentwurf als Weltentwurf spiegelt den Menschen als Freiheit. Es ist die schöpferische Freiheit als Kern seiner Humanität.

Der Selbstentwurf, der gleichursprünglich ein Weltentwurf ist, umfasst zwei Komponenten. Einmal die Imagination der Zukunft als Vorstellung von sich selbst und der Welt und dann die Realisierung dieser Vorstellung. Diese Realisierung erfolgt als Praxis, das heißt als realer Kontakt mit der Welt, den Sartre als „Promiskuität“ kennzeichnet, das heißt, das Sein reagiert auf diesen Kontakt und kontaminiert die Subjektivität des Handelnden.

Diese „Promiskuität“ ist die Grundlage der Erkenntnis. Denn über den Lebensentwurf und dessen Realisierung sowie im Verlauf der Praxis offenbart sich das Sein mittels seiner Widerstands-Koeffizienten. Es sind diese Widerstandskoeffizienten, über die der Mensch sein Verhältnis zum Sein gestaltet. Dieses Verhältnis kann rational, irrational oder emotional sein. Das Sein offenbart sich auf jeden Fall so wie es ist. Grundbegriff der Erkenntnistheorie Sartres ist demnach die Praxis und die damit zusammenhängende Handlung.

Damit ist auch klar, warum die Freiheit die Grundlage der Wahrheit ist. Denn die Wahrheit des Seins offenbart sich über die Widerstandskoeffizienten des Seins im Verhältnis zur Handlung des Menschen. Die Handlung resultiert wiederum aus dem Selbst- und Weltentwurf und der Entwurf hat seine Grundlage in der menschlichen Freiheit.

Die Aussage Sartres, Erkenntnis könne es nur in dem Maße geben wie es Freiheit gibt, erklärt sich demnach aus dem pragmatischen Wahrheitsbegriff Sartres. Das Sein enthüllt sich dem Menschen nur über die Praxis und die Praxis ist dialektisch strukturiert und folgt einer Logik der Freiheit. Die Logik der Freiheit ist im Wesentlichen eine Logik der Zeitlichkeit, so dass klar ist, dass sich die Wahrheit im Verlauf der Geschichte offenbart.

Es gibt demnach bei Sartre auch keine strikte Trennung von „Reiner Vernunft“ und „Praktischer Vernunft“ wie bei Kant. Ebenso gibt es keine strikte Trennung der Theoretischen Erkenntnisse und den Erfordernissen der praktischen Vernunft. Es gibt vielmehr bei Sartre eine umfassende Dialektische Vernunft der Praxis und eine partielle Analytische Vernunft der Wissenschaften. Die Analytische Vernunft der Wissenschaften ist ein Instrument der Dialektischen Vernunft der Praxis. Jene ist ein Teil dieser und den Zwecken, welche die Dialektische Vernunft entworfen hat, untergeordnet. Vom Standpunkt des Existentialismus Sartres ist die Kritische Philosophie Kants falsch.