

Stufen der Selbstpräsenz – Ein Kommentar

Alfred Dandyk

Der Kognitionswissenschaftler Kenneth Williford berichtet in seinem Aufsatz „Stufen der Selbstpräsenz“, veröffentlicht in dem Buch „Pre-Reflective Consciousness“, über seine Forschungsarbeiten. In diesem Aufsatz spielt auch Sartre eine Rolle, dessen Theorie des „Für-sich-seins“ Williford in folgender Weise erwähnt:

Er [Sartre] argumentiert, dass dies bedeute, dass das „Gesetz der Identität“ (hier im Sinne der universellen Reflexivität der Identität) auf das Für-sich nicht zutrifft: Es gibt eine Art des Seins, das Pour-soi, das nicht mit sich selbst identisch ist. Und das Gesetz sei „synthetisch“ oder „regional“ und nicht „analytisch“ (B&N, S. 74).

Williford kritisiert diese zentrale These Sartres und argumentiert, dass Sartre sie für sein eigentliches Anliegen nicht benötige. Er, Williford, schläge deshalb vor, Sartres These von dem „Identitätsmangel“ des Bewusstseins zu streichen und stattdessen eine mathematische Struktur einzuführen, die der „projektiven Geometrie“. Auf diese Weise könne man den eigentlichen Inhalt von „Das Sein und das Nichts“ bewahren, ohne auf die absurde Theorie des Mangels an Identität zu beharren:

Obwohl ich also geneigt bin, Sartres Ansicht zurückzuweisen, dass das Bewusstsein nicht mit sich selbst übereinstimmt (in dem Sinne, dass es nicht mit sich selbst identisch ist), halte ich die phänomenologischen Daten, die diese Beschreibung für ihn so aussagekräftig erscheinen ließen, für wichtig und denke, dass sie nicht ignoriert werden sollten – ebenso wenig wie die Phänomene, die mit dem ‚Ursprung der Negation‘ zusammenhängen. Letzteres lässt sich offenbar erfassen, indem man auf die Vorstellung zurückgreift, dass das Bewusstsein sowohl sich selbst als auch seine innere Differenzierung wahrnimmt. Es scheint, als könnten wir die Phänomenologie verschiedener Arten der „Selbstdistanzierung“ im Hinblick auf Zirkularität und projektive geometrische Struktur erfassen. Wenn dem so wäre, gäbe es keinen Grund, das „Identitätsgesetz“ abzulehnen, und wir könnten den Geist des Projekts von B&N bewahren, ohne uns sklavisch an dessen Wortlaut zu halten.“ (Williford, ebenda)

Es geht Williford offensichtlich um eine „Verbesserung“ der Bewusstseinstheorie Sartres, so dass sie mit der Denkweise der Analytischen Philosophie in Einklang gebracht werden kann. Es soll in diesem Kommentar geklärt werden, ob es sich dabei wirklich um eine „Verbesserung“ oder eher um eine „Entstellung“ der Philosophie Sartres handelt.

Die Leitfrage dieses Kommentars lautet daher: Lässt sich Sartres Theorie des Für-sich durch ein mathematisches Modell präzisieren, ohne ihren existentiellen und ontologischen Sinn zu verlieren? Ich beurteile Willifords Vorschlag im Folgenden nach drei Gesichtspunkten: erstens nach seinem wissenschaftlichen Kontext, zweitens nach seinem Verhältnis zu Sartres Identitätsbegriff und drittens nach seinen Folgen für den Existentialismus insgesamt.

Meine These lautet: Willifords mathematische Rekonstruktion kann bestimmte formale Aspekte präreflexiver Selbstbezüglichkeit erhellen, sie ersetzt aber nicht Sartres ontologische Bestimmung des Für-sich als zeitliche, nicht mit sich zusammenfallende Existenz. Wird der Identitätsmangel gestrichen, bleibt nicht Sartres Theorie in präzisierter Form übrig, sondern eine theoriegeschichtlich andere Bewusstseinskonzeption.

1. Willifords Projekt und der wissenschaftliche Kontext

Willifords Anliegen muss in einem größeren Kontext gesehen werden, wenn man die Reichweite der Problematik erfassen will. Er arbeitet an einem Forschungsprogramm, das zum Beispiel in der folgenden Arbeit beschrieben wird:

[The Projective Consciousness Model: Projective Geometry at the Core of Consciousness and the Integration of Perception, Imagination, Motivation, Emotion, Social Cognition and Action - PMC](#)

Ziel dieses Forschungsprogramms ist die Erstellung eines Bewusstseins-Modells auf der Basis einer mathematischen Theorie, PCM genannt:

Ich setze in der Tat darauf, dass das Bewusstsein eine bestimmte Art von entsprechend zirkulärem Rechenprozess ist, der in der neuronalen Hardware des Gehirns umgesetzt wird. (Williford, ebenda)

Die Autoren beschreiben den allgemeinen Kontext folgendermaßen:

Mit der Entwicklung der kognitiven Neurowissenschaften und der damit verbundenen empirischen Ansätze (Elektrophysiologie, Neuroimaging) hat sich ein Großteil der Forschung auf die neuronalen Korrelate des Bewusstseins (NCC) konzentriert, da diese als der vermeintlich vielversprechendste Weg zum Verständnis der zugrunde liegenden Mechanismen gelten [2,3,4]. Zweifellos würde das Verständnis der Zusammenhänge zwischen Bewusstsein und Gehirn nicht nur unser Verständnis des Bewusstseins selbst und seiner Beziehungen zum Verhalten verbessern; es scheint auch eine notwendige Voraussetzung für eine vollständige Theorie des Bewusstseins zu sein, das als Teil der Natur betrachtet wird.

Es gibt jedoch keinen Grund, die Bewusstseinsforschung auf die Untersuchung seiner neuronalen Mechanismen zu beschränken. Die Untersuchung der Prinzipien und Mechanismen, die das Bewusstsein ausmachen – unabhängig von ihrer neuronalen Umsetzung –, könnte den Weg für eine theoretisch fundiertere und modellbasierte Forschung in den kognitiven Neurowissenschaften ebnen, die sich auf gut formulierte quantitative Hypothesen [5] stützt, und gleichzeitig methodische Hindernisse abbauen, die die Suche nach den NCC und nach neuronal fundierten Modellen des Bewusstseins im Allgemeinen erschweren [6]. Aus dieser Perspektive bieten rein phänomenologische und funktionale Postulate relevante Ansatzpunkte für die Formulierung einer mathematischen Theorie des Bewusstseins. (Übersetzung aus dem Englischen: Alfred Dandyk)

Ich will nun versuchen, den komplexen Inhalt dieses Zitates mit meinen eigenen Worten wiederzugeben. Es handelt sich um einen naturalistischen Ansatz für eine Bewusstseinstheorie. Ein Großteil dieses Forschungsprogramms konzentriert sich auf die neuronalen Korrelate des Bewusstseins. Man versucht demnach, den Zusammenhang zwischen der Physiologie des Gehirns und den Prozessen des Bewusstseins aufzuklären.

Dieser Ansatz ist für Williford notwendig und vielversprechend. Dennoch sieht er keinen Grund, die Forschung auf den Bereich des NCC (neuronalen Korrelate des Bewusstseins) zu beschränken. Im Zuge dieser Überlegungen formuliert Williford den folgenden entscheidenden Satz:

Aus dieser Perspektive bieten rein phänomenologische und funktionale Postulate relevante Ansatzpunkte für die Formulierung einer mathematischen Theorie des Bewusstseins. (ebd.)

Demnach soll man rein phänomenologische und funktionale Postulate formulieren und diese für eine mathematische Modellbildung nutzen. Williford glaubt, dass auf diese Weise die Methode zur Erforschung des NCC bereichert werden kann. Es geht ihm also nicht um eine Opposition zur Theorie der neuronalen Korrelate des Bewusstseins, sondern um eine Forschung, die komplementäre Strukturen und Modelle auf der Basis weitergehender Methoden offenbaren soll. Das eigentliche Ziel ist nach wie vor die technologische Anwendung dieser naturalistisch inspirierten Erkenntnisse im Sinne der Robotik und der Künstlichen Intelligenz. Man benutzt demnach Erkenntnisse aus dem Bereich des Humanen, zum Beispiel der Phänomenologie, zur Beförderung des Transhumanismus, das heißt der Fusion von Mensch und Maschine.

Der folgende Rückgriff auf Husserl dient dazu, Willifords Projekt nicht isoliert zu betrachten, sondern als Fortsetzung einer älteren Tendenz zur Verwissenschaftlichung der Phänomenologie.

Dieses Forschungsprogramm greift unter anderem auf Husserl zurück, dessen Philosophie die phänomenologischen Postulate liefern soll, mit denen Williford dann arbeiten will. Husserls Ziel war die Verwissenschaftlichung der Philosophie; er wollte,

dass sie eine exakte Wissenschaft wird. So gesehen sind Husserl und Williford Seelenverwandte, und man kann Willifords Ideen als eine Fortsetzung der Verwissenschaftlichung der Phänomenologie im Sinne Husserls auffassen.

Es scheint allerdings so zu sein, dass Husserl am Ende seiner Karriere in der Verwissenschaftlichung der Philosophie eine Krise der Europäischen Wissenschaft zu erkennen glaubte. Er sah den Kern dieser Krise in der Dialektik von Mensch und Wissenschaft. Einerseits wird der Mensch zum Objekt der Wissenschaften, andererseits ist er der Ursprung der Wissenschaften. Husserl sah hier einen Konflikt von Leben und Erkenntnis und er interpretierte diesen Konflikt als eine Krise.

Davon kann bei Williford keine Rede sein. Er unterstützt das Projekt der Verwissenschaftlichung der Welt und des Menschen, ohne die entsprechende Dialektik zu problematisieren. Die Dialektik von Leben und Erkenntnis ist für ihn keine Krise, sondern ein Fortschrittsprojekt zugunsten der Erkenntnis. Ob diese Erkenntnis auch dem Leben dient, scheint er nicht zu problematisieren.

Insofern lässt sich Willifords Projekt als anschlussfähig an transhumanistische Denkfiguren beschreiben, auch wenn diese Zuordnung genauer begründet werden müsste. Seine Idee scheint zu sein, dass mit der Erforschung des Zusammenhangs von Hirnphysiologie, Phänomenologie und mathematischer Modellbildung auch die Selbsterkenntnis des Menschen technologisch erweitert werden kann. Das wäre, zugegebenermaßen, meine Deutung der Frage, wie Willifords Bemühung in den Kontext der Philosophiegeschichte einzuordnen ist.

Willifords Philosophie wäre so gesehen eine Erkenntnis-Philosophie, die sich in einem weiten Sinn mit hegelschen Motiven des Zu-sich-selbst-Kommens des Geistes vergleichen lässt. Der Unterschied ist jedoch entscheidend: Bei Hegel meint dieses Zu-sich-selbst-Kommen die geschichtliche Vermittlung von Leben und Erkenntnis, während es bei Williford um eine naturalistisch modellierte Bewusstseinsstruktur geht, die sich technisch und kognitionswissenschaftlich weiterverwenden lässt. Denn das Bewusstsein ist für Williford nichts anderes als das Resultat eines biologisch-kybernetischen Prozesses, dessen mathematisches Modell die „Projektive Geometrie“ ist.

Damit ist der wissenschaftliche Rahmen beschrieben. Entscheidend ist nun, was geschieht, wenn dieses Programm nicht nur Husserl, sondern Sartre als Quelle phänomenologischer Postulate heranzieht. Denn bei Sartre ist das präreflexive Bewusstsein nicht von seiner Ontologie des Für-sich zu trennen.

2. Sartre als Prüfstein: Identität, Zeitlichkeit und Für-sich

Die genannte Dialektik von Leben und Erkenntnis kommt noch deutlicher zum Vorschein, wenn man Jean-Paul Sartre anstelle von Edmund Husserl als Quelle phänomenologischer Postulate hervortreten lässt. Sartre kommt ins Spiel, weil Williford das Phänomen des „Prä-Reflexiven Bewusstseins“ als besonders vielversprechend für

eine mathematische Modellbildung erachtet. Man sagt, es gehe darum, den „bleibenden Wert“ der Philosophie Sartres herauszufinden und man scheint in dem „Prä-Reflexiven Bewusstsein“ diesen bleibenden Wert gefunden zu haben. Daraus folgt die Tendenz, den irrelevanten Rest des Existentialismus eliminieren zu wollen und dennoch von der „Philosophie Sartres“ sprechen zu können. Es ist klar, dass Sartres Theorie der Freiheit ein bevorzugtes Opfer dieses Verfahrens sein wird. Dieser Aufsatz soll klären, ob ein solches Anliegen legitim ist. Es geht also nicht nur um eine Kontroverse zwischen Williford und Sartre, sondern auch um eine Rivalität zwischen der Analytischen Philosophie und dem Existentialismus.

Wenn man den „bleibenden Wert“ Sartres sichern will, dann muss man bereit sein, die „irrationalen“ Elemente seines Denkens zu beseitigen. Zu diesen irrationalen Elementen gehört für Williford die Theorie des „Für-sich-seins“ als eines Bereichs des Seins, in dem der Satz der Identität ungültig sein soll. Williford will diesen Aspekt des Existentialismus beseitigen und an dessen Stelle die Struktur der „Projektiven Geometrie“ setzen.

2.1 Die Kontroverse um das Identitätsprinzip

Offensichtlich bezieht sich Williford auf Passagen in „Das Sein und das Nichts“ (SN), in denen Sartre seine Theorie des „Für-sich“ erläutert. Zum Beispiel:

Das Charakteristikum des Bewusstseins dagegen ist es, dass es eine Seinsdekompression ist. In der Tat ist es unmöglich, es als Koinzidenz mit sich zu definieren. Von diesem Tisch kann ich sagen, dass er schlicht und einfach dieser Tisch ist. Aber ich kann mich nicht darauf beschränken, von einem Glauben zu sagen, er sei Glaube: mein Bewusstsein ist Bewusstsein (von) Glaube. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 165)

Offensichtlich lässt sich die Kontroverse kurz so zusammenfassen: Williford ist der Ansicht, dass das Prinzip „A ist A“ für alle Bereiche des Seins gültig ist. Es gilt zum Beispiel sowohl für den Tisch als auch für den Glauben. Alles koinzidiert mit sich selbst. Sartre meint dagegen, dass das Identitätsprinzip „A ist A“ zwar für den Tisch gilt, aber nicht für den Glauben. Der Satz „Der Glaube ist der Glaube“ gibt den wahren Sachverhalt nicht wieder.

Ich will nun versuchen, Sartres Vorstellungen etwas genauer zu erläutern. Sartre unterscheidet in SN zwischen dem An-sich-sein und dem Für-sich-sein. Das Prinzip des An-sich-seins ist die Identität, ausgedrückt in der Formel „A ist A“. Der Tisch gehört zum Bereich des An-sich, folglich gilt: Der Tisch ist ein Tisch; der Tisch koinzidiert mit sich selbst. Er ist damit ein Exempel für das Gesetz der Identität: A ist A.

Anders verhält es sich nach Sartre mit dem Für-sich-sein, auch Bewusstsein genannt. Sein Prinzip ist der „Mangel an Identität“. Demnach ist die Formel „A ist A“ für das Bewusstsein nicht korrekt, und zwar in dem Sinne, dass das Bewusstsein als „Mangel an Identität“ nicht mit dem Prinzip der Identität, „A ist A“, identifiziert werden darf. Das Bewusstsein ist kein Sein im Sinne des An-sich, sondern eine Seinsdekompression, also eine Lockerung des Seins im Verhältnis zu sich selbst.

Demnach kann man sich das An-sich als ein unendlich komprimiertes Sein vorstellen, in dem kein Platz für irgendeine Form des Nicht-Seins ist; kein Spalt, keine Distanz, kein Verhältnis zu sich selbst. Das An-sich ist, was es ist, das ist alles, was man sagen kann. Das An-sich ist Dunkelheit, während das Für-sich Erhellung des Seins bedeutet.

Williford hält diesen Ansatz Sartres für abwegig, denn für ihn ist das Prinzip „A ist A“ ein universelles Prinzip nicht nur des Denkens, sondern auch des Seins. Von dieser Regel gibt es für ihn keine Ausnahme. Es ist ein analytisches Prinzip, während Sartre es für ein synthetisches Prinzip hält. Das Prinzip ist nach Sartre nur für den Bereich des An-sich-seins, nicht für den Bereich des Für-sich-seins gültig. Welche Argumente können zugunsten Sartres ins Feld geführt werden?

2.2 Philosophische Grenzen des Satzes „A ist A“

Zunächst sollt man sich klar machen, dass Williford keinen Grund hat, hinsichtlich des Identitätsprinzips selbstbewusst zu sein. Denn dieses Prinzip wird in der Philosophie seit Jahrtausenden kontrovers diskutiert. Man denke zum Beispiel an Heraklit, Platon, Hegel, Wittgenstein und Heidegger. Nicolai Hartmann schreibt dazu:

Die philosophische Erfahrung sagt, dass Identitätsthesen, wenn sie nicht leere Tautologien sind, stets ihre Geltungsgrenzen haben. Fasst man die Grenze nicht, so wird die These fehlerhaft. (Nicolai Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, Walter de Gruyter, Berlin 1965, S. 127)

Eine Tautologie ist in der Logik eine Aussage, die aufgrund ihrer Form unter jeder Interpretation wahr ist. Deutet man „A ist A“ demnach als Tautologie, dann handelt es sich um ein universelles Gesetz des Denkens. Es ist nach Nicolai Hartmann aber auch leer, das heißt, es besagt nichts über die konkrete Beschaffenheit eines Seienden.

Es gibt aber Aussagen der Form „A ist A“, die keine bloßen Tautologien sind. Zum Beispiel: „Hans ist derselbe Mensch, der er vor zwanzig Jahren war.“ Dieser Satz ist problematisch und deswegen keine Tautologie. Er soll besagen, dass Hans zwar älter geworden ist, aber sich im Wesentlichen nicht verändert hat. Diese Aussage kann auf einer Täuschung beruhen und deswegen falsch sein. Zum Beispiel, weil Hans eine deutliche Veränderung seines Lebensentwurfes durchgemacht hat und diese Veränderung vor der Öffentlichkeit verbirgt.

Ist der Satz „Hans ist Hans“ eine Tautologie? Das hängt davon ab, wie man den Satz deutet. Es kann eine Tautologie sein, es kann aber auch ein bedeutungsschwerer Satz sein. Sobald man also mit der Formel „A ist A“ irgendetwas sagen will, verliert er seinen Charakter als Tautologie. Kurz gesagt: Es kommt auf den Kontext an. Wittgenstein schreibt dazu:

Beiläufig gesprochen: Von zwei Dingen zu sagen, sie seien Identisch, ist ein Unsinn, und von einem zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts. (Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, 5.5303)

Das Prinzip der Identität, A ist A, wird oft im Zusammenhang mit dem Prinzip vom verbotenen Widerspruch benutzt. Aristoteles formuliert es folgendermaßen:

...denn es ist nicht möglich, dass dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme (und fügen wir noch andere Bestimmungen dazu, so deshalb, um logische Einwände zurückzuweisen). Das also ist das sicherste Prinzip von allen, denn es verfügt über die genannte Definition. Es ist nämlich unmöglich, dass jemand annimmt, dasselbe sei und sei nicht, wie dies nach Meinung einiger Heraklit vertritt. (Aristoteles, Metaphysik, Reclam, 1005b, S. 89)

Dieses Prinzip ist offensichtlich deutlich komplizierter als das Prinzip der Identität, das als bloße und leere Tautologie verstanden werden kann. Wir haben hier zum Beispiel eine zeitliche Bedingung für die Anwendung des Prinzips, die in dem Wort „zugleich“ ausgedrückt wird, und diese Tatsache ist von erheblicher Bedeutung. So ist zum Beispiel fraglich, ob das Prinzip mit seiner zeitlichen Bedingung auf das Bewusstsein angewendet werden kann, dessen Grundstruktur nach Sartre die Zeitlichkeit ist.

Schon Husserl stellt in seiner Arbeit über das innere Zeitbewusstsein fest, dass jedes augenblickshafte Erlebnis von Retentionen und Protentionen begleitet ist. Das heißt aber, dass es keinen identifizierbaren Zeitpunkt im inneren Zeitbewusstsein gibt, auf den man den Satz vom verbotenen Widerspruch anwenden könnte. Denn der fixierte Zeitpunkt erstreckt sich mit seiner Retention in die Vergangenheit und mit seiner Protention in die Zukunft. Was soll in diesem Kontext das Wort „zugleich“ bedeuten? Schon hier deutet sich so etwas wie ein Mangel an Identität an.

Bei Sartre wird die Sachlage noch deutlicher. Sartre kritisiert Husserls Theorie der Zeit, weil diese nicht die Fähigkeit besitze, sich zur Welt zu transzendieren, und er setzt an die Stelle der Retentionen und Protentionen seine Theorie der Zeitlichkeit.

Die Grundstruktur der menschlichen Existenz ist demnach die Zeitlichkeit: eine ekstatische Einheit der drei Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sartre schreibt:

Die Zeitlichkeit ist evidentermaßen eine organisierte Struktur, und die drei sogenannten «Elemente» der Zeit: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, dürfen nicht wie eine Kollektion von «Daten» betrachtet werden, aus denen die Summe zu ziehen ist – wie zum Beispiel eine unendliche Reihe von «jetzt», von denen die einen noch nicht und die anderen nicht mehr sind –, sondern als strukturierte Momente einer ursprünglichen Synthese. Andernfalls ständen wir zunächst vor dem Paradox: die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft ist noch nicht, und von der instantanen Gegenwart weiß jeder, daß sie überhaupt nicht ist, sie ist nur die Grenze einer unendlichen Teilung wie der Punkt ohne Ausdehnung. So vernichtet sich die ganze Reihe, und zwar doppelt, da zum Beispiel das zukünftige «Jetzt» als zukünftiges ein Nichts ist und sich als Nichts realisieren wird, wenn es in den Zustand des gegenwärtigen «Jetzt» übergeht. Die einzige mögliche Methode, die Zeitlichkeit zu untersuchen, ist, sie als eine Totalität anzugehen, die ihre sekundären Strukturen

beherrscht und ihnen ihre Bedeutung verleiht. (Aus: Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 216)

Das hat weitreichende Folgen für die Identitätsproblematik. Denn der Mensch lebt demnach stets in der ekstatischen Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Als Vergangenheit ist er das, was er ist, allerdings in der Weise, es nicht mehr zu sein. Für der Zukunft entwirft er sich, das zu sein, was er noch nicht ist, und in der Gegenwart ist er eine Anwesenheit bei einem Sein, das er nicht ist. Er ist, was er nicht ist, und er ist nicht, was er ist. Das ist der klassische Slogan, mit dem Sartre den „Mangel an Identität“ ausdrückt.

Wenn ich wissen will, wer ich bin, dann muss ich meine Geschichte betrachten, denn ich bin nach Sartre eine „ekstatische Einheit der drei Zeitdimensionen“. Solange ich lebe, ist meine Geschichte unabgeschlossen, folglich bin ich eine unabgeschlossene Existenz und ich kann nicht definitiv sagen, wer ich bin. Erst mit dem Tod transformiert sich das Für-sich in ein „Sein-für-Andere“ und wird in einem gewissen Sinne zu einer abgeschlossenen und beurteilbaren Existenz. Man sieht, dass der „Mangel an Identität“ zur „conditio humana“ gehört und nicht einfach eliminiert werden kann, ohne den Menschen selbst zu eliminieren.

2.3 Zeitlichkeit als Grund des Identitätsmangels

Sartre interpretiert die Formel „A ist A“ demnach nicht als inhaltsleere Tautologie, sondern als eine bedeutungsschwere ontologische und metaphysische Aussage über das Sein. Das An-sich-sein ist eine unendlich dichte und komprimierte Art des Seins, in der es keine Distanzen und Differenzen gibt, kein Verhältnis des Seins zu sich. Es ist weder prä-reflexiv noch reflexiv, es ist, was es ist.

Damit ist der Husserl-Exkurs wieder an die Hauptthese zurückgebunden: Die Zeitstruktur des Bewusstseins zeigt, warum Sartres Identitätsmangel nicht bloß eine rhetorische Übertreibung, sondern ein Grundzug seiner Ontologie ist.

So wird deutlich, dass das Identitätsproblem bei Sartre nicht isoliert als logische These verstanden werden darf. Es hängt mit seiner Ontologie des An-sich, mit der Zeitlichkeit des Für-sich und mit der Frage zusammen, ob Bewusstsein überhaupt wie ein Gegenstand unter dem Gesetz „A ist A“ beschrieben werden kann. Genau an diesem Punkt entscheidet sich, ob Willifords mathematische Rekonstruktion Sartres Theorie präzisiert oder ihren Sinn verschiebt.

3. Metaphysik, Philosophiebegriff und Konsequenzen für Sartre

Das führt zu der Frage, welche Rolle die Metaphysik in der Philosophie Sartres spielt. Sartres Philosophie ist eine phänomenologische Ontologie auf der Basis eines metaphysischen Postulates. Sartre bekennt sich demnach zur Metaphysik und behauptet nicht, auf jegliche Art der Metaphysik verzichten zu wollen und verzichten zu können. Das unterscheidet ihn sowohl von Husserl als auch von Heidegger. Husserl ist

ein Phänomenologe, der stets davon bedroht ist, als Phänomenist zu enden, also den Kontakt zur transzendenten Welt endgültig zu verlieren. Heidegger will die abendländische Metaphysik destruieren, gibt aber selber zu, dass er nicht in der Lage ist, diesen Weg zu Ende zu gehen. Er meint, man müsse es erst einmal dahin bringen, die Frage nach dem Sein adäquat zu stellen. Ergebnis offen!

In diesem Kontext ist wichtig, wie Williford die philosophische Positionierung Sartres bewertet. Er schreibt:

Aber am meisten bewundere ich Sartre als Phänomenologen und nicht als Ontologen oder Metaphysiker.“ (Kenneth Williford, Stufen der Selbstpräsenz; Übersetzung: Alfred Dandyk)

Kurz: Williford trennt den Phänomenologen Sartre vom Ontologen und Metaphysiker Sartre, weil sich der erste leichter in sein wissenschaftliches Programm integrieren lässt als der zweite. Indem er den Phänomenologen bewundert und den Ontologen relativiert, verschiebt er jedoch den Schwerpunkt von Sartres Denken so stark, dass fraglich wird, ob noch von Sartres eigener Philosophie die Rede ist.

Der Heidegger-Exkurs ist daher nicht bloß philosophiegeschichtliche Einordnung, sondern erklärt, warum Willifords Reduktion Sartres auf Phänomenologie dessen metaphysische Selbstpositionierung verfehlt.

Es wird immer klarer, dass es inadäquat ist, Sartre als einen Bundesgenossen in dem Streben nach einer Verwissenschaftlichung der Philosophie zu betrachten. Für Sartre ist die Philosophie keine Wissenschaft. Die Wissenschaft ist eindeutig der Erkenntnis verpflichtet. Sartre sieht seine Philosophie dagegen als einen Versuch zur Aufklärung der menschlichen Realität, das heißt vor allem als eine Dialektik von Leben und Erkenntnis. Inwiefern die Wissenschaft geeignet ist, diese Aufklärungsarbeit zu leisten oder nicht, ist eine offene Frage. Husserl und Williford haben diese Frage jedoch von vornherein positiv entschieden. Die Philosophie soll eine exakte Wissenschaft werden. Die Philosophie soll eindeutig der Erkenntnis verpflichtet sein. Sartre schreibt zu dieser Problematik:

*Für uns gibt so etwas wie **die** Philosophie als solche überhaupt nicht. Denn wie auch immer man diesen Schatten der Wissenschaft, diese graue Eminenz der Humanität, betrachten mag, sie ist nur eine hypostasierte Abstraktion. In Wirklichkeit gibt es nur Philosophien. (Sartre, Marxismus und Existentialismus, S. 7)*

Sartres Ansicht zur Philosophie lässt sich demnach so zusammenfassen:

- Es gibt nicht **die** eine Philosophie
- Sie ist ein Schatten der Wissenschaft
- Sie ist eine graue Eminenz der Humanität
- Sie ist eine hypostasierte Abstraktion

Auf jeden Fall ist sie keine exakte Wissenschaft, wie Husserl und Williford behaupten. Insbesondere ihre Funktion als „graue Eminenz der Humanität“ steht dieser Zuschreibung im Wege. Die Philosophie steht im Hintergrund der Geschichte und berät

die Humanität auf ihrem Weg zum Reich der Freiheit. Die wissenschaftliche Erkenntnis sollte demnach nicht verabsolutiert, sondern immer in Bezug zur Humanität bewertet werden.

4. Ergebnis: Warum die Streichung des Identitätsmangels Sartre verändert

Das Prinzip des Für-sich-seins ist demnach die Zeitlichkeit, das Prinzip des An-sich-seins die Identität. Zeitlichkeit kann offensichtlich mit dem Ausdruck „Mangel an Identität“ verbunden werden. Auf Grund seiner Existenzform als Zeitlichkeit ist der Mensch ein Mangel an Identität. Seine Lebensaufgabe besteht darin, diesen Mangel an Identität zu überwinden und seine eigene Identität zu erfinden. Sartre spricht diesbezüglich in seiner Flaubert-Biografie von der Konstitution und der Personalisation des Menschen. Personalisation ist demnach ein anderes Wort für die Selbsterfindung des Menschen zum Zweck der Überwindung seines Mangels an Identität.

An dieser Stelle wird sichtbar, welche Konsequenzen die Elimination des Identitätsmangels aus Sartres Theorie hätte. Sie beträfe nicht nur ein einzelnes ontologisches Motiv, sondern den Zusammenhang von Zeitlichkeit, Freiheit, existentieller Psychoanalyse und historischer Selbstdeutung. Auch Sartres Marxismus, sein Historischer Materialismus, sein modifizierter Dialektischer Materialismus und seine Unterscheidung zwischen Dialektischer Vernunft und Analytischer Vernunft würden dadurch in ihrem systematischen Zusammenhang verändert. Es ist klar, dass ein Existentialist dem widersprechen muss.

Williford behauptet, dass die Substitution des Mangels an Identität durch das Konzept der Projektiven Geometrie den „bleibenden Wert“ der Philosophie Sartres erhalten würde. Diese Behauptung ist nur dann plausibel, wenn man Sartres Wert auf eine Theorie präreflexiver Selbstbezüglichkeit reduziert. Wenn jedoch Zeitlichkeit, Freiheit und ontologischer Identitätsmangel zum Kern des Für-sich gehören, dann verändert eine solche Substitution nicht nur die Darstellungsform, sondern den Gegenstand selbst. In Teil 2 dieses Kommentars will ich daher prüfen, ob Willifords Modell wirklich Sartres Einsicht bewahrt oder ob es sie in eine andere, naturalistisch-formale Theorie überführt.