

2. Descartes

1. Sartres ambivalentes Verhältnis zu Descartes

Sartres Verhältnis zu Descartes ist offensichtlich zwiespältig. Einerseits läßt er keinen Zweifel daran, daß er ähnlich wie Descartes im „Ich denke, also bin ich“ die Grundlage der Wahrheitstheorie sieht. Andererseits stellt er ebenso eindeutig fest, daß der *spezielle* Versuch Descartes, von dem funktionalen Aspekt des Cogito zur existentiellen Dialektik der menschlichen Realität überzugehen, für mißlungen hält. Insbesondere erwähnt Sartre den Substantialismus Descartes, den er für einen „Irrtum“ hält. Er schreibt:

„Aber das Cogito bietet immer nur das, was man von ihm verlangt. Descartes hat es auf seinen funktionalen Aspekt hin befragt: <<Ich zweifle, ich denke>>, und da er ohne Leitfaden von diesem funktionalen Aspekt zur existentiellen Dialektik übergehen wollte, verfiel er dem Irrtum des Substantialismus.“¹

„Mais le *cogito* ne livre jamais que ce qu'on lui demande de livrer. Descartes l'avait interrogé sur son aspect fonctionnel: <<Je doute, je pense>> et, pour avoir voulu passer sans fil conducteur de cet aspect fonctionnel à la dialectique existentielle, il est tombé dans l'erreur substantialiste.“²

Sartre nimmt also eine differenzierte Position in Bezug auf Descartes ein. Vor allem versucht er, der Komplexität von dessen Philosophie gerecht zu werden. Er ist offensichtlich der Ansicht, daß es bei Descartes neben dem Cogito auch eine darüber hinausgehende Analyse der menschlichen Realität gibt. Während er das Cogito unterstützt und für erhaltenswert erachtet, lehnt er Descartes existentielle Dialektik ab und widerspricht insbesondere der besonderen Art des *Überganges* vom Cogito zur menschlichen Realität. In Sartres Verhältnis zu Descartes gibt es demnach einen positiven und einen negativen Aspekt.

¹ Ebd., S. 163

² Sartre, „*L' être et le néant*“, 1943, S. 109

Das Ziel dieses Kapitels ist, das obige Zitat aus „Das Sein und das Nichts“ so weit zu erläutern, daß Sartres Sichtweise hinreichend deutlich wird. Dabei wird es vor allem darauf ankommen, seine Überlegungen gegen die moderne Standardinterpretation Descartes zu verteidigen, die darauf hinausläuft, Sartre eine Fehldeutung Descartes zu unterstellen. Der nächste Abschnitt soll dagegen belegen, daß die gängige Standardinterpretation fehlgeleitet ist.

2. Unterschiedliche Descartes-Interpretationen

Manche Descartes-Interpreten neigen dazu, dessen Philosophie auf die erkenntnistheoretische Auffassung des Cogito, die Sartre hier den „funktionalen Aspekt“ nennt, zu reduzieren. Für sie steht die Erkenntnistheorie Descartes im Vordergrund, während seine existentielle Dialektik marginalisiert oder sogar ignoriert wird. Demnach beschäftigte sich Descartes gar nicht mit der menschlichen Realität, sondern konstruierte ein nicht-menschliches Erkenntnissubjekt, das als Basis einer Erkenntnistheorie dienen sollte. Davon ausgehend werfen die genannten Interpreten Sartre vor, Descartes Erkenntnissubjekt mit der menschlichen Realität zu verwechseln. Kurz: Sie tadeln Sartre wegen der angeblich unberechtigten *Anthropologisierung* des kartesianischen Cogito. So schreibt Tom Rockmore zum Beispiel Folgendes:

„A l’aube de la philosophie moderne, Saint Augustin, Montaigne et surtout Descartes innovent en fondant la connaissance objective sur un concept du sujet. Si le sujet est seul à donner accès à l’objet, cela revient à dire qu’en quelque sorte l’objectivité en dépend. Voici un aperçu central du cartésianisme...En son concept du cogito, Descartes introduit un concept du sujet qui n’est pas un être humain. En son ontologie, Sartre favorise un certain fondamentalisme non-épistémologique. Il transforme ce qui, chez Descartes, sert à garantir l’apodicticité des connaissances en une analyse de l’être humain pour prôner ensuite un fondamentalisme anthropologique. Sartre rassemble le fondamentalisme, cartésien par excellence, et un concept de sujet anthropologique, donc foncièrement anti-cartésien, sous la seule étiquette existentialiste. Ce faisant, il met ensemble des idées disparates et franchement incompatibles...Si Sartre tombe dans une telle confusion, c’est qu’il y a une

ambiguïté au sein de sa position. Il comprend le sujet comme être humain et principe cartésien à la fois.”³

“Im Morgenrauen der modernen Philosophie führen der Heilige Augustinus, Montaigne und vor allem Descartes Neuerungen ein, indem sie die objektive Erkenntnis in einem Begriff des Subjekts fundieren. Wenn allein das Subjekt Zugang zum Objekt gewähren kann, dann läuft das auf die Aussage hinaus, daß in gewisser Weise die Objektivität von dem Subjekt abhängt. Hier liegt eine zentrale Einsicht des Kartesianismus... Mit seinem Konzept des Cogito führt Descartes einen Begriff des Subjekts ein, welches nicht menschlich ist. In seiner Ontologie favorisiert Sartre einen bestimmten nicht-erkenntnistheoretischen Fundamentalismus. Er transformiert das, was bei Descartes als Garantie der Apodiktizität der Erkenntnisse dient, in eine Analyse des menschlichen Seins, um hinterher einen anthropologischen Fundamentalismus zu predigen. Sartre bringt den Fundamentalismus, den kartesianischen zum Beispiel, und ein Konzept des anthropologischen Subjekts, folglich von Grund auf anti-kartesianisch, unter dem existentialistischen Etikett zusammen. Indem er das macht, vereinigt er ungleiche und offen gesagt inkompatible Konzepte. Wenn Sartre in eine solche Verwirrung stürzt, dann deswegen, weil es eine Zweideutigkeit im Kern seiner Position gibt. Er versteht das Subjekt gleichzeitig als menschliches Sein und als kartesianisches Prinzip.“ (Übersetzung des französischen Textes durch Alfred Dandyk)

Offensichtlich ist Sartre in den Augen Rockmores etwas verwirrt und vermischt deswegen Konzepte, die eigentlich inkompatibel sind. Hat Rockmore recht? Ist Sartre ein Philosoph, der weder Descartes noch sich selber richtig verstanden hat? Ich denke im Gegensatz dazu, daß Rockmore falsch liegt, daß seine Descartes-Deutung einseitig bis fehlgeleitet ist und daß Sartre ein ungleich tieferes und richtigeres Verständnis von der Philosophie Descartes hat.

Zunächst muß man feststellen, daß das Wort „Subjekt“ in Descartes Meditationen nicht vorkommt. Man muß sich also fragen, worauf Rockmore seine Interpretation stützt, bei dem Cogito handele es sich um ein nicht-

³ Tom Rockmore, “ *Remarques sur Fichte et Sartre*”, Internet

menschliches Erkenntnissubjekt. Denkt Rockmore daran, das kartesianische Cogito mit dem „Ich denke“ im Transzendentalen Idealismus eines Kant gleichzusetzen? Oder denkt er an das „Transzendente Ego“ bei Husserl? Auf jeden Fall wäre eine solche Gleichsetzung, wenn Rockmore sie tatsächlich beabsichtigen sollte, ein Anachronismus und eine Fehldeutung der Philosophie Descartes.

Was man sagen kann ist, daß das „Cogito“ nicht der *konkreten* menschlichen Realität entspricht. Es ist vielmehr eine Karikatur, eine Abstraktion von der konkreten menschlichen Realität. Als solche hat es aber durchaus menschliche Aspekte und kann auf keinen Fall zum Beispiel mit der „Transzendentalen Einheit der Apperzeption“ bei Kant oder dem „Absoluten Ich“ bei Fichte gleichgesetzt werden. Das ergibt sich eindeutig aus dem Text Descartes. So lautet die Überschrift zur Zweiten Meditation:

„Über die Natur des menschlichen Geistes: daß er bekannter ist als der Körper“⁴

„De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus.“⁵

Descartes schreibt „De natura mentis humanae“ und gibt damit eindeutig zu erkennen, daß er an einen Aspekt der *menschlichen* Existenz denkt und nicht an irgendeine erkenntnistheoretische *Konstruktion*. Das bestätigt Descartes auch im Text der Zweiten Meditation, wenn er erläutert, was unter dem „Ich denke“ genauer zu verstehen ist. Man liest dort:

„Was aber bin ich demnach? Ein denkendes Ding. Was ist das? Nun - ein denkendes, einsehendes, behauptendes, bestreitendes, wollendes, nicht wollendes, und auch etwas sich vorstellendes und sinnlich wahrnehmendes Ding.“⁶

⁴ Descartes, „*Meditationes de prima philosophia*“, Hamburg, 2008, S. 47

⁵ Ebd., S. 46

⁶ Ebd., S. 57

„Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid es hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.“⁷

Es ist deutlich zu erkennen, daß es hier nicht darum geht, die Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis a priori zu entdecken, sondern darum, festzustellen, was der *Mensch ist*, wenn man ihn als ein denkendes Wesen betrachtet. Die Bestimmungen des Cogito sind durchweg empirisch zu nennen und von einer Unterscheidung zwischen einem empirischen und einem transzendentalen Ich ist hier keine Rede. Thema ist hier die Unterscheidung zwischen dem Menschen als *denkendem und dem Menschen als körperlichem Wesen*. Hier wird nicht die Basis einer jeglichen Erkenntnis fixiert, sondern eine zwar apodiktische, aber doch *faktische* Erkenntnis postuliert.

Aus diesen Worten Descartes ergibt sich demnach, daß es sich bei dem „Cogito“ zwar einerseits nicht um die *konkrete* menschliche Realität handelt, aber andererseits sehr wohl um ein Etwas, das menschliche Eigenschaften hat. Wenn Rockmore dennoch einen absoluten Chorismos zwischen dem Cogito Descartes und der menschlichen Realität installieren möchte, dann muß man ihm hier widersprechen. Die Anthropologisierung des „Cogito“ durch Sartre ist so gesehen keineswegs so abwegig wie Rockmore suggerieren möchte.

Meines Erachtens liegt Sartre mit seiner differenzierten Betrachtungsweise richtig. Es wäre zu einseitig, aus Descartes einen reinen Erkenntnistheoretiker machen zu wollen. Weder ist das Cogito ein bloßes erkenntnistheoretisches Konstrukt, noch ist es möglich, Descartes Philosophie auf das Cogito zu beschränken. Seine existentielle Dialektik ist ebenso wichtig wie die Untersuchung des Bewußtseins. Descartes hat selbst darauf hingewiesen, daß die sechs Meditationen als Einheit betrachtet werden müssen und daß nur eine Gesamtschau *aller sechs Meditationen* einen korrekten Eindruck seines Denkens vermitteln kann. In der Sechsten Meditation erklärt Descartes zum Beispiel, wie er die *existentielle* Bedeutung des hyperbolischen Zweifels, der ihn zum Cogito geführt hat, beurteilt:

⁷ Ebd., S. 56

„ Statt dessen können die hyperbolischen Zweifel der vorangegangenen Tage als lächerlich verworfen werden...“⁸

„...sed hyperbolicae superiorum dierum dubitationes, ut risu dignae, sunt explodendae.“⁹

Das Problem der Fehldeutung Descartes in der Moderne soll in einem späteren Abschnitt noch einmal aufgegriffen werden, und zwar nachdem der Begriff der „Unvollkommenheit des Cogito“ besprochen worden ist. Denn es ist vor allem diese „Unvollkommenheit des Cogito“, die in den modernen Deutungen vernachlässigt wird.

3. Die Ziele von Descartes Meditationen

Wenn man demnach den hyperbolischen Zweifel bei Descartes beurteilen möchte, dann wäre es einseitig, seine Funktion für das Cogito zu betonen, aber zu ignorieren, daß Descartes diesen überzogenen Zweifel hinsichtlich der menschlichen Realität nicht nur zurückweist, sondern ihn sogar für lächerlich hält. In diesem Zusammenhang ist auch hilfreich, Descartes selbst erklären zu lassen, welche *Ziele* er mit seinen „Meditationen“ verfolgt:

„Ich bin schon immer der Ansicht gewesen, daß die beiden Fragen nach Gott und der Seele die wichtigsten von jenen Fragen sind, deren Beweis eher mit Hilfe der Philosophie als der Theologie geführt werden muß.“¹⁰

„Semper existimavi duas quaestiones, de Deo & de Anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quam Theologiae ope sunt demonstrandae:...“¹¹

⁸ Ebd., S. 181

⁹ Ebd. S. 180

¹⁰ Ebd., S. 3

¹¹ Ebd., S. 2

Das Ziel der Meditationen besteht demnach darin, die beiden Fragen nach Gott und der Seele mit Hilfe der Philosophie zu demonstrieren. Beide Fragen umfassen nicht nur erkenntnistheoretische, sondern auch ontologische und metaphysische Aspekte. Es ist klar, daß der Standpunkt der Erkenntnis nicht ausreicht, diese Fragen hinreichend zu erläutern. Deshalb ist es zwar richtig, daß Descartes als Erkenntnistheoretiker beginnt, aber ebenso richtig ist, daß er versucht, diesen einseitigen Standpunkt mittels einer existentiellen Dialektik zu transzendieren.

Es geht ihm vor allem auch darum, die Möglichkeit der *Unsterblichkeit der Seele* nachzuweisen, also die *Unabhängigkeit* der Seele vom Körper zu demonstrieren. Von daher versteht man auch seinen Substanzen-Dualismus und seine Behauptung, das Cogito sei ein *denkendes Ding*, eine „res cogitans“; denn sein eigentliches Ziel ist ja der Nachweis der Möglichkeit der Unsterblichkeit der Seele und dieses Ziel wäre ohne eine entsprechende Substanzen-Lehre wohl kaum zu erreichen.

Selbstverständlich wäre es vollkommen abwegig, von der Unsterblichkeit des „Transzendentalen Subjekts“ zu sprechen. Das alleine reicht für den Nachweis aus, daß Descartes Cogito dem „*menschlichen Denken*“ entspricht und nicht einem „erkenntnistheoretischen Subjekt“. Die Deutung des kartesianischen Cogito im Sinne eines „Transzendentalen Ich“ ist ein Anachronismus der Moderne und keineswegs eine Aufklärung des *eigentlichen Sinns* des Kartesianismus, wie zum Beispiel Husserl glaubte.

4. *Übergang vom Cogito zur existentiellen Analyse*

Eine Möglichkeit, Descartes gerecht zu werden, liegt demnach darin, zwischen dem *funktionalen Aspekt* des Cogito und der *existentiellen Analyse* der menschlichen Realität bei Descartes zu unterscheiden, ohne sie voneinander zu separieren. Genau das macht Sartre, indem er auf die Problematik des *Überganges* vom Cogito zur existentiellen Analyse hinweist. Dabei handelt es sich in den Augen Sartres um einen Übergang vom Menschlichen zum

Menschlichen. Denn die unsterbliche Seele ist im Sinne Descartes und im Sinne des Christentums sogar der Kern der menschlichen Existenz, so daß der Vorwurf Rockmores gegen Sartre, er würde aus einem erkenntnistheoretischen Subjekt eine menschliche Angelegenheit machen, geradezu abwegig erscheint. Richtig ist allerdings, daß Sartre die menschliche Existenz anders bestimmt als Descartes, obwohl er wie Descartes vom Cogito ausgeht. Es kommt demnach darauf an, sowohl die Affinitäten als auch die Differenzen zwischen Descartes und Sartre *korrekt* zu benennen.

5. Ist Sartre ein Kartesianer?

Die Frage, ob man Sartre einen Kartesianer nennen kann, hängt demnach davon ab, was man unter einem „Kartesianer“ verstehen möchte. Wenn jeder Philosoph, der das „Ich denke, also bin ich“ zur Grundlage seiner Wahrheitstheorie macht, alleine deswegen ein Kartesianer genannt werden kann, dann ist auch Sartre Kartesianer. Andererseits gibt es viele wesentliche Aspekte der Philosophie Descartes, denen Sartre kritisch bis skeptisch oder sogar ablehnend gegenübersteht. Dazu gehört der Theismus und der Substantialismus Descartes.

Wenn man also unter einem „Kartesianer“ jemanden versteht, der die Philosophie Descartes insgesamt vertritt, dann ist Sartre eindeutig kein „Kartesianer“. Versteht man jedoch unter dem Wort „Kartesianer“ jemanden, der das „Cogito“ im Sinne eines transzendentalen Subjekts betrachtet, wie das bei Rockmore der Fall zu sein scheint, dann müßte man von einer Fehldeutung Descartes ausgehen und diese Konstruktion als einen Mißbrauch bezeichnen. Denn diese Deutung unterstellt dem Cogito eine Selbständigkeit und Vollkommenheit, die man bei Descartes nicht finden kann.

Meiner Ansicht nach ist es das Beste, auf solche groben Zuordnungen grundsätzlich zu verzichten und statt dessen die einzelnen Argumente und Positionen zu betrachten. Jedenfalls wird aus dem Zusammenhang des obigen Zitates klar, daß man nach Sartre bei Descartes den *funktionalen Aspekt des Cogito* von dessen *existentieller Dialektik* unterscheiden muß. Den funktionalen

Aspekt beurteilt Sartre positiv, die existentielle Dialektik und den Übergang von dem funktionalen Aspekt zur existentiellen Dialektik sieht er kritisch.

Rockmore behauptet, bei Descartes gebe es in Wirklichkeit nur diesen funktionalen Aspekt und die von Sartre insinuierte „existentielle Dialektik“ sei eine Fehlinterpretation. Es ist jedoch offensichtlich, daß Rockmore mit dieser Ansicht falsch liegt und daß er den Fehler macht, die *Wirkungsgeschichte* Descartes mit dessen *eigenem Denken* zu verwechseln. Im Gegensatz dazu ist Sartre darum bemüht, die *tatsächlichen* Argumente Descartes zu analysieren und zu würdigen.

6. Der funktionale Aspekt des Cogito

Descartes läßt sich auf ein philosophisches Experiment ein. Er möchte herausfinden, ob es eine absolut gewisse Erkenntnis gibt. An dieser Erkenntnis, wenn es sie gäbe, zu zweifeln, wäre nicht möglich. Deswegen beginnt er in seiner Ersten Meditation mit der Untersuchung dessen, woran gezweifelt werden kann. Er kommt zu der für ihn verwirrenden und erschütternden Einsicht, daß an allem gezweifelt werden kann. Das Ergebnis seiner ersten Meditation ist demnach ein alle Erkenntnis vernichtender Skeptizismus.

Dieses Ergebnis der Ersten Meditation ist sehr wichtig für die Beurteilung der Philosophie Sartres. Denn Sartre stimmt mit Descartes darin überein, daß man mit diesem Skeptizismus nicht leben kann, und zwar weder als Mensch noch als Erkenntnistheoretiker. Diese Tatsache ist allerdings vom praktischen Standpunkt des Menschen aus gesehen nicht besonders relevant, weil der Skeptizismus ja das Ergebnis eines hyperbolischen Zweifels ist, der für den gesunden Menschenverstand in den Augen Descartes „des Gelächters würdig“ ist. Im Rahmen der menschlichen Realität kann dem Skeptizismus demnach leicht begegnet werden, indem man ihn mitsamt seinem hyperbolischen Zweifel einfach ignoriert. An der Praxis ändert sich dadurch auf den ersten Blick nichts.

Aber Philosophie soll mehr sein als der Ausdruck des gesunden Menschenverstandes. Für den Philosophen ist die Frage nach der Wahrheit, nach der absoluten Gewißheit, nun einmal eine Grundfrage. Auch Sartre ist der Ansicht, daß man der Frage nach der Wahrheit nicht entfliehen kann. Man muß sich ihr stellen und unter dieser Voraussetzung wird das Ergebnis der ersten Meditation zu einer Bedrohung *für den philosophisch inspirierten Geist*. Der Erkenntnistheoretiker, der sich mittels des hyperbolischen Zweifels selbst aus der menschlichen Realität heraus *abstrahiert* hat und der vom Menschen zum Erkenntnistheoretiker mutiert ist, für ihn wird dieses Ergebnis zum finalen Kampf des philosophischen Geistes gegen den endgültigen Untergang im Skeptizismus. Hier liegt tatsächlich die herausragende Bedeutung des Cogito bei Descartes. Die Zukunft des *philosophischen Geistes* steht auf dem Spiel. Entweder-Oder! Entweder Skeptizismus - oder eine die Wahrheit suchende Philosophie. Sartre entscheidet sich mit Descartes für die Philosophie.

Sartre ist mit Descartes der Ansicht, daß man der Widersinnigkeit des Skeptizismus nur entgehen kann, indem man eine *Absolute Wahrheit* postuliert. Der Rückgriff auf relative Wahrheiten, auf Wahrscheinlichkeiten und Hypothesen ist dazu nicht geeignet. Man kann dem Skeptizismus nicht begegnen, indem man auf relative Wahrheiten zurückgreift. Vielmehr ist Sartre sicher, daß jede Wahrscheinlichkeitswahrheit, jede Hypothesenwahrheit eine absolute Grundlage der Wahrheit benötigt, um den Skeptizismus zurückweisen zu können, und er sieht diese absolute Wahrheit in der *unmittelbaren Anwesenheit des Bewußtseins bei sich selbst*. Wollte man diese Basis aufgeben, dann wäre man dem Skeptizismus hilflos ausgeliefert. „Ich zweifle, also bin ich“, an dieser Einsicht kann nicht gezweifelt werden. Darin stimmen Descartes und Sartre überein.

Daraus folgt natürlich nicht, daß sich die absolute Wahrheit des Cogito problemlos auf die objektive Welt übertragen ließe. Im Gegenteil: Gerade Sartre ist der Ansicht, daß Objektivität immer Wahrscheinlichkeit impliziert. Mit anderen Worten: Für ihn läßt sich die absolute Wahrheit des Cogito *nicht* ohne weiteres auf die objektive Welt übertragen. Gerade der Übergang vom Cogito zur Welt der Objekte ist sowohl bei Descartes als auch bei Sartre ein großes Problem. Das Cogito ist zwar ein Bollwerk gegen den Skeptizismus, aber es ist

nicht ohne weiteres eine Grundlage für den Bau einer Fundamentalwissenschaft.

Hieran ist zu erkennen, daß es sich bei dem Cogito nicht um den Grund aller Erkenntnisse handelt, sondern um einen *vorläufigen Stützpunkt* auf dem Weg zur objektiven Erkenntnis und im Kampf gegen den Skeptizismus. Bei Descartes wird sich herausstellen, daß der wahre Grund aller Erkenntnis Gott ist. Bei Sartre ergibt sich, daß das Cogito selbst das Instrumentarium liefert, sich zur Welt hin zu transzendieren. Sowohl bei Descartes als auch bei Sartre gibt es einen „ontologischen Beweis“, der das Cogito mit der objektiven Welt verbindet. Dieser ontologische Beweis ist bei Descartes theistischer und bei Sartre atheistischer Art. Ob theistisch oder atheistisch, in beiden Fällen ist das Cogito ein „Ruf nach Sein“. Inwiefern dieser „Ruf nach Sein“ tatsächlich eine wahrheitserhaltende Funktion hat, ist ein offenes Problem.

7. Die Absolute Wahrheit des Cogito

Wie gelangt Descartes zu der Einsicht einer Absoluten Wahrheit des Cogito? Descartes geht vom Skeptizismus der Ersten Meditation aus, den er, in der Hoffnung doch noch einen Ausweg zu finden, genauer betrachten will. Und er findet tatsächlich einen Schwachpunkt in der Position des Skeptizismus. Er schreibt in der Zweiten Meditation:

„Auch will ich solange weiter vorangehen, bis ich irgendetwas Sicheres erkannt habe, oder wenigstens dies als sicher, daß es nichts Sicheres gibt.“¹²

„pergamque, porro donec aliquid certi, vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo, nihil esse certi, cognoscam.“¹³

Descartes will von seiner Freiheit Gebrauch machen und seine Wahrheitssuche solange fortsetzen, bis er etwas Sicheres gefunden hat oder wenigstens das als

¹² Ebd., S. 47

¹³ Ebd., S. 46

sicher erkannt hat, daß es nichts Sicheres gibt. Damit ist er an einen Punkt gelangt, an dem die Schwachstelle des Skeptizismus ins Auge springt: Entweder es gibt etwas Sicheres oder es gibt nichts Sicheres. Im zweiten Fall, im Fall des Skeptizismus also, läßt sich immerhin ein Ergebnis formulieren, das folgendermaßen lautet: „Es gibt keine sichere Erkenntnis.“ Wenn das der Fall ist, dann gibt es aber eine sichere Erkenntnis, nämlich diejenige, daß es keine sichere Erkenntnis gibt. Mit anderen Worten: Die *Formulierung* des Skeptizismus führt zu einem Selbstwiderspruch. Diesen Selbstwiderspruch kann man so formulieren: Wenn der Skeptizismus wahr ist, dann ist er falsch. Der Philosoph hat sich also selbst bestätigt. Es muß eine Wahrheit geben.

Descartes fühlt sich durch diesen Selbstwiderspruch des Skeptizismus in seiner Suche nach dem Archimedischen Punkt der Wahrheit bestärkt. Und er findet ihn auch, zumindest in einem vorläufigen Sinne. Er lautet: „Ich denke, also bin ich.“

Denken heißt hier zum Beispiel Zweifeln. Ich kann nicht daran zweifeln, daß ich zweifele. Denn selbst für den Fall, daß ich diesem Zweifel an meinem Zweifel nachgebe und feststelle: „Ich zweifele nicht!“, dann komme ich nicht umhin zuzugeben, daß ich an meinem Zweifel zweifele. Und wenn wahr ist, daß ich zweifele, dann ist auch wahr, daß ich als Zweifelnder existiere. Auf diese Weise gelangt man tatsächlich an einen Punkt, dessen Wahrheit nicht bestritten werden kann. Selbst die Annahme der Existenz eines bösen Geistes, der mich täuschen will, kann an der Evidenz meiner Einsicht nichts ändern. Denn wenn ich getäuscht werde, dann muß ich als Getäuschter zumindest existieren. Diese evidente Einsicht beruht nicht auf einem erkenntnistheoretischen Prinzip, sondern auf einer schlichten unmittelbaren Intuition des Bewußtseins in Bezug auf sich selbst. Descartes formuliert diese Wahrheit folgendermaßen:

„...so daß schließlich, nachdem ich es zur Genüge überlegt habe, festgestellt werden muß, daß dieser Grundsatz *Ich bin, ich existiere*, sooft er von mir ausgesprochen oder durch den Geist begriffen wird, notwendig wahr ist.“¹⁴

¹⁴ Ebd., S. 49

„Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiam, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.“¹⁵

Bis zu diesem Punkt kann Sartre der Argumentation Descartes bedenkenlos folgen. An diesem *funktionalen Aspekt* des „Cogito“, ein sich mit Gewißheit selbst bezeugendes Bewußtsein zu sein, kann man nicht zweifeln. Aber das Cogito hat nicht nur diesen funktionalen, sondern auch einen existentiellen Aspekt. Wie hängt das Cogito mit der konkreten menschlichen Realität zusammen? Bei dieser Frage beginnen Descartes und Sartre sich voneinander zu trennen.

8. Der existentielle Aspekt des Cogito

Sartre wirft Descartes vor, daß er versucht, ohne Leitfaden vom funktionalen Aspekt zur existentiellen Dialektik überzugehen und infolgedessen sich dem Vorwurf des Substantialismus auszusetzen. Dieser Vorwurf kann zum Beispiel an Hand der folgenden Textstelle konkretisiert werden:

„Was aber bin ich demnach? Ein denkendes Ding. Was ist das? Nun - ein denkendes, einsehendes, behauptendes, bestreitendes, wollendes, nicht wollendes, und auch etwas sich vorstellendes und sinnlich wahrnehmendes Ding.“¹⁶

„Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid es hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.“¹⁷

In diesem Zitat drückt sich die komplexe Natur des „Cogito“ aus, daß es nämlich bei Descartes sowohl einen funktionalen als auch einen existentiellen Aspekt

¹⁵ Ebd., S. 48

¹⁶ Ebd., S. 57

¹⁷ Ebd., S. 56

hat. Der funktionale Aspekt bezieht sich auf die bloße Selbstgegebenheit des Bewußtseins. Wenn ich zweifele, dann ist gewiß, daß ich existiere solange ich zweifele. Descartes geht aber über diese Funktion des „Cogito“ hinaus. Er sagt, das „Cogito“ sei ein denkendes *Ding*. Er beschreibt also nicht nur die Funktion des „Cogito“, er legt auch fest, was dieses „Cogito“ *ist*. Er wagt den Übergang von der Erkenntnistheorie zur Metaphysik und zur Ontologie.

Hier taucht jedoch folgende Frage auf: Inwiefern folgt aus der Tatsache, daß ich ein denkendes Etwas bin, daß dieses Etwas ein *Ding* ist? Offensichtlich findet hier ein Übergang zwischen zwei Beschreibungsebenen statt, ohne daß Descartes diesen Übergang hinreichend begründen würde. Vielleicht entpuppt Descartes sich hier als ein Kind seiner Zeit, so daß der Substantialismus der scholastischen Philosophie für ihn eine Selbstverständlichkeit ist. Im Unterschied dazu hat Sartre die Entsubstantialisierung des Bewußtseins durch seine Vorgänger Kant und Husserl verinnerlicht.

Darüber hinaus könnte man hier den Verdacht äußern, daß bei Descartes der Wunsch der Vater des Gedankens ist. Denn man sollte das *eigentliche* Ziel Descartes nicht aus den Augen verlieren. Es geht ihm darum, die Unabhängigkeit der Seele vom Körper nachzuweisen, um davon ausgehend die Unsterblichkeit der Seele zumindest der Möglichkeit nach zu belegen. Dieser Beweis kann im Sinne Descartes nur gelingen, wenn die Seele eine Substanz *ist*, eine „res cogitans“.

9. Die Unvollkommenheit des Cogito

Zur existentiellen Dialektik des Cogito gehört vor allem auch die Erkenntnis seiner Unvollkommenheit. Es gibt mehrere Arten der Unvollkommenheit des Cogito. Eine wird in dem folgenden Text ausgedrückt:

„...daß dieser Grundsatz *Ich bin, ich existiere*, sooft er von mir ausgesprochen oder durch den Geist begriffen wird, notwendig wahr ist.“¹⁸

¹⁸ Ebd., S. 49

ut... hoc pronuntiam, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.”¹⁹

Der Grundsatz des Cogito “Ich bin, ich existiere” steht demnach unter einem Vorbehalt. Er ist nur dann notwendig wahr, wenn er *von mir ausgesprochen oder durch den Geist begriffen wird*. Descartes beschreibt lediglich ein *Gewißheitserlebnis*. Dieses entspricht der Intuition einer *Augenblickswahrheit*, die man auch die „Instantaneität des Cogito“ nennen kann. Diese Instantaneität ist eine Art der Unvollkommenheit, denn sie zeigt, daß sich das Cogito nicht auf das gesamte Bewußtsein erstreckt, zum Beispiel nicht auf die Erinnerung. Sobald die Erinnerung ins Spiel kommt, ist die Gewißheit des Bewußtseins in Bezug auf sich selbst gebrochen. Denn die Erinnerung kann nach den Aussagen Descartes täuschen. Auch erstreckt sich die Gewißheit des Cogito nicht auf die Phasen meiner Existenz, in denen ich nicht denke, zum Beispiel auf den Schlaf.

Man muß demnach bei Descartes zwischen dem instantanen Cogito und dem momentübergreifenden Bewußtsein unterscheiden. Während das Cogito nur eine Zeitdimension, nämlich die momentane Gegenwart umfaßt, umgreift das Bewußtsein alle drei Zeitdimensionen.

Die Frage lautet demnach, wodurch die *Einheit der Zeitlichkeit* des Bewußtseins hergestellt wird. Vor dieser Frage stehen alle Cogito-Philosophen, Descartes ebenso wie Husserl und Sartre. Jeder von ihnen erkennt die Instantaneität des Cogito zunächst an, um dann aber die Notwendigkeit zu betonen, diese Momenthaftigkeit zu transzendieren. Diese Notwendigkeit ist unabweisbar, weil die zeitliche *Einheit* des Bewußtseins eine evidente Tatsache ist. Jeder der Cogito-Philosophen erkennt an, daß das Bewußtsein *mein Bewußtsein* ist, und zwar über die zeitlichen Ekstasen hinweg. Die Frage lautet, wodurch diese zeitliche Einheit gestiftet wird. Jeder der drei Philosophen gibt eine andere Antwort auf diese Frage. Ein entscheidendes Problem des Cogito ist demnach die Überschreitung desselben hin zur *zeitlichen Einheit des Bewußtseins*.

¹⁹ Ebd., S. 48

10. Fehldeutungen des Cogito in der Moderne

Viele Philosophen der Moderne neigen dazu, die Unvollkommenheit des Cogito zu marginalisieren oder gar zu ignorieren. Für sie ist das Cogito Descartes das lang gesuchte „fundamentum inconcussum“, der Archimedische Punkt der Erkenntnis. Das ist in gewisser Weise auch richtig; denn Descartes beginnt tatsächlich mit der evidenten Einsicht, daß nur das Cogito Gewißheit verbürgt. Das Problem ist nur, daß diese modernen Interpreten verschweigen, daß Descartes unmittelbar nach dieser evidenten Einsicht zu der Erkenntnis kommt, daß das Cogito an einer Unvollkommenheit leidet, die nach einem vollkommenen Sein verlangt. Selbstverständlich gründet das unvollkommene Cogito in diesem vollkommenen Sein, so daß dieses vollkommene Sein, nämlich Gott, das wahre „fundamentum inconcussum“ ist und nicht das Cogito.

Diese Fehldeutung der Moderne kommt dadurch zustande, daß die Lektüre der Meditationen vorzeitig abgebrochen wird und nicht alle Sechs Meditationen, wie Descartes verlangt, berücksichtigt werden. Es ist auch klar, warum die Lektüre vorzeitig beendet wird. Es geht diesen Interpreten darum, Descartes sich selbst anzuverwandeln, bis er wie ein Vorläufer ihres eigenen Denkens aussieht. Es handelt sich also um die bewußte und vorsätzliche Entstellung und Entfremdung eines Autors auf der Basis bestimmter Interessen. Hier soll betont werden, daß Sartre einer der wenigen Autoren ist, die diese Unsitte nicht unterstützen.

Hier ist ein Beispiel für die genannte Fehldeutung der Moderne:

„Die Forderung einer streng begründeten Philosophie, die ihrerseits wieder Grundlage jedes wissenschaftlichen Wissens zu sein hat, verlangt nach R. Descartes die Reduktion aller (bezweifelbaren) wissenschaftlichen und vorwissenschaftlichen Evidenzen. In ihr erweist sich als archimedischer Punkt (fundamentum inconcussum) der Erkenntnis das „ego sum, ego existo“..., das durch unmittelbare Einsicht (Intuition) als wahr...erkannt wird. Jede weitere

Wahrheit ist deduktiv von diesem Fundament her zu begreifen. Der Cartesianische Ansatz ist vor allem von J. G. Fichte aufgegriffen worden.²⁰

Was ist an dieser Deutung falsch? Richtig ist, daß das Cogito Grundlage der gewissen Erkenntnis ist. Das ist der von Sartre benannte funktionale Aspekt. Allerdings wird in dieser modernen Sichtweise die Unvollkommenheit des Cogito unterschlagen. Das Cogito wird als „unerschütterliches Fundament“ bezeichnet, wobei marginalisiert oder ignoriert wird, daß diese Unerschütterlichkeit nur hinsichtlich des funktionalen Aspektes gilt, nicht aber hinsichtlich des existentiellen Aspektes. Descartes erkennt, daß das Cogito nicht seine eigene *Seinsgrundlage* sein kann, daß es also von Gott abhängt und daß aus diesem Grunde das Cogito in *jeder Hinsicht* in Abhängigkeit von Gott existiert.

Diese Insuffizienz des Cogito unterscheidet den kartesischen Ansatz grundsätzlich vom Idealismus eines Fichte. Fichtes „Absolutes Ich“ ist wirklich ein „fundamentum inconcussum“, weil es sowohl die Erkenntnis- als auch die Seinsgrundlage der menschlichen Existenz ist. Wenn man die beiden Philosophien überhaupt vergleichen will, dann müßte man feststellen, daß das „Absolute Ich“ bei Fichte die Funktion Gottes bei Descartes übernimmt, nicht aber die Funktion des Cogito.

Man kann leicht beweisen, daß die Gleichsetzung des „Absoluten Ich“ mit dem Cogito Descartes eine Fehldeutung ist. Das Absolute Ich ist die transzendente, metaphysische und ontologische Grundlage des gesamten Universums. Es ist zum Beispiel auch die Grundlage der Zeitlichkeit. Demgegenüber ist Descartes Cogito ein *abstrakter Aspekt* der menschlichen Existenz und somit auch ein abstrakter Aspekt der Zeitlichkeit. Denn das Cogito kann als eine zeitliche Momenthaftigkeit betrachtet werden. Während also das Absolute Ich die *zeitlose* Grundlage der Zeitlichkeit ist, ist das Cogito die eindimensionale Abstraktion einer dreidimensionalen Zeitlichkeit. Als solche Abstraktion ist es

²⁰ *Enzyklopädie, Philosophie und Wissenschaftstheorie*, J.B. Metzler, Stuttgart, 2004, Stichwort: Fundamentalphilosophie

noch nicht einmal eine hinreichende Grundlage für die zeitliche Einheit des *eigenen* Bewußtseins, geschweige denn für das gesamte Universum.

Das Schlimme an diesen Fehldeutungen ist, daß sie im Laufe der Zeit den Status einer Standard-Interpretation erhalten haben. Man muß also das traurige Fazit ziehen, daß ganze Generationen von Philosophie-Studenten mit einer falschen Descartes-Deutung gelebt haben. Die Auswirkungen dieser didaktischen Fehlleistung sind bis in die Texte der Philosophie-Professoren nachweisbar. Hier ist ein Beispiel:

„By what right can Descartes claim to be sure that God exists, if - on his own principles - all he has to go on is the contents of his own mind?“²¹

Ich verstehe diese Kritik an Descartes folgendermaßen: Einerseits stellt Descartes fest, das Cogito sei das „fundamentum inconcussum“ der Erkenntnis. Andererseits beweist er mit dem Anspruch der Gewißheit die Existenz Gottes. Wie soll das möglich sein, wenn die einzige Grundlage dieses Beweises der Inhalt des Bewußtseins ist?

Die Antwort auf diese Frage lautet: Man muß zwischen dem funktionalen Aspekt des Cogito und dessen existentieller Analyse unterscheiden. Nur hinsichtlich des funktionalen Aspektes ist es ein „fundamentum inconcussum“. Die existentielle Analyse ergibt hingegen eine *Seinsinsuffizienz* des Cogito, die auf die Existenz eines vollkommenen Wesens, auf Gott, verweist. Die Fehldeutung besteht darin, daß man das Cogito auf eine erkenntnistheoretische Größe reduzieren möchte, obwohl es *offensichtlich* bei Descartes auch metaphysische und ontologische Aspekte aufweist.

Descartes Argument hat folgende Struktur: Zunächst belegt er die Existenz des Cogito als Fundament der Erkenntnis. Auf der Basis dieser sicheren Erkenntnis unterzieht er diesem Cogito einer existentiellen Analyse und beweist die *Seinsinsuffizienz* dieses Cogito. Es ist diese *Seinsinsuffizienz*, welche die Existenz

²¹ Paul Vincent Spade, „Sartres Being and Nothingness“, , <http://pvspade.com/Sartre/pdf/sartre1.pdf>

Gottes verlangt. Aus der Existenz Gottes als einem vollkommenen Wesen folgt wiederum, daß das seinsinsuffiziente Cogito *in jeder Hinsicht* von Gott abhängt.

Die genannte Fehldeutung hat zur Konsequenz, daß man nicht mehr in der Lage ist, das Argument Descartes zu verstehen oder nicht mehr willens ist, sich überhaupt darauf einzulassen. Stattdessen überhöht man sich selbst mit der Behauptung, man habe den „wahren Sinn“ des Kartesianismus verstanden, was die Konsequenz hat, daß Descartes sich selbst mißverstanden haben muß. In Wahrheit ist es so, daß man deutlich zwischen der *Wirkungsgeschichte* Descartes, die zum großen Teil eine Geschichte der Entstellung und Entfremdung ist, und der Philosophie Descartes unterscheiden muß.

Wenn man einmal auf dem falschen Dampfer ist, dann geht die Reise grundsätzlich in eine falsche Richtung. So gibt es auf der Basis der Fehldeutung Descartes eine große Zahl von Miß-Interpretationen hinsichtlich der Philosophie Sartres. So spricht Sartre zum Beispiel hin und wieder von der „Instantaneität des Cogito“. Obwohl vollkommen klar ist, daß diese „Instantaneität des Cogito“ im Sinne der „Momenthaftigkeit“ zu verstehen ist, also im Sinne einer Reduktion der Zeitlichkeit auf eine Zeitdimension, gibt es immer wieder Interpretationen, welche den Ausdruck „Instantaneität“ im Sinne der *Zeitlosigkeit* deuten, so als wären Descartes und Sartre Vorläufer beziehungsweise Anhänger der Philosophie Kants oder Fichtes. Das führt dann zu der weitreichenden These, Sartres präreflexives Cogito sei vom Ursprung her zeitlos und erhalte erst in der Folge die Struktur der Zeitlichkeit. Auf der Basis dieser Fehldeutung ist der Schritt nicht weit, Sartre eine enge Beziehung zum „Absoluten Ich“ Fichtes oder zum zeitlosen „intelligiblen Charakter“ bei Kant anzudichten.

In Wirklichkeit reicht die Bezugnahme auf Descartes aus, um den Ausdruck „Instantaneität des Cogito“ richtig deuten zu können. Descartes stellt ausdrücklich fest, daß das Cogito *in der Zeit* ist, also ein Moment der Zeitlichkeit darstellt. Erst die Fehldeutung der Moderne macht aus dem Cogito ein außerzeitliches „Transzendentes Subjekt“, das die zeitlose Grundlage der Zeitlichkeit sein soll. Es gehört zu den großartigen Leistungen Sartres, bei diesem falsch fahrenden Dampfer nicht an Bord gegangen zu sein.

11. Das Problem der zeitlichen Einheit des Bewußtseins

Descartes argumentiert dahingehend, daß er in sich keine Kraft finden kann, die imstande wäre, seine Ich-Identität über die unterschiedlichen Cogito-Augenblicke hinweg sicherzustellen. Diese Kraft hat nur Gott, so Descartes. Er schreibt:

„Demnach muß ich mich nun selbst befragen, ob ich über irgendeine Kraft verfüge, durch die ich bewirken könnte, daß jenes Ich, das ich jetzt bin, auch eine Weile später noch sein werde. Denn da ich nichts anderes bin als ein denkendes Ding...wäre ich mir einer solchen Kraft zweifelsohne bewußt, wenn sie in mir wäre. Da ich nun aber keine erfahre, erkenne ich daraus äußerst evident, daß ich von einem von mir verschiedenen Seienden abhängе.“²²

„Itaque debeo nunc interrogare me ipsum, an habeam aliquam vim per quam possim efficere ut ego ille, qui iam sum, paulo post etiam sim futurus: nam, cum nihil aliud sim quam res cogitans..., si quae talis vis in me esset, ejus proculdubio conscius essem. Sed & nullam esse experior, & ex hoc ipso evidentissime cognosco me ab aliquo ente a me diverso pendere.“²³

Hier zeigt sich, daß der eigentliche Grund der menschlichen Erkenntnis und des menschlichen Seins nicht das Cogito ist, sondern Gott. Es ist klar, daß Sartre dieser theistisch inspirierten existentiellen Dialektik Descartes nicht folgen kann. Er beschreibt den Sachverhalt folgendermaßen:

„Eine Untersuchung der menschlichen Realität muß beim Cogito beginnen. Aber das kartesianische << Ich denke >> wurde in einer instantaneistischen Perspektive der Zeitlichkeit konzipiert. Läßt sich innerhalb des Cogito ein Mittel finden, diese Instantaneität zu transzendieren? Wenn die menschliche-Realität auf das Sein des << Ich denke >> beschränkt wäre, hätte sie nur eine Augenblickswahrheit. Und es ist ja wahr, daß sie bei Descartes eine instantane Totalität ist, da sie von sich selbst aus keinerlei Anspruch auf die Zukunft

²² Ebd., S. 99

²³ Ebd., S. 98

erhebt, da es eines Aktes von *creatio continua* bedarf, um sie von einem Augenblick zum anderen übergehen zu lassen. Kann man aber eine Wahrheit des Augenblicks auch nur denken? Und bezieht das Cogito nicht auf seine Weise Vergangenheit und Zukunft ein?“²⁴

„Une étude de la réalité-humaine doit commencer par le *cogito*. Mais le << Je pense >> cartésien est conçu dans une perspective instantanéiste de la temporalité. Peut-on trouver au sein de *cogito* en moyen de transcender cette instantanéité? Si la réalité-humaine se limitait à l'être du *Je pense*, elle n'aurait qu'une vérité d'instant. Et il est bien vrai qu'elle est chez Descartes une totalité instantanée, puisqu'elle n'élève, par elle-même, aucune prétention sur l'avenir, puisqu'il faut un acte de << création >> continuée pour la faire passer d'un instant à l'autre. Mais peut-on même concevoir une vérité de l'instant. Et le *cogito* n'engage-t-il pas à sa manière le passé et l'avenir?“

Hier erläutert Sartre die Ambivalenz des kartesianischen Cogito. Man muß mit ihm beginnen, weil nur das Cogito eine Absolute Wahrheit garantieren kann. Nur auf der Basis des Cogito ist es möglich, dem Skeptizismus zu entgehen. Aber der Blick Descartes auf das Cogito ist nach Sartres Ansicht fehlerhaft. Descartes sieht das Cogito in der Perspektive der Instantaneität der Zeitlichkeit. Es ist Gott, der die Einheit der Zeitlichkeit des Bewußtseins mittels der „*creatio continua*“ herstellt, so daß das Ich sofort in Augenblickseinsichten zerfiele, falls Gott seine identitätsstiftende Wirkung einstellte.

Die Frage lautet aber nach Sartre, ob es überhaupt sinnvoll ist, eine Wahrheit der Instantaneität zu betrachten. Ist es nicht vielmehr so, daß das Cogito selbst von sich aus einen Bezug zur Vergangenheit und zur Zukunft hat? Kurz: Sartre vermutet, daß eine genauere phänomenologische Analyse des Cogito die zeitliche Struktur desselben, im Sinne einer Einheit der Zeitektasen, enthüllen würde. Er deutet damit an, daß er eine Möglichkeit sieht, auf die „*creatio continua*“ Gottes zu verzichten und stattdessen im Cogito selbst das dialektische Instrumentarium zu finden, das Cogito zur menschlichen Realität

²⁴ Sartre, „*Das Sein und das Nichts*, 2009, S. 181/182

hin zu transzendieren. Er versucht also, darin Husserl gleichend, die Einheit der Zeitlichkeit des Bewußtseins *ohne die Hilfestellung Gottes* zu beschreiben.

Man erkennt hier sofort ein Programm der Moderne: Wie kann die zeitliche Einheit des Bewußtseins garantiert werden, ohne die Hilfe Gottes in Anspruch nehmen zu müssen? In diesem *Anliegen* stimmen Kant, Husserl und Sartre überein. Sie differieren allerdings in der *konkreten Durchführung* dieses Programms.

Somit bestätigt sich das ambivalente Verhältnis von Sartre zu Descartes erneut. Einerseits bestätigt er den funktionalen Aspekt dieses Cogito, andererseits lehnt er Descartes Theorie der Zeitlichkeit des Bewußtseins als „creatio continua“ Gottes ab. Sartre suggeriert demgegenüber die Vorstellung, es sei möglich, im Cogito selbst das „dialektische Instrumentarium“ zu finden, welche gestattet, die Instantaneität des Cogito zur konkreten menschlichen Realität hin zu überschreiten. Sartre bestätigt also die Unvollkommenheit des Cogito und er sieht - wie Descartes - in dieser Unvollkommenheit einen *Ruf* des Cogito nach einer Transzendenz, die etwas anderes ist als es selbst. Allerdings ist dieses Andere des Cogito nicht Gott - wie bei Descartes -, sondern das transphänomenale An-sich-sein, das in der natürlichen Einstellung des Menschen immer schon von vornherein anwesend ist.

Für Sartre stellen sich damit in Bezug auf Descartes die folgenden Probleme:

1. Läßt sich das instantane Cogito Descartes zur Einheit der Zeitlichkeit hin transzendieren, ohne dabei die intuitive Evidenz dieses instantanen Cogitos zu verlieren?
2. Gibt es eine Möglichkeit, die zeitliche Einheit des Bewußtseins zu sichern, ohne dabei auf die „creatio continua“ Gottes Bezug zu nehmen?
3. Gibt es eine Möglichkeit die Zeitlichkeit des Menschen zu verstehen, ohne sie im Sinne Descartes mit Hilfe von zwei zeitlosen Wesenheiten, nämlich mit der Hilfe Gottes und der instantanen Augenblicke, auf unbefriedigende Weise *konstruieren* zu müssen?

12. Die „creatio continua“ Gottes

Der Ausdruck „creatio continua“ kann mit „fortgesetzte Schöpfung“ übersetzt werden. Gemäß der Auskunft verschiedener Lexika ist Augustinus von Hippo der Erfinder des Begriffs der „creatio continua“. Demnach ist Gott der Schöpfer der Welt, die er beständig durch seine Wirkmächtigkeit im Sein erhält und auf die er vielfältig durch sein Eingreifen sowohl in psychischer als auch in physikalischer Hinsicht Einfluß ausübt. Isaac Newton war ein Anhänger der Theorie der „creatio continua“. Er benutzte die Ergebnisse seiner physikalischen Forschungen sogar als Beweis für die „creatio continua“ Gottes. Leibniz kritisierte Newton deswegen und behauptete, daß die Natur nach dem Schöpfungsakt ein gesetzmäßig abgeschlossenes Gebilde wäre, das ausschließlich nach den Gesetzen der Mechanik zu erklären sei. Als weitere Anhänger der „creatio continua“ werden Hildegard von Bingen und Thomas von Aquin genannt. Auch Descartes gilt hinsichtlich der Einheit der menschlichen Seele als ein Anhänger der Theorie der „creatio continua“.

13. Reaktionen auf die „creatio continua“

Dieser Abschnitt gehört zur *Wirkungsgeschichte* Descartes und paßt insofern zu dem Kapitel „Descartes“, obwohl er sich mit anderen Philosophen beschäftigt.

Descartes löst das Problem der Identität des Bewußtseins mit Hilfe der katholischen Theorie der „creatio continua“. Es gehört zu den Merkmalen der Moderne, die als ein Säkularisierungsprozeß verstanden werden kann, solche Lösungsvorschläge abzulehnen. Konsequenterweise entsteht dadurch ein neues philosophisches Problem: Das Problem der zeitlichen Identität des Bewußtseins. In der Moderne gibt es verschiedene Vorschläge zur Lösung dieses Problems. Hier sind einige Beispiele:

1. Identität als Illusion: Dieser Variante gehören zum Beispiel die Assoziationspsychologen an, die wiederum im Umkreis des philosophischen Empirismus zu finden sind. Wichtige Vertreter der Assoziationspsychologie sind

David Hume und James Mill.²⁵ Demnach gibt es Ideen oder Vorstellungen, die durch Assoziationen miteinander verbunden sind. Solche Assoziationstypen sind „Ähnlichkeit“, „Kontiguität“ und „Ursache-Wirkung“. Vermittelt werden diese Vorstellungs-Verbindungen durch die Erfahrung. Eine darüber hinausgehende „Identität des Bewußtseins“ gibt es nicht und muß deswegen als Illusion betrachtet werden. Insbesondere ist die Vorstellung eines Ich, einer Person oder einer mit sich selbst identischen Seele als fiktiv abzulehnen beziehungsweise als rein utilitaristisch sinnvoll einzuordnen.

Ein Vergleich Descartes mit dieser empiristischen Position ist interessant. Denn offensichtlich bestätigen die Empiristen die Einsicht Descartes, daß es nicht möglich sei, durch Introspektion eine Kraft zu entdecken, welche in der Lage wäre, die verschiedenen Augenblickswahrheiten des „Ich denke“ zu einem identischen Selbst zu verbinden. Da andererseits die Einheit des Bewußtseins, in dem Sinne, daß es sich als „*mein Bewußtsein*“ zeigt, eine Tatsache ist, steht man vor einem Widerspruch. Descartes löst diesen Widerspruch mit Hilfe der Existenz Gottes. Die Empiristen lösen ihn, indem sie die Tatsache als „eingebildet“ interpretieren. Diese „fiktive Tatsache“ ist zwar praktisch sinnvoll, aber theoretisch unbeweisbar. Kurz: Für die Empiristen ist das mit sich selbst identische Ich eine praktisch sinnvolle Konstruktion und eine theoretische Illusion.

2. Identität als transzendente Einheit: Kant lehnt den Lösungsvorschlag der Empiristen ab. Er sagt, das „Ich denke“ müsse alle meine Vorstellungen begleiten können und er hält es auch in theoretischer Hinsicht für ausgeschlossen, sich ein Bewußtsein zu denken, das nicht „mein Bewußtsein“ ist. Andererseits lehnt Kant als Vertreter eines fortschreitenden Säkularisierungsprozesses die religiöse Problemlösung Descartes ab. Kant verfolgt eine andere, eine neue Strategie. Er fragt nach der *Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis a priori* und versucht damit, einen rein erkenntnistheoretischen Ansatz unter Verzicht einer Entscheidung der Seinsfrage. Mit anderen Worten: Wenn Kant die „Transzendente Einheit der Apperzeption“ als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis a priori

²⁵ „Enzyklopädie, Philosophie und Wissenschaftstheorie“, J.B. Metzler, 2004

„entdeckt“, dann läßt er die Frage nach dem ontologischen Status dieses „Bewußtseins überhaupt“ unbeantwortet. Handelt es sich um eine menschliche Entität? Handelt es sich um eine göttliche Entität? Kant gibt auf diese Fragen keine Antwort. Es ist eben - wie die modernen Philosophen sagen - die Grundlage eines erkenntnistheoretischen *Subjekts*, was immer auch dieses Subjekt mit der menschlichen Realität zu tun haben mag. Je nach Standpunkt des Betrachters erscheint diese Lösung als ein genialer Ansatz der Moderne oder als ein übler, verachtenswerter Taschenspielertrick.

Kants „Subjekt“ laboriert allerdings an weiteren Gebrechen. Denn es ist nur die Grundlage für die „Form“ der Erfahrung, nicht aber für deren „Inhalt“. Der Inhalt wird dem Subjekt durch die Sinnlichkeit vermittelt, welche bewirkt, daß diesem Subjekt mittels der „Empfindungen“ das Material geliefert wird, das anschließend gemäß des subjektiven Erkenntnis- und Anschauungsapparates zur Erfahrung verarbeitet wird. Kants Philosophie entspricht demnach einem hybriden Gebilde, das auf zwei Säulen ruht, dem „Transzendentalen Idealismus“ und dem „Sensualismus“. Die große Frage ist, ob diese beiden Ansätze überhaupt kompatibel sind.

Der genannte Dualismus Kants führt in eine Aporie, deren Ursache die *Quelle* der Empfindungen ist. Die Erscheinungen können nicht die Quelle der Empfindungen sein. Denn die Erscheinungen gibt es nur als Produkt der Verarbeitung der Empfindungen durch das Subjekt. Also muß es eine andere Quelle der Empfindungen geben. Kant identifiziert das „Ding an sich“ als diese Quelle. Damit sichert Kant, daß den Erscheinungen etwas zugrundeliegt, *was* da erscheint; denn es wäre für ihn unplausibel, daß etwas erscheint, ohne daß etwas da wäre, *was* erscheint. Somit ist das „Ding an sich“ die reale Grundlage der Erscheinung, obwohl es auf der anderen Seite ein bloßer unerkennbarer Grenzbegriff sein soll. Das ist die genannte Aporie, in die Kants Ansatz unvermeidlich führt.

Darüber hinaus leidet die durch Kant vermittelte Identität des Bewußtseins an einer ontologischen Nichtigkeit. Denn da Kant darauf verzichtet, den ontologischen Status des „Bewußtseins überhaupt“ zu klären, hat man es mit einer Identität zu tun, die, zumindest vom Standpunkt des Seins aus betrachtet,

ein Nichts ist. Hier liegt ein Hauptkritikpunkt Sartres an Kant. Sartres Anliegen wird es deshalb sein, die „Transzendente Einheit der Apperzeption“ durch eine „Seinseinheit des Bewußtseins“ zu ersetzen und er wird zeigen, daß diese Seinseinheit die *Zeitlichkeit* ist.

Kants Theorie der Zeitlichkeit ist im Sinne Sartres genau so unbefriedigend wie diejenige Descartes. Denn wie dieser *konstruiert* auch Kant die Zeitlichkeit mit Hilfe von zwei zeitlosen Wesenheiten. Auf der einen Seite die „Transzendente Einheit der Apperzeption“ und auf der anderen Seite die durch die Sinnlichkeit vermittelte Empfindung. Sartre beklagt die Unmöglichkeit, aus zwei zeitlosen Wesenheiten die Zeitlichkeit zu konstruieren. Diese Klage bezieht sich sowohl auf Descartes als auch auf Kant. Sartre schreibt dazu:

„Bei dieser Lösung sind Descartes und Kant gleicherweise stehengeblieben; für sie wird die zeitliche Einheit, innerhalb deren sich der synthetische Bezug Vorher-Nachher enthüllt, der Vielfalt der Augenblicke durch ein Sein verliehen, das selbst der Zeitlichkeit entgeht. Sie gehen beide von der Voraussetzung einer Zeit aus, die eine Form von Teilung ist und die sich selbst in reine Vielfalt auflöst. Da die Einheit der Zeit nicht von der Zeit selbst geliefert werden kann, beauftragen sie ein außerzeitliches Sein damit: Gott und seine *creatio continua* bei Descartes, das „Ich denke“ und seine Formen synthetischer Einheit bei Kant.“²⁶

5. Identität als „Transzendentes Ich“: Husserl vermeidet die Aporien des unerkennbaren „Ding an sich“, indem er sich auf den Phänomen-Bereich beschränkt und das „Transzendente Ich“ zur absoluten Grundlage der Welt-Phänomene macht. Husserl behauptet, den „wahren Sinn“ des kartesischen Cogito entdeckt zu haben, der eben darin bestehe, nicht ein unvollkommener Aspekt der menschlichen Realität zu sein, sondern die erkenntnistheoretische Grundlage aller Vorstellungen und Sinndeutungen hinsichtlich innerer und äußerer Phänomene. Das Außenweltproblem, von dem Descartes noch geplagt wird, ist für Husserl ein Scheinproblem, weil die Deutung eines Phänomenbereiches als „Außenwelt“ eine Leistung des „Transzendentalen Ich“

²⁶ Sartre, „*Das Sein und das Nichts*“, Rowohlt 2009, Seite 259

sei. Husserl gelangt auf diese Weise zu einer Art von Fundamentalwissenschaft, die er „Transzendentalen Idealismus“ nennt. Ein entscheidender Aspekt des „Transzendentalen Idealismus“ ist die „Epoché“, das heißt, die Einklammerung metaphysischer und ontologischer Entscheidungen der Seinsfrage. In diesem Sinne ähnelt sein „Transzendentaler Idealismus“ dem Idealismus Kants.

Die Identität des menschlichen Bewußtseins liegt somit in diesem „Transzendentalen Ich“ begründet. Sie ist eine Leistung dieses „Transzendentalen Ich“ ebenso wie die Zeitlichkeit des Bewußtseins eine Leistung des fundamentalen Subjekts ist. So versucht Husserl zum Beispiel, die zeitliche Einheit des Bewußtseins mittels der Begriffe „Retention“ und „Protention“ zu erklären, die als Aktivität des fundamentalen Subjekts gedeutet werden müssen. Es ist klar, daß Husserls „Transzendentes Subjekt“ eher dem vollkommenen kartesischen Gott als dem unvollkommenen kartesischen Cogito ähnelt. Obwohl Husserl behauptet, den wahren Sinn des Kartesianismus offenbart zu haben, handelt es sich tatsächlich um eine wesentliche Umgestaltung des Kartesianismus im Zuge eines allgemeinen Säkularisierungsprozesses.

Sartre lehnt den „Transzendentalen Idealismus“ Husserls ab. Für ihn ist die Annahme eines „Transzendentalen Ich“ unnötig und irreführend. Auch die Rekonstruktion der Zeitlichkeit mittels der Begriffe „Retention“ und „Protention“, die als Aktivitäten des „Transzendentalen Ich“ verstanden werden, ist für Sartre unbefriedigend. Er schlägt im Anschluß an Kierkegaard und Heidegger eine existentialistische Lösung vor, indem er sagt, das Bewußtsein sei „Zeitlichkeit“. Die Zeitlichkeit ist demnach keine Leistung eines Gottes oder eines „Transzendentalen Ich“, sondern sie ist in einer fundamentalen Weise das Bewußtsein selbst. *Das Bewußtsein ist Zeitlichkeit.* Das ist der existentialistische Ansatz Sartres.

Bevor das Thema „Zeitlichkeit bei Sartre“ vertieft werden kann, soll zunächst sein Verhältnis zu anderen Philosophen genauer untersucht werden. Thema des nächsten Kapitels ist „Husserl“.

