

*Vorlesung Sommersemester 1999:*

*Jean-Paul Sartres frühe Philosophie (1936-1943)*

## 1. Vorlesung (20. April)

Seit der Publikation seines Hauptwerks (1943) hat Sartre die Gemüter seiner Zeitgenossen bewegt. Der Aufruhr war groß - groß jedenfalls, wenn man in Rechnung stellt, dass der Zweite Weltkrieg in seine scheußliche Endphase ging, dass der Autor sich der Résistance gegen die Nazi-Truppen angeschlossen und die Deutschen (sagen wir: einige Deutsche) schon vorher in der Kriegsgefangenschaft bei Trier näher kennen gelernt hatte<sup>1</sup> und dass, wie man so schön sagt, die Leute (damals, wenn nicht überhaupt) Wichtigeres zu tun hatten, als Philosophie zu lesen. Erstaunlich war die Wirkung dieses Buchs aber auch, wenn man den letzten Aspekt isoliert: also die Tatsache, dass der Autor ein Philosoph war. Philosophen regen selten die Gemüter ihrer Zeitgenossen auf, weil, was sie schreiben, entweder viel zu esoterisch oder zu kompliziert ist. Robert Musil überschreibt das 28. Kapitel seines *Mann[s] ohne Eigenschaften* (MoE I, 111): "Ein Kapitel, das jeder überschlagen kann, der von der Beschäftigung mit Gedanken keine besondere Meinung hat." (Natürlich handelt es sich um ein Schlüsselkapitel dieses philosophischen Romans.) Nur das Einfache und auf der Hand Liegende, vor allem das, was die eingewurzelten Vor-urteile der Rezipient(inn)en bestätigt oder verstärkt, kann ohne weiteres in die Breite wirken. Das können Sie besser als an Sartres Texten an den Reden einiger unserer Politiker(innen) studieren. Und so kann es einem, nach langem leidenschaftlichen Kampf für öffentliche Meinung und Demokratisierung schon einmal in einem unbewachten Augenblick passieren, dass man in Sapiehas pessimistischen Ausruf (aus

---

<sup>1</sup> Darüber (aber nicht nur darüber) berichten seine *Carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939-Mars 1940*, Gallimard 1983. Vgl. über diese Zeit auch Marius Perrin, *Mit Sartre im deutschen Kriegsgefangenenlager*, Reinbek (rororo) 1983.

Schillers *Demetrius*-Fragment, vs. 469/70) einstimmt: "Was ist die Mehrheit? - Mehrheit ist der Unsinn,/ Verstand ist stets bei wen'gen nur gewesen." - Hegel hat eine hübsche Polemik gegen 'die Leute im Volk' (genauer handelt es sich um die "Bayern") verfasst, die in Jubel ausbrechen bei der Nachricht vom endlichen Untergang der Philosophie.<sup>2</sup> Der Anlass dieser kernigen Polemik ist eine Rezension, die ein gewisser Jakob Salat (der dann später wieder als erbitterter Gegner Schellings in Bayern auftrat) über den ersten Band von Gottlob Ernst Schulzes *Kritik der theoretischen Philosophie* verfasst hat. Hegel charakterisiert das servile und reaktionäre Paktieren mit dem Publikumsgeschmack, der seine Erwartungen befriedigt, der aber nicht belehrt oder gar mit spekulativen Drogen beliefert und auf das Risiko des Selbst-Denkens eingeschworen werden will, in folgenden kernigen Worten:

Es wird hier ein Verhältnis zwischen dem Philosophen und einem Publikum aufgestellt wie zwischen einer Administration und dem Volke; die Philosophen hätten das Amt der Seelsorge für die Vernunft des Volks und die Pflicht auf sich, ihm eine konstitutionelle Philosophie zu machen und die Vernunft des Volks zu verwalten, welches sich darüber auf seine Philosophen sollte verlassen und seine sonstigen Ge/schäfte danach betreiben können; nach der Absicht dieses Rezensenten hat das Publikum eine allgemeine Philosophie erwartet, die ihm gegeben werden sollte; das Volk hat zweitausend Jahre vergeblich gewartet (von welcher eselhaften Geduld ist doch dies Volk), und wenn es noch sechstausend Jahre wartet, so würde es keine Philosophie bekommen; denn das Warten verhilft ebensowenig dazu als das Warten, bis der Acker von selbst Korn trüge und sein Brot gebacken präsentierte, zur Sättigung. – Aber das so lange getäuschte Volk lässt endlich, wie wir sehen, gegen die Administration der Vernunft seinen Unwillen losbrechen; es findet einen Mann, der als sein Messias sich an seine Spitze stellt, denn 'Herr Hofrat Schulze hat sich das unsterbliche Verdienst erworben, den ewigen Streit in der spekulativen Philosophie zu endigen (nicht dass er die Vernunftadministration verbesserte, sondern, wie ein Marat, dass er alle Systeme, die sich um die Regierung rissen, guillotiniert). Er hat gezeigt, dass die Philosophie einen Erbfehler hat, usw. Er stellt daher einen Skeptizismus auf, den der gewöhnliche Vorwurf nicht trifft, denn <...> der Skeptizismus des Verfassers ist einleuchtend und klar, dass wir fest überzeugt sind, dass dadurch über alle Systeme der theoretischen Philosophie der

<sup>2</sup> Notizenblatt Hegels im *Kritischen Journal der Philosophie*, Bd. I, Stück 2, März 1802, betitelt: "BAYERN. Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie", in: TWA, II, 273-279.

Stab gebrochen ist; dass in unserem neuen Jahrhundert die spekulative Philosophie als eine Wissenschaft betrachtet werden wird, die als ein künstliches Gewebe von leeren Begriffen nur müßige Köpfe beschäftigen kann.'

<...>

Der Jubel über den Untergang der spekulativen Philosophie trifft genau mit der psychologischen und moralischen Begründung und Aufführung der Philosophie zusammen, der wir hier im Vorbeigehen erwähnen müssen, wovon ein gewisser Pfarrer und Prof. Salat in Schriften über die Aufklärung und Winken des Verhältnisses der intellektuellen zur sittlichen Kultur und beständigen Erklärungen und Erzählungen darüber in der Oberdeutschen allgemeinen [Literatur-]Zeitung ein eitles und leere Gewäsche zu machen gar nicht aufhören kann. Es scheint, dieser Herr Prof. Salat hält sich eigentlich für den philosophischen Apostel Bayerns, und es hat seinem Apostelamte keine andere Bestätigung mehr gefehlt als die wohlfeile Märtyrerkrone, welche ihm seine geistlichen Obern bereitet haben; für das ursprüngliche Diplom zu seinem hohen Berufe, der Ritter gegen die Finsternis zu werden, aber scheint er den Umstand zu halten, dass ins Philosophische Journal einmal ein seichter und unphilosophischer Aufsatz, der ihn zum Urheber hatte, aufgenommen wurden; es erscheint keine seiner vielen geschwätzigen Erzählungen von sich und seiner moralischen Philosophie, worin er nicht dieser Ehre, einen Aufsatz im Philosophischen Journal gehabt zu haben, erwähnte, und keine Woche der Oberdeutschen Zeitung, worin er nicht ein solches eitles Auskramen der Humanität und Moralität und praktischen Philosophie und alles Guten und Wahren und des Vorwärts zum Besseren und Verkommnung darbrächte <...., usw. usw.> (TWA II, 273-5).

Unsere idealistischen Altvorderen waren eben nicht nur subtile Spekulierer-ins-Blaue-des-reinen-Geistes-hinein, sondern auch wackere Austeiler von polemischen Ohrfeigen. Und überhaupt war ihnen, besonders Hegel, das Kernige durchaus keine unvertraute Stillage.

In ihrem Geiste hat sich auch Sartre in einem fast unbekanntem Vortrag (u.a. 1959 in Neuchâtel gehalten) *Pourquoi des philosophes?* <also: Wozu überhaupt Philosophen?><sup>3</sup> mit einem Buch gleichen Titels von einem gewissen M. Revel auseinandergesetzt, in dem die Meinung vertreten wird, "que les philosophes sont bons à être jetés aux chiens" (29). Bevor ich gleich zu einer Charakteristik von Sartres Vortrag ansetze, will ich daran erinnern, dass Sartres Hauptwerk, *L'être et le néant*, mit der Untertitel: *Essai d'une*

*phénoménologie ontologique*, alles andere als volkstümlich war. Das Buch, in reißerischen Auszügen bald teilübersetzt ins Deutsche, galt lange Zeit für leicht zugänglich und brillant geschrieben. Das letztere stimmt. Gute Philosophie machen muss sich nicht notwendig mit der Unbegabung zum Ausdruck verbinden. Und die Unfähigkeit, seine Gedanken in einer auch ästhetisch befriedigenden Weise darzustellen, ist noch kein Beleg für argumentative Triftigkeit. Wenn Sartres Buch darin in der Tat über weite Stellen glänzt (vor allem dort, wo Beschreibungen von Lebens- oder Sozial-Verhältnissen oder einfach Illustrationen von Theoremen zu leisten sind), so wäre es doch völlig abwegig, wenn man urteilen wollte, das Buch sei gefällig oder gedanklich leicht zugänglich. Im Gegenteil: nicht nur Sartres Hauptwerk, sondern alle seine frühen philosophischen Schriften - auf sie will und muss ich mich in einer philosophischen Vorlesung beschränken, und Sartre hat sich immer vor allem als Philosoph gesehen (und geärgert, wenn man ihn unter die sogenannten 'Schriftsteller' einreichte) -, - ich sage: alle philosophischen Schriften Sartres, und die frühen besonders, sind ein außerordentlich anspruchsvolles Stück Philosophie. Sie sind ungeeignet für alle, die sich geistig von härteren intellektuellen Gipfeltouren ausruhen wollen. Aber wer das will, ist ohnehin kein(e) Philosoph(in), und sein/ihr Wunsch ist so viel leichter außerhalb unseres Faches zu befriedigen. Warum betreibt er/sie also Philosophie? Oder - um zu Sartres Vortrag zurückzukommen - warum (oder auch: wozu) Philosoph(inn)en?

Was die Vorstellung betrifft, Philosophen seien zum Den-Hunden-vorgeworfen-Werden, sagt Sartre, er sei zwar, wie man verstehen werde, nicht

---

<sup>3</sup> Der Text wurde erst später transkribiert und abgedruckt in: *le débat*, Mars 1984, numéro 29, 29-42. (Folgende Zitate aus diesem Druck.)

ganz einverstanden, doch wolle er Herrn Revel eigentlich nicht widersprechen. "Je me propose simplement de reprendre le problème comme il se pose lui-même" (l.c.).

Fragen fallen nicht vom Himmel. Jemand stellt sie, und es gibt etwas, das er/sie fragt. Welchen Gegenstand hat die durch aggressive Rhetorik aufgedonnerte Frage von M. Revel (der sicher der Mehrzahl der 'Leute' aus dem Herzen spricht, falls die Mehrzahl überhaupt wissen sollte, dass es so was wie die Philosophie gibt). 'Warum überhaupt Philosophen?' - so wird eher ein Nicht-Philosoph gefragt haben. Aber Herr Revel ist Philosophie-Professor. Also ist es wahrscheinlich, dass er seinen Job nicht besonders liebt, sondern nur um des Broterwerbs willen betreibt. Jedenfalls verwandelt er sich, während er sein Buch schreibt, in einen Nicht-Philosophen; er zieht sich vom Métier zurück und denkt äußerlich, aus der Distanz - polemisch - darüber nach. Aber an wen wendet er sich? An die Philosophen? Kaum, denn er verzichtet auf den Schul-Jargon, bemüht sich um ansprechenden Stil und will verführerisch sein. Also sind die Adressaten des Nicht-Philosophen andere Nicht-Philosophen; und die fragt er: Warum dulden wir diese Typen (die Philosophen) eigentlich unter uns (30)?

Die Frage setzt voraus, dass wir keine isolierten Individuen sind, sondern in Gesellschaft koexistieren. Sie ist grundsätzlich verschieden von der Frage: warum dulden wir Briefmarken-, Bierdeckel- oder Münzsammler, und zwar darin, dass Philosophen publizieren und lehren: sie betreiben ihr Hobby nicht im Privaten, sondern sie richten sich an andere, wenn sie nicht gar an

die Öffentlichkeit gehen. Über Schopenhauers Hauptwerk steht das zornige (und arrogante) Motto (aus Goethes *Zahme[n] Xenien* I, 2):

"Warum willst du dich von uns Allen  
Und unsrer Meinung entfernen?" -  
- Ich schreibe nicht euch zu gefallen,  
Ihr sollt was lernen.

Da der Philosoph also nicht an seinem Schreibtisch bleibt, wo er niemandem (als sich selbst) schaden kann, da er sich vielmehr belehrend an andere wendet, heißt das wirkliche Problem, das echte Ärgernis seines Auftretens: "que fait le philosophe dans la cité?" (30).

Die Frage richtet sich auf seine Nützlichkeit. Wozu brauchen wir Philosophen – da doch die Schuster und die Ingenieure und die Informatiker und sogar die Physiker (und besonders die Waffenfabrikanten) so fraglos nützlich sind für Staat und Gesellschaft. Platon wollte die Dichter aus dem Staat schmeißen. Die rächen sich nun und blasen, im Verein mit den Ingenieuren (oder wenigstens ihren klammheimlichen Wünschen), zur Philosophenhatz, sagt Sartre. Den Philosophen die Nützlichkeit absprechen, das macht 'man' heute eben, das ist in, besonders in den zu Unrecht so genannten Kultus- und Wissenschafts-Ministerien, allen voran dem Baden-Württembergischen. Und es bedarf nur eines bißchen Geistes und einer minimalen Gewandtheit im journalistischen Genre, um sicher darauf zählen zu können, dass man 'die Leute' mit der Frage 'warum Philosophen' zum Lachen bringt: zum Lachen, versteht sich, über die Philosophen. Wollte ich, als Philosoph, den Spieß umdrehen und mich über Herrn Revel und 'die Leute' lustig machen, so bedürfte es einer bedeutenden schriftstellerischen Anstrengung, und ich würde es wahrscheinlich nicht schaffen. Das Lachen jedenfalls ist - als Sprechakt - kein Todesurteil, aber doch eine implizite Verbannung, ein Scherbengericht,

ein athenischer οστρακισμος". Man lacht, weil man wirklich nicht so was Komisches wie ein Philosoph sein will. Und das Lachen ist eine kollektive Reaktion von Leuten, deren jeder durch den Mund aller anderen lacht (30):

En fait, dans ce cas-là, vous êtes ri et vous ne riez pas; il y a des ondées de rire, comme au théâtre, qui viennent on ne sait d'où et qui, tout à coup, vous atteignent et, en vous-même, tout le monde rit. C'est des philosophes que tout le monde rit à l'occasion de leur mise en question, et par là, ils sont victimes d'un léger bannissement. Quant à celui qui prononce ce verdict: condamné à être banni, il est celui-là même qui pose la question de l'existence du philosophe - non pas Revel, qui n'est qu'un porte-parole, mais, je l'ai déjà nommé ailleurs, l'homme sériel, celui qu'après Heidegger tout le monde appelle l'homme de l'inauthenticité. Pourquoi l'homme de l'inauthenticité? Parce qu'il est tout le monde <Jedermann>; ni individu, ni groupe particulier, mais toute le monde. Or, si tel est l'ennemi du philosophe, ce "tout le monde" signifie chacun de nous et nous-mêmes aussi qui nous prenons pour des philosophes soit à titre de professeur de philosophie, soit au titre d'auteur d'ouvrages philosophiques [soit à titre de simple étudiant de philosophie] (30/1).

Sehr lange kann man nicht lachen: das wäre eine physische Unmöglichkeit wie die, sich lange in extremen Leidenschaften aufzuhalten. Und wenn das Gelächter verebbt ist, kann man fragen: was die Leute den Philosophen näherhin vorwerfen. Es ist vor allem dies, dass sie keinerlei Anteil nehmen an der Mehrung der Reichtümer, am Wachstum des Bruttosozialprodukts. Aber genau genommen tun das die Mediziner, die Richter, selbst die Physik-Professoren auch nicht (wenigstens tun sie es nicht *als* Wissenschaftler und *als* Lehrende; natürlich wissen wir, dass einige von ihnen an ihrer Forschung durch Weiterverkauf ihres Wissens an die Industrie gewaltig zugewinnen - aber diese [als Schmiergelder zur Aufbesserung des Portefeuille verabreichen] Drittmittel heben auch wieder nicht unmittelbar das Bruttosozialprodukt, von dem hier die Rede ist). Andererseits arbeiten Philosophen weitgehend in der Lehre, und niemand kann ausschließen, dass ein philosophischer Gedanke, von einem Schüler verinnerlicht, indirekt in die Produktion wandert - denn Handlungen beginnen bei Menschen zuerst als Gedanken

und als Projekte: "personne ne sait si la lecture de Platon, et même celle de Bergson, n'a pas suscité de vocations d'ingénieur" (31). So muss der Vorwurf modifiziert werden. Er lautet dann eher, dass die Philosophen unproduktive Parasiten sind an der Arbeit der Produzenten und Planer. Das gilt zwar für die so genannten Kunstschaffenden und Literaten auch: aber die sind für etwas gut, nämlich zum müßigen Vergnügen, zur Erbauung, zur Entspannung nach der Arbeit. "En revanche, le philosophe produit un livre, en général, austère, que nous n'avons pas l'idée de lire à la sortie de notre travail et qui, de ce fait, n'a même pas la valeur efficace de l'œuvre d'art, de la musique par exemple qui délasse ou qui détend, comme disent les gens, lorsqu'on l'écoute" (31).

Bis hierher gibt es viel Ironie, ja Hohn gegen die Wut des Nicht-Philosophen auf den Philosophen. Aber dann taucht ein ernsterer Einwand auf, den *Sie* vermutlich alle auch (einmal) erwogen haben, als Sie sich (mit mehr oder minder deutlicher Motivation} zum Philosophie-Studium entschlossen haben: Die Philosophie hat ihre Macht über das öffentliche Bewusstsein eingebüßt, weil sie den ihr spezifischen Gegenstand verloren hat oder vielmehr: weil ihr Gegenstand mit der Zeit verblasst oder gar untergegangen ist. Im Beginnen, theoretische Auskunft zu geben über die Welt (und was sie 'im Innersten zusammenhält'), hat sie die Staffel der höchstmöglichen epistemischen Kompetenz an die Naturwissenschaften weitergeben müssen. Das ist die gerade in der zeitgenössischen analytischen Philosophie, also in der weltweit verbreitetsten Varietät von Philosophie überhaupt, akzeptierteste Überzeugung.

Das war nicht immer so: In der Antike sind Philosophen von Naturwissenschaftlern ununterschieden - denken Sie an Pythagoras. Aber noch zu Beginn der Neuzeit ist die Verflechtung lange intensiv: Galilei und Newton, Descartes und Leibniz, d'Alembert und Diderot, Lambert und Lichtenberg und selbst und insbesondere Immanuel Kant sind gute Beispiele dafür, dass die Trennungslinie nur schwer zu ziehen ist (womöglich darf man noch Novalis, Ritter, Eschenmayer, Schelling, Oken oder Fechner dazuzählen, bevor die Philosophie sich mit dem Aufkommen des Positivismus - der ja natürlich selbst eine philosophische, keine physikalistische Welteinstellung ist - ganz von der Naturwissenschaft dissoziiert und in eine schwere Legitimationskrise gerät, an deren Ende sie den Ausbruch der Volksfreude über ihren Untergang erleben wird).

Einer der Lehrer Sartres, Léon Brunschwig, hat in seinem Buch *Causalité physique et expérience humaine* gezeigt, wie die Philosophie, die damals das Paradigma der Mathematik sich angezogen hatte und - nach dem Vorbild des Euklid - "more geometrico" deduzierte, gewisse Erklärungslücken der Physik stopfen konnte - aber nur so lange, bis es die Physik selber auch und besser konnte (nämlich nicht durch Lückenstopferei, sondern durch Beibringung der wirklichen Information, an deren Stelle das philosophische Wissen nur ersatzweise getreten war). Inzwischen, sagt der Nicht-Philosoph, haben auch die minder entwickelten Naturwissenschaften ein solches Erklärungs-Niveau erreicht, dass sie der Philosophie als spekulativer Lückenbüsserin nicht mehr bedürfen. 'Der Mohr hat seine Schuldigkeit getan, der Mohr kann geh'n.' Nicht einmal als Platzanweiserin der Positionen, die die Einzelwissenschaften im Gesamt unseres Wissens einnehmen, ist die Philosophie -

sozusagen als Überblickswissenschaft - mehr erwünscht (das war die Rolle, die ihr der Positivist Auguste Comte zudachte; und auf eine normativ etwas anspruchsvollere Weise denkt ihr Jürgen Habermas noch heute eine ähnliche Rolle zu: denken Sie an seinen schönen Vortrag *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, in: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, 9- 28).

## 2. Vorlesung (24. Oktober)

Wir hatten gesehen: Sartre nimmt die Kritik des Nicht-Philosophen an der Philosophie in einem Aspekt sehr ernst: Unleugbar hat die Philosophie ihren alten (aristotelischen, metaphysischen) Anspruch auf Allgemeinheit eingebüßt. Als ‚erste Wissenschaft‘ hatte sie sich Jahrtausende lang gebärdet und so getan, als wenn die Einzelwissenschaften ihre Existenzberechtigung aus ihr beziehen. Und in der Tat: In der Antike wäre kein Mathematiker oder Naturwissenschaftler auf den Gedanken gekommen, er wäre kein Philosoph. Noch Newton nannte sein physikalisches Hauptwerk ‚Naturphilosophie‘ (*Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1687).

Dennoch hat der wissenschaftliche Fortschritt dazu geführt, dass sich die Einzelwissenschaften eine nach der anderen aus der Umarmung durch die Philosophie gelöst haben: zuerst die Mathematik, recht spät die Physik, zuletzt die Psychologie. Nächstens wird vielleicht die Bewusstseinsphilosophie an die Neurowissenschaften verloren gehen. Der Verdacht liegt also nahe, dass die Philosophie nur so lange überlebt, wie es Probleme gibt, die noch nicht kompetenter von der ausdifferenzierten Einzelwissenschaften bearbeitet werden. Dann bliebe der Philosophie nur die Aufgabe der Lückenbüsserin oder, etwas freundlicher ausgedrückt, der Platzanweiserin. An die Stelle einer ersten Wissenschaft, die es mit dem Allgemeinen überhaupt zu tun hat (die Metaphysik), träte eine Überblickswissenschaft, die nur noch darin allgemeiner als die Einzelwissenschaften ist, dass sie über allen schwebt und den Überblick über das Ganze verschafft.

Nun fragt Sartre selbstkritisch, ob die Philosophie nicht selbst mit dieser Aufgabe überfordert ist, weil die Orientierung übers Ganze eine minimale Einheit ihres Gegenstandes voraussetzt:

Aujourd'hui, nous n'y croyons plus. Bien des problèmes se posent; d'une part, nous ne sommes pas assurés, parce que la science ne nous le dit pas, de l'unité du monde et des lois de ce monde. D'autre part, il est évident que chaque savant, dans sa discipline, semble profondément ignorant, et le regrette - il faut lire, par exemple, les déclarations d'Oppenheimer -, de tous les développements apportés par d'autres savants dans d'autres disciplines, et quelquefois dans la même discipline, mais d'un autre point de vue. Si le savant est ignorant, il faut comprendre, cependant, que personne ne peut se mettre à sa place. Nul n'existe aujourd'hui qui puisse faire une véritable synthèse des différentes activités théoriques de la science parce qu'il est parfaitement impossible d'acquérir un nombre de connaissances suffisant et une intensité de connaissances suffisante pour accomplir cette synthèse. Elle se fait en quelque sorte dans l'objectif, mais elle nous dépasse. Il n'y a pas d'homme qui, dans l'état actuel de l'enseignement - car c'est lui seul qui résoudra la question en inventant les procédés d'enseignement simple - en l'état actuel de l'enseignement, il n'est personne qui puisse opérer une synthèse de la Science (32).

So entsteht ein gewaltiges Orientierungs- und Überblicksbedürfnis, das die Ausdifferenzierung der Max Weberschen Wertsphären in normative, wissenschaftliche und künstlerische Diskurse einerseits, andererseits die übergroße, unabsehbare Zersplitterung der spezialistisch gewordenen Wissenschaften und Technologien erzeugt hat - und das auf der Stelle tritt oder noch wächst. Dieser Tatbestand hindert nicht, dass die Philosophie ihren Gegenstand verloren hat (sie kann die Lücke nicht mehr schließen). Sie hat, sagt Sartre sarkastisch, eine 'falsch technische' (also eine scheinheilig technizistisch sich gebärdende) Terminologie angenommen, die eine den Naturwissenschaften ähnliche Präzision vortäuscht und doch der Vieldeutigkeit nicht entkommt: so meint 'Transzendenz' sowohl das Außer-sich-sein des Entwurfs als auch die dem Menschen unzugängliche übersinnliche Welt, und schlechte Philosophen gleiten obendrein noch, ohne es zu merken oder um ihre Leser(inn)en zu täuschen, aus dem einen Wortsinn in den anderen. (Man muss sagen, dass Sartres Empörung nicht ganz frei ist von Spuren eigener Scheinheiligkeit: denn das Beispiel bezieht sich auf seine eigene Terminologie; wäre er fleißiger bei den Philosophen der analytischen Tradition in die Schule

gegangen, so hätte er gesehen, welcher hohen Präzision - sehr oft über dem Standard der Naturwissenschaften - eine gewisse Philosophie fähig ist. Schließlich gibt es Begriffe, mit denen die Naturwissenschaft arbeitet, deren Sinn überhaupt *nur* von der Philosophie - einer *gewissen* Philosophie - erklärt wird: formale Begriffe wie Stringenz, Konsistenz, Schlüssigkeit, Zahl, Beweis, Bedeutung, Wahrheit, Erfahrung, Gewissheit, Begründung, Triftigkeit usw. - aber das ist ein weites Feld, aus dem ich gleich wieder zu Sartre zurückkehre.)

Nun gibt es Bereiche (wie vor allem die Moral), in die die Wissenschaften nicht vordringen. Aber auch hier, lässt Sartre den Nicht-Philosophen sagen, ist die Philosophie vollkommen wirkungslos (*inefficace d'une manière complète* [33]). Entweder sind nämlich die moralischen Prinzipien oder Gesetze, die sie aufstellt, reine unfundierte Hirngespinnste - oder aber sie bringen nur die bestehenden Sitten und Bräuche - die so genannte Lebenswelt - auf den Begriff: 'Handelt so oder so, weil die Leute das hierzulande so tun.' Darin ähneln sie dem König im *Kleinen Prinz*, der seinen Besucher jeweils das zu tun befiehlt, was sie sowieso gerade im Begriff sind zu tun. Und nicht einmal Fortschritte macht der Philosoph in seinem Kenntnis-System, während die Wissenschaften ständig fortschreiten.

So ist der Philosoph - nach der Vorstellung, die der Nicht-Philosoph von Zweck und Pflichten des Staatsbürgers hat - nicht nur ein Exiliertes, sondern auch ein Unangepasster oder Außenseiter. Als Charlatan will man den armen Irren nicht geradezu behandeln, obwohl er an das unsinnige Zeug glaubt, das er sagt, ja dass er es für wichtig, für wahr oder für richtig hält. Aller-

dings: weiß der Nicht-Philosoph besser bescheid? Ist seine Moral besser begründet oder weniger angepasst an die bestehende Ordnung? Wenn ja, so ist er kein Nicht-Philosoph, sondern der bessere Philosoph - wovon er die Proben allerdings erst vorzuweisen hätte. Wenn nicht, verdient er größere Verachtung als der Philosoph, tadelt er doch den Philosophen wegen dessen Unangepasstheit gerade im Namen seiner eigenen Angepasstheit. Und so kann Sartre den Spieß umdrehen: Von der Unangepasstheit gilt:

D'elle [l'adaptation à la cité] nous dirons que c'est la soumission à l'être. On vérifie et on applique les lois de la science par des activités techniques; on se soumet aux règles non écrites de la collectivité; si on appartient à un groupement politique ou à une confession religieuse, on sait y demeurer comme un petit pois dans une boîte de petits pois, bien au chaud les uns avec les autres. L'adaptation est donc parfaite, et aussi la soumission à tous ces êtres que nous appellerons la cité. Les valeurs en tant que ces valeurs ne sont pas créées par moi, ni pensées par moi, mais imposées par la cité, par le métier,/ le groupe ou le parti politique, la confession, toutes ces valeurs, auxquelles s'ajoutent naturellement la science et les lois spécifiques - toutes ces valeurs et ces réalités sont considérées comme l'essentiel. Elles rassurent; et l'homme est fait pour s'adapter à elles. Il est donc l'inessentiel (33/4).

Da sehen Sie ein erstes Aufschimmern eines Engagements, das heute - vor allem im Sog des so genannten Poststrukturalismus - gefährlich aus der Mode gekommen ist: eines Engagements für die Bedeutung und Würde des Menschen. Müsste man ihn nach einer Ontologie der Dinge und Ereignisse beschreiben, so wäre er eins von ihnen: ein Tisch, ein Stein, eine Mauer, ein Ticken der Uhr, ein vorbeirasendes Auto, ein in Anatomie oder neurophy-

siologischem Labor zu studierender Körper - nur kein Subjekt. Fichte hatte in einer Anmerkung zum § 4 seiner ersten *Wissenschaftslehre* (von 1794) einmal höhnisch bemerkt: "Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten" (WW I, 175). Tatsächlich erschienen Subjekte der heutigen westlichen Zivilisation weitgehend unwesentlich zugunsten der Ordnung der toten Dinge und verdinglichten Bräuche, denen der Nicht-Philosoph dem Philosophen empfiehlt, sich zu unterwerfen. *Sie* werden sehen, dass sich in diesen wenigen Zeilen viel von der Motivation enthüllt, die sich in Sartres Hauptwerk in einer technischeren und schwierigeren Rede ausspricht und durch Argumente verteidigt.

Worin besteht genau die Unangepasstheit des Philosophen? Darin, dass er sich nicht dem Sein (das ist hier ein Sammelbegriff für das Reich der Objekte) unterwirft, sondern die Frage nach dem Sein stellt - also das Sein im allgemeinen und sein eigenes im besonderen in Frage stellt. Der angepasste Bürger stellt solche Fragen nicht ("das macht man nicht" <Bretécher>), ja er beargwöhnt sie als Unbotmäßigkeiten. Fragen stellt auch der Naturwissenschaftler. Z.B. stellt er die Frage nach der Berechenbarkeit/Gesetzmäßigkeit der fallenden oder nach den diskontinuierlichen Beschleunigungen bewegter Körper - aber er fragt nicht, was das ist: ein Körper, der Raum, die Zeit, die Bewegung, die Beschleunigung. Er fragt nach Funktion und Ablaufmechanismen, misst ihre berechenbaren Eigenschaften, die Gesetze ihres Auftretens usw.; er fragt nicht, was sie an ihnen selber sind: also nicht nach ihrem Sein (34). Auch den Menschen studieren Soziologen oder Ethnologen nur als Ding unter Dingen; und selbst als solches nicht: sondern man studiert

seine Sitten, seine Ökonomie, sein Verhalten usw. Man treibt die Humanwissenschaftler in die Flucht, wenn man ihnen sagt: sie sollen den Menschen als Menschen, das Sein des Menschen untersuchen, im Geist der Frage, die Aristoteles als die der Universalwissenschaft - eben der Philosophie - definiert hat: *ti; to; o[n h~z~ o[n* was ist das Seiende als Seiendes (oder: Was ist das Sein des Seienden?). 'Im Gegenteil, was man den Philosophen vorwirft, eben weil Staat und Gesellschaft dergleichen absolut nicht brauchen und weil das Sein keine Antworten gibt, ist dies, dass er ein Unglückseliger ist, der nach dem Sein fragt, wie sich das z.B. zeigt in der berühmten Leibniz-Schelling-Heidegger-Frage: Warum ist überhaupt Seiendes, warum ist nicht vielmehr nichts?' (l. c.).

Das kümmert den Mann auf der Straße herzlich wenig: genug, dass Seiendes *ist*. 'Das wäre ja, als wenn er am Morgen beim Rasieren seinen Rasierapparat betrachten und sich perplex fragen sollte: Warum gibt es Rasierapparate? Er will diese Frage nicht stellen, er ist in Eile und kümmert sich nicht um das Warum-überhaupt von Seiendem. Seiendes ist nun mal da, basta, und das ist Rechtfertigung genug. Der ernsthafte Bürger fühlt sich beruhigt/versichert durch das, was da ist, und durch das, was man macht' (34), *weil* man es macht.

Sie sehen, wie Sartre den angepassten Bürger in den Skopus des Gelächters hereinzuziehen sucht. Sie sehen aber auch, mit welcher - für Sartres ganzes Schaffen überaus charakteristischen - Tendenz das geschieht. Die implizite - bislang nur auf Unterstellung beruhende - Moral des Vortrags ist doch (gar zu deutlich) die: dass der Mensch sich vom Seienden kraft seiner Freiheit

losreißt, dass er sich selbst seinen Sinn gibt, und dass er auf seine Menschheit Verzicht tut, wenn er sich vom Seienden her - als Ding unter Dingen - versteht. Vor allem aber: Die verdinglichte Perspektive auf den Menschen als Seiendes unter Seienden beraubt ihn seiner *Rechtfertigung*. Damit sind zwei (starke) Thesen verbunden, 1. dass der Mensch - weil er nicht einfach ist, was er ist, sondern weil er das Wie und Was seines Daseins in Grenzen frei bestimmt - sich für sein Wesen (das meint: für *das, was* er ist) ständig rechtfertigen muss und 2. dass das Sein-an-sich das schlechterdings nicht zu Rechtfertigende, das Kontingente und Sinnlose ist. Ihm vertraut sich der 'homme du sérieux' blindlings an und dankt so als (mündiges) Subjekt ab. Er gehört, wie die Kabiren im II. *Faust* bei Goethe sagen, "den Elementen an". Aber dort fühlt er sich wohl. Die Dinge sind das Wesentliche, und der Mensch ist das Unwesentliche (□ Postmodernismus, Neostrukturalismus). Darum muss der ernsthafte Mensch den Philosophen, der sich für das Gegenteil engagiert, mit angestregten Lachmuskeln verspotten. Der Philosoph ist ihm verdächtig, "sagen wir: weil er denkt" (34).

Denken aber Wissenschaftler nicht? Heidegger hat das suggeriert mit dem scheinbar erzarroganten Bonmot 'Die Wissenschaft denkt nicht'. Damit hat er freilich nicht gemeint, dass sie also unintelligent wäre. Gerade im Gegenteil: Bertrand Russell hat z.B. gestanden, dass er Philosoph erst wurde, als er spürte, dass seine geistigen Kräfte nicht mehr ausreichten, Mathematik zu betreiben. (Und er hätte hinzufügen können, dass, wenn sie weiterhin so abnähmen, er sich noch gezwungen sehen könnte, Literaturwissenschaft zu treiben.) Heidegger hat dem Ausdruck 'denken' eine Bedeutung jenseits der semantischen Tradition dessen, was er das 'abendländische Philosophieren'

nennt, geben wollen. Und dann meint 'Die Wissenschaft denkt nicht' einfach: sie bewegt sich noch in dem tradierten Rahmen, der von der abendländischen 'Philosophie' als 'prima scientia' abgesteckt wurde und über den ein künftiges, wahrhaftes Denken über das Sein des Seienden schon hinaus ist. So meint es Sartre auch. Natürlich denken der Wissenschaftler und die Ingenieure, oft oder meist besser als die Philosophen; der Künstler, der Sportler, der Arbeiter: sie denken. Sie denken mit Leib und Seele, mit Händen und Füßen. Aber ihr Denken wird ihnen von der Gesellschaft gestattet, weil, sagt Sartre, "es sich zugunsten des Seins [also der Welt der Dinge] eliminiert wie die imaginären Größen in der Rechnung" (34).

Wie fest, wie stabil ist denn nun aber diese Welt der Dinge und Tatsachen, die 'Welt der Zahlen und Figuren' (von der Novalis sprach)? Radikaler gefragt: was ist denn eigentlich eine Tatsache? Keine Widerspielung der Welt, antwortet Sartre unter Berufung auf Russells Freund und Mitarbeiter Alfred Whitehead. Etwas heißt Tatsache, wenn es einem von der scientific community anerkannten Satz entspricht. Sätze (oder ihr weltliches Gegenstück) findet man nicht auf dem Weg, wie man Kiesel findet. Sie stehen zu dem, wofür sie stehen, auch nicht im Verhältnis eines Dias zu einer Landschaft. Wer über die Logik solcher Verbindung nachdenkt, dem öffnet sich jäh ein riesig weites Feld, auf dem die moderne Wissenschaftstheorie immer noch angestrengt arbeitet. Da es nun aber so ist, dass Theorien (auch physikalische) nicht aus Dingen oder Materialien, auch nicht aus Sinneswahrnehmungen, sondern aus Sätzen bestehen und Sätze intellektuelle Gebilde sind, deren Gegenstück es in der 'Welt' gar nicht gibt und die auch keine Ähnlichkeitsbeziehungen zu Weltlichem unterhalten, - eben darum ist es

nicht allzu sehr übertrieben, wenn man sagt: dass unsere Welt - als Gesamt der Tatsachen (oder Sachverhalte) - eine Idee, ein Gedankending ist. Und dieses Gedankending - z.B. die Idee, dass sich die Erde dreht - verwandelt sich nun im unphilosophischen Umgang wieder zurück in ein Welt-Ding, eine Tatsache. Der Ausdruck 'Tatsache' verbirgt nur schlecht seinen Ursprung: er bezeichnet eine Sache, die nicht an sich da ist, sondern die aus einer Tat entspringt. Und Sartre nennt solche Sachen, die aus vorgängigen Taten entspringen, das Feld des 'pratico-inerte'. Wie in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule nennt er eine Betrachtung unkritisch, die die Tatsachen hinnimmt, als seien sie natürliche Sachen, als seien sie nicht geronnene Entwürfe und versteinerte vormalige Taten von Menschen. Wer das letztere ans Licht hebt, der macht Gebrauch von dem, was Sartre (mit Horkheimer, aber wohl ohne ihn zu kennen) "die kritische Reflexion" (36 l. o.) nennt: der ist unterwegs zur Philosophie.

\*

Ich will zunächst mein Referat von Sartres Vortrag *Pourquoi les philosophes?* beenden, weil er in populärer Form ein so charakteristisches Bild von Sartres philosophischer Grundhaltung gibt wie wenige andere. (Und Sie werden auch noch sehen, wenn Sie es nicht schon wissen, dass Sartre selten so kleine und übersichtliche Texte verfasst, sondern das 1000-Seiten-Format bevorzugt, um sich auszusprechen...)

Wir haben bisher eine vorläufige Antwort auf das Spezifikum der Philosophie gegenüber den Wissenschaften. Philosophieren ist 'Denken', und wer denkt, nimmt Tatsachen nicht als Sachen, sondern fragt zurück auf ihren Ursprung in der Praxis. Sartre illustriert das an dem Bronze- oder Marmorblock, der im Museum oder Atelier steht: eine Sache - aber manifest eine solche, die ihr Dasein der phantasie- und zweckmäßigen Tätigkeit eines Bildhauers verdankt, der 'sein Denken materiell in der Skulptur verkörpert' hat (36 r. u.). Der Nicht-Philosoph, deklariert Sartre, findet die Geste des Hinterfragens auf die praktischen Ursprünge der Tatsachen lächerlich, weil es ihm genügt, dass festgestellt wird: etwas ist da, und die sein Dasein regelnden Gesetze sind die und die:

Effectivement, pourquoi penser sur un sculpteur puisque le sculpteur a incorporé sa pensée dans la matière? Nous nous trouvons en présence d'une interdiction faite par le non-philosophe au philosophe de découvrir sa pensée en tant que telle. La pensée doit s'éliminer autant que possible devant l'objet produit ou devant l'être (l.c.).

Aber die Strategie der Ridikülisierung des philosophischen Denkens setzt eine ganze komplexe Theorie voraus. Und so geschieht dem Nicht-Philosophen, dass er sich - um den Philosophen zu widerlegen - selbst in einen Philosophen verwandelt (37 l. o.). Die Auffassung, die der Nicht-Philosoph von der Unhinterfragbarkeit der Tatsachen hat, ist so unbegründet und metaphysisch, wie er's dem philosophischen Denken (zu Unrecht) unterstellt. "Der Atheist ist ebenso absolutistisch und ebenso dogmatisch wie der Gläubige" (l.c.).

Welches ist denn aber die Ersatz-Metaphysik, die der gesunde Menschenverstand der Philosophie entgegenstellt? Es ist die, sagt Sartre, dass der Mensch ein Wesen, eine Natur hat - wie jedes andere gegenständliche Seiende; und dass ihn wissenschaftlich erforschen heißt: die (möglichst unveränderlichen) Gesetze seiner Natur (seines Körpers wie seiner Seele) freilegen, so wie Geologen die Struktur der Erde und Mineralogen die von Steine freilegen. Gewiss ist der Mensch kein so inertes Seiendes wie Stein und Erde. Aber Ethnologie, Soziologie und Psychologie betrachten ihn nicht als Handelnden (wobei 'Handeln' heißt: sein Verhalten an frei gewählten Zielen orientieren, intentional agieren), sondern als 'sich Verhaltenden':

*Vous pouvez aller interroger des primitifs et vous étudierez des lois du type rigoureux qu'on appelle fonctions  $y = f(x)$ , avec une variante, une variable indépendante quelconque qui sera, par exemple: telle sorte de conduite est une conséquence quelconque liée à celle-là et que nous féfinirons, c'est-à-dire telle sorte de réaction collective. Il est pourtant bien évident qu'à ce moment-là, l'homme que, sociologue, ethnographe ou psychologue, vous étudiez est un homme-objet qui ressemble exactement aux autres objets et qui ne dépend que d'objets extérieurs ou de lois extérieurs (37, r.).*

Diesen Blick auf das All der Subjekte und der (von ihnen gewirkten) Tatsachen nennt Sartre 'chosisme'. Er betrachtet die Welt sub specie des An-sich-Seins, desjenigen Seins-Typs, von dem sich der menschliche, das Für-sich-Sein, radikal abhebt (37 f.). Das wird ein Hauptthema des Hauptwerks von Sartre sein, das diesen Gegensatz sogar in den Titel aufnimmt: 'Das Sein und

das Nichts' - wobei 'Nichts' zunächst (bis zu reicherer Verständigung) als ein Synonym für 'pour-soi' akzeptiert werden möge. Das Sein-an-sich ist die bare Existenz, das Dass - im Gegensatz zum Was und zum Wie. Das bare Dass ist kontingent, undifferenziert, rechtfertigungslos: es ist, was es ist. Es gibt in ihm keine Frage und keine Fraglichkeit (denn um etwas oder um sich in Frage zu stellen, bedarf es eines leichten Abstands hinsichtlich des Befragten: man muss das Befragte selbst *nicht* sein können; und genau dieses Nichts fehlt dem An-sich, das reine von sich selbst erfüllte Positivität ist). Nun sieht man, warum Sartre den Nicht-Philosophen, der sich über das philosophierende Fragen lustig macht, die Metaphysik des Chosismus zuschreiben und ihn als jemanden charakterisieren kann, der sich auf die Seite des Seienden schlägt: des Fraglosen, des nur zu Konstatierenden und der bedingungslos betriebenen Anpassung ans Bestehende.

Tout ce que la philosophie du non-philosophe a voulu dissimuler, c'est le problème de la question. Vous pouvez faire avec les sciences anthropologiques un admirable recensement de l'homme; vous pouvez formuler des prévisions; vous pouvez mener des descriptions; vous pouvez calculer des fonctions, vous pouvez donc faire de cet objet quelque chose dont vous saurez précisément comment on peut l'obliger à achever le savon Palmolive plutôt que Monsavon, étant d'ailleurs entendu que c'est la même maison qui produit l'un et l'autre. Cela vous le saurez, vous saurez le conditionner de l'extérieur, vous saurez en ce sens qu'il est objet pratique de toutes les manières. Mais à cause de cela, vous évitez par principe de le mettre en question, de vous demander: après tout pourquoi est-ce tellement utile qu'il achète du Monsavon, plutôt que du Palmolive? Pourquoi est-il utile qu'il achète du sa-

von, en général, et même qu'il se lave, pourquoi est-il utile qu'il soit? Vous prenez à ce moment-là un point de vue radicalement différent, le point de vue du philosophe qui consiste, justement, à prendre pour objet ce qui par sa nature ne peut pas être objet de science. C'est-à-dire le lien profond d'intériorité. Le lien avec autrui, de soi-même avec soi-même, de soi-même avec l'être en se prenant comme départ (38).

Reserviert man den Ausdruck 'Erkenntnis (connaissance)' - ein für Sartres Philosophie zentraler Begriff - für Resultate der Wissenschaften, dann freilich wäre die Rede von einer 'philosophischen Erkenntnis' ein hölzernes Eisen. Aber eben die Punkte, deren Verdrängung Sartre dem Chosismus ankreidet, in ihrem Zentrum die Frage nach dem Subjekt, enthüllen sich nicht einer Erkenntnis, sondern dem Bewusstsein (conscience). Sartre verteidigt nämlich die (meiner Meinung nach zutreffende) Überzeugung, dass es ein ungegenständliches Bewusstsein gibt, wobei 'ungegenständlich' meint: eines, das sich seinem Gegenstand nicht als einer Sache entgegensetzt. Die Frage ist dann nur: *gibt* es so etwas oder nicht. Ist der Satz 'es gibt ein ungegenständliches Bewusstsein' wahr und kann man zeigen, dass die Wissenschaft davon nichts weiß, dann hat man gezeigt, dass es eine der Philosophie spezifisch eigene Kenntnisweise gibt - und so hat man eine vorläufige, aber gewichtige Antwort auf die Frage nach dem Warum der Philosophie. - Es ist übrigens kein Zufall, dass Sartre die Struktur des Bewusstseins - übrigens wie Heidegger - aus der Struktur der Frage entwickelt (deren Verdrängung er dem Nicht-Philosophen vorwirft): "En réalité, avec la philosophie, vous vous trouvez devant une attitude par rapport à l'être-même qui consiste à poser

une question parce qu'elle est elle-même la question qui se pose, c'est-à-dire: non pas du tout à inventer une question, mais bien plutôt à la découvrir en soi" (38 r.). Warum? Weil, wie Heidegger gesagt hatte, das Dasein (so nannte er aus Gründen, die wir noch nicht überblicken, die menschliche Subjektivität) 'dasjenige Seiende ist, dem es in seinem Sein um sein Sein geht'. Sartre übersetzt diese Formel treffend - aber doch mit einer deutlich anderen Sinnnuance - wie folgt: "l'homme, dit-il [sc.... Heidegger] (et nous dirons la conscience non-thétique <ungegenständlich>), est un être <Seiendes> dont la caractéristique d'être est qu'il est en son être question de son être" (*Conscience de soi et connaissance de soi* [hinfert zit.: CC], in: *Bulletin de la société française de philosophie*, Bd. 42, 1948, 49-91, hier: 66). Der Mensch - oder das ungegenständliche Bewusstsein - ist das Seiende, das sich selbst fraglich ist. Das heißt: er ist nicht einfach, was er ist; er stellt sein Sein in Frage. So sind alle seine Bewusstseinszustände Anfechtungen (contestations) ihres Seins (vgl. l.c., 68). Wir werden noch sehen, wie Sartre daraus die Struktur des Bewusstseins und die der Freiheit im Détail entwickelt.

Im Augenblick genügt es uns, besser zu verstehen, warum für Sartre die dem Nicht-Philosophen unterstellte Ausklammerung der Fraglichkeit eine so pathetische Kritik verdient. Die Frage 'warum Philosophen?' verwandelt sich ihm jetzt von einer Frage nach dem 'Wozu' (worauf die Antwort wäre: um in Stücke zerrissen zu werden: 38 r.) in eine solche nach der Frage selbst. Und die Antwort ist dann: es gibt Philosophen, weil es die unverdrängbare Fraglichkeit des Menschen gibt - und die wiederum hat mit seiner - von den und in den Wissenschaften gar nicht thematisierungsfähigen - unhintergehbaren Subjektivität zu tun. Aber fragliche Subjekte - das sind wir alle. Und unge-

genständliche Bewusstseine - das ist unser aller Seinsweise. Und das Bewusstsein ist sich selbst bekannt: so können wir seine Struktur zwar verdrängen, aber nicht ignorieren. Darum kann Sartre sagen: Wir alle - nicht nur einige Auserwählte, nicht nur einige einsam begnadete Genies in einer aristokratischen Gesellschaft: wie die Philosophen in Platons Staat -, nein wir alle sind Philosophen (39 l.), so wie Joseph Beuys sagt, wie alle seien Künstler. Dann verwandelt sich die Frage 'warum und wozu Philosophen?' in die Frage 'warum und wozu Menschen?' - und der arme Nicht- und Anti-Philosoph verwandelt sich in den Menschenfeind und Antihumanisten (wenigstens sind das Konnotationen, die Sartres rhetorischen Diatriben nicht vermeiden). Die Untugenden, die er dem Philosophen vorwirft, sind eigene Dummheiten der Opponenten: wirklich ist der Philosoph ein fragwürdiges Geschöpf, er ist wirklich unangepasst, er weiß hinsichtlich dessen, was er tun soll, wirklich nicht bescheid: er ist sich selbst fraglich. Nur: das alles sind Merkmale der *conditio humana*, und solange der Wissenschaftler darauf ebenfalls Anspruch macht, teilt er sie alle im Modus der '*mauvaise foi*', der Selbstbeschummelung.

Die Fraglichkeit des Menschen ist eben nicht nur etwas Lächerliches. Sie erlaubt ihm, radikal mit sich nicht-identisch zu sein. Wer nicht einfach ist, was er ist (wie ein Granitblock auf dem Montanvers eben dieser identitätsfixierte Stein ist, der er ist), von dem kann man in einem gewissen Sinne sagen, dass er frei ist. Freisein (ich weiß, das ist keine zureichende, aber doch eine notwendige Bedingung) heißt: nicht an sein Sein gebunden sein, etwas aus seinem Sein machen müssen, sich von sich losreißen im Blick auf zu verwirklichende Projekte: kurz auf eine Weise existieren (und das ist fast die wörtli-

che, etymologische Bedeutung von 'ex-sister', das Novalis übersetzt durch: 'Außer-sich-Sein-beim Sein' [vgl. NS II, 199, Nr. 282; 106, Nr. 2]), - ich sage: Subjekt-Sein heißt auf eine Weise existieren, die durch das Nicht-Zusammenfallen mit dem eigenen Sein definiert ist. Und das bedeutet, dass Subjekte sich nicht von dem her verstehen und nicht auf das hin ausreden können, was an ihnen (en soi) *ist*. Das Sein besteht, wie denn auch nicht? Aber es hat für die Entwürfe der Menschen keinen determinierenden Erklärungswert (darauf werden wir im *Détail* zurückzukommen haben). Die sog. philosophische 'Unangepasstheit' ist also nur ein Symptom (neben anderen) für die *conditio* des Menschen als eines freien Wesens; und wer sie lächerlich macht, nimmt Zuflucht hinter dem Determinismus, der den Menschen den Elementen gleichmacht und seiner Zurechnungsfähigkeit beraubt. Natürlich macht das Freisein Angst. Sie kennen Sartres Formel, wir seien 'zur Freiheit verurteilt'. Das ist kein sehr vorteilhafter Zustand, vor allem auch keiner, den wir hätten wählen oder ablehnen können. Die Freiheit (und unsere *conditio subjectiva*) ist/sind das einzige, was wir *nicht* wählen konnte, das einzige, was unser Sein determiniert. Eben darum hat die Freiheit auch den Aspekt des Schreckens. Und der Nicht-Philosoph, der (sagt Sartre) den Philosophen am liebsten erschläge (40 r.), ist einfach ein Mensch, dem die Philosophie Angst macht, weil er sich vor dem Freisein ängstigt. Aber nicht die Dinge, sondern die Subjekte sind wesentlich. Denn die Dinge haben den Sinn, unter dem sie uns erscheinen, nicht von sich aus. *Wir* sind es, deren Entwürfe sie ihnen verleihen. Alles, was an den Dingen über ihr nacktes *Dass* hinausgeht (ihr Was und Wie) ist Reflex unserer Taten und macht aus Sachen Tat-sachen. Vor denen abzdanken, heißt nur nicht wissen, dass die Verständlichkeit der Welt (auch die wissenschaftliche) nicht *per se* besteht,

sondern das Werke von Subjekten ist, die ihre Entwürfe auf das En-soi abbilden. Sartre beschließt seinen Neuchâtel Vortrag mit den Worten:

A la fin, il n'y a que des philosophes. Mais la question Pourquoi des philosophes? est une question posée par les philosophes qui préfèrent poser celle-là plutôt que de demander: Pourquoi y a-t-il des hommes?

Ceci dit, on ne répond pas à la question pourquoi il y a des hommes. Mais si on la pose, si on considère que l'espèce humaine n'est pas du tout nécessaire, mais absolument pas; qu'elle peut disparaître demain; mais que par ailleurs, elle est, pour elle-même, dans ses contradictions et dans ses inquiétudes, un Absolu, on n'est pas du tout supérieur aux non-philosophes. On est simplement en train de poser la seule question que le non-philosophe ne veut pas qu'on pose! (42)

In diesem Vortrag, den ich Ihnen gerne zur Einführung in Sartres polemische und publikumsnahe Rhetorik vorstellen wollte, sind die Zentral-Themen des ersten Hauptwerks, *L'être et le néant* von 1943, noch ganz präsent. Gleichzeitig weht durch sie der Atem dessen, was man mit Sartres berühmtem Wort das 'Engagement' des Schriftstellers nennt, zumal auch das des philosophischen Schriftstellers. Der Subjektivität wird eine überragende Stellung zugewiesen und, ihr eng verbunden, der Freiheit. Sartres dualistische Einteilung der Welt ins Reich des An-sich-Seienden (der toten Dinge) und des Für-sich-Seienden liefert das Grundgerüst seiner Ontologie: Es gibt zwei Urbedeutungen von 'seiend' (oder, wie Sartre sagt, das Sein erscheint in zwei Typen): als être en-soi und als être pour-soi. So ist klar, dass eine phi-

losophische Mode, die mit der beruhigenden Diagnose vom 'Tod des Subjekts' die geistige Landschaft der Gegenwart ausgeleuchtet glaubt, an Sartre Ärgernis nehmen wird. Das aber spricht stark für Sartre: während die neufranzösische (neostrukturalistische und postmodernistische) Mode niemandem wehe tut (selten war eine Philosophie politisch so angepaßt und so wenig im Widerspruch zur Meinung der Machthabenden: Sartre nannte sie Ende der 60er Jahre "das letzte Bollwerk, das das Bürgertum gegen den Einmarsch des Marxismus aufgerichtet hat"), - während also Neostrukturalismus und Postmodernismus politisch keine Katze hinter dem Ofen hervorlocken, geschweige Widerspruch durch Politiker erfahren, geschah dies Sartres Philosophie von ihren Anfängen an. Und es widerfährt ihr selbst ein genaues Jahrzehnt nach seinem Tod.

## 2. Vorlesung

Beim letzten Treffen haben wir - in ganz populärer Form - vernommen, wie Sartre die Moral der Philosophie hochhält, und haben auch ein wenig die Nase stecken können in die Art und Weise, in der er das Philosophieren konzipiert. Dabei ist uns aufgefallen, dass zwei Begriffe besonderes Gewicht haben: der der Subjektivität und der der Praxis. Auf eine noch dunkle Weise ist beiden - als Modi des *pour-soi*- das Reich des an- und in-sich-Seienden entgegengesetzt. Wir wissen auch (verstehen aber noch nicht, warum), dass die Philosophie - anders als die Ideologie des Mannes auf der Straße und die der Wissenschaftler, von denen Sartre unterstellt, dass sie sich vom *En-soi*

her verstehen und definieren: als Ding unter Dingen -, - wir wissen, sage ich, dass Philosophie etwas mit der Verteidigung von Subjektivität zu tun haben muss. Verteidigungen müssen, wollen sie philosophisch heißen, begründet sein. So ist also der Einsatz bei der Subjektivität zu begründen. Diese Begründung, fügt Sartre hinzu, darf dem Begründeten aber nicht äußerlich sein. Sie muss aus der Analyse des Subjekts als ein Strukturmerkmal neben anderen sich ergeben und auch als solches einleuchten.

Nun werden Sie sagen: Wieso folgt aus dem Ernst-Nehmen des Themas der Subjektivität auch gleich schon, dass ich, wenn ich philosophieren will, mit ihr einsetzen muss? Und selbst wenn wir die Antwort schenken: wieso muss die Subjektivität auch noch den Grund dafür enthalten, dass wir den philosophischen Ausgangspunkt bei ihr suchen? Die letzte Frage können wir auch so formulieren: Wieso muss ausgerechnet die Subjektivität die *Einsichtigkeit* (intelligibilité) des Philosophierens tragen und rechtfertigen?

Darauf könnte man etwas schnöde so replizieren: 1. Wo anders als im Subjekt sollte eine solche Einsichtigkeit angetroffen werden? Und 2., wie anders als im Medium der Einsichtigkeit könnte die Philosophie die ihr eigene Form von Vernünftigkeit (Rationalität) und Überzeugendheit verwirklichen? Beide Behauptungen stehen in enger Wechselbeziehung.

Ich verrate Ihnen kein Geheimnis, wenn ich sage, dass die moderne Philosophie, die ihre Geburt selbst regelmäßig mit den Namen des René Descartes assoziiert, ein Philosophieren aus der Gewissheit des Gedankens selbstbewusster Subjektivität gewesen ist. Sartre steht entschieden in dieser Tradi-

tion der so genannten Subjekt- oder Bewusstseins-Philosophie - und das unterscheidet ihn entschieden von seinem Lehrer Heidegger, erklärt aber sein fortwährendes Festhalten an Husserl, seinem anderen großen Lehrmeister. Es erklärt gewisse Schwierigkeiten, die er mit den eliminativ-materialistischen Versuchungen eines gewissen Marxismus hatte, und es erklärt umgekehrt leicht einige Sympathien für Hegel. Am besten erklärt es aber die Ähnlichkeit, die sein (frühes) Philosophieren mit dem eines anderen Denkers verbindet, den er gar nicht oder kaum gekannt zu haben scheint, von dem aber Traditionsfetzen durch einige seiner idealistischen Universitätslehrer auf ihn gelangt sein könnten: ich rede von Johann Gottlieb Fichte, dem Autor der 'Wissenschaftslehre', von Alain und Brunschwig und besonders Jean Nabert, den Paul Ricœur einmal 'den französischen Fortsetzer (successeur) Fichtes' genannt hat<sup>4</sup> und dem Sartre als Diskussionspartner im Nachgang zu seinem Vortrag über 'Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis' vor der französischen Philosophie-Vereinigung im Juni 1947 wiederbegegnen wird. Die Ähnlichkeit Sartres mit Fichte ist teilweise so schlagend, dass man nicht glauben will, Sartre habe ihn nicht gekannt. (Mein Erlebnis in Cerisy-la-Salle...) Auch Martial Guérout, einer der großen alten Herren der philosophischen Historiographie im besten akademischen Stil der französischen Universität, hat diese Ähnlichkeit in der Diskussion betont, die seinem Vortrag vom 4. Mai 63 vor der französischen Philosophie-Vereinigung (*Commemoration du deuxième centenaire de la naissance de Fichte*)<sup>5</sup> folgte; und immer wieder hat es Forscher/innen gegeben, die sich über diese stupende Ähnlichkeit nicht beruhigen bzw. die sich mit der These von einer zufälligen Übereinkunft nicht abfinden konnten. Und in der Tat: Beiden, Fichte und Sartre,

---

<sup>4</sup> In: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 52. Vgl. auch Ricœurs Aufsatz *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil 1969, 211-221.

ist gemein die radikal-demokratische Gesinnung, ja das revolutionäre Engagement; beider Philosophie entspringt in der Gewissheit des mit sich selbst vertrauten und auf keine andere Tatsache zurückführbaren, insofern im Wortsinne un-bedingten Subjekts; im Werk beider steht der Gedanke der Freiheit, der Verantwortlichkeit und der Schöpferischkeit des Menschen so sehr im Vordergrund, dass man sie kurz als Freiheitsphilosophie kennzeichnen könnte.

Bevor ich einen bestimmten, sozusagen den prinzipiellsten Aspekt dieser Übereinstimmung etwas näher ausführe, will ich auf die zweite (offen gelassene) Frage zurückkommen: Warum kann, wenn die Subjektivität schon zum Ausgangspunkt für die Thesen einer Philosophie genommen wird, auch noch dies gesagt werden: dass die der Philosophie eigene Rationalität etwas mit der unumstößlichen Gewissheit zu tun habe, die *nur* im Gedanken des mit sich selbst unmittelbar bekannten Subjekts angetroffen wird? Indem ich die Frage so formuliere, habe ich die Antwort schon suggeriert: Rationalität hat (nach einer vagen Vorverständigung, von der sich, glaube ich, niemand Lust hat zu distanzieren) zu tun mit rechenschaftspflichtigem Denken und transparentem Argumentieren ('lovgon didovnai' nannte das Platon, Leibniz sprach vom 'rendre raison'). Nun wird (seit Descartes) von einigen Denkern angenommen, Selbstbewusstsein sei die Quelle des Lichts, aus dem alle Gewissheit strömt. Sollte rationales Denken und rechenschaftsfähiges Argumentieren irgendwie mit Gewissheit zu tun haben, so lag es von Beginn unserer modernen philosophischen Tradition nahe, die Rationalität des philosophischen Geschäfts irgendwie mit der Gewissheit des Selbstbewusstseins

---

<sup>5</sup> In: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, t. LVII, 1964, 57-85, hier: bes. 74 ff.,

in Verbindung zu bringen. Und die letztere wiederum wäre nicht unbedingt vertrauenswürdig, wenn sie ihrerseits durch etwas anderes bedingt wäre. Ist sie aber *un-bedingt*, so ist sofort auch klar, dass die Philosophie die ihr eigene Form von Gewissheit *allein* aus der Analyse des Begriffs der Subjektivität zu entwickeln haben wird. Und das kann man auch so ausdrücken: Die Subjektivität hat dies, dass sie Ausgangspunkt ist der Philosophie, aus sich selbst (und nicht aus anderem) darzun, d.h. zu rechtfertigen. Diese Tatsache pflegt Sartre, gerade in den für die Methode der Philosophie so wichtigen Passagen aus der *Critique de la raison dialectique*, auch so zu formulieren: Die Philosophie hat ihre Einsichtigkeit/intelligibilité *in* (oder besser: schöpft ihre Einsichtigkeit *aus*) der Selbstdurchsichtigkeit des Gedankens, den wir fassen, wenn wir von uns selbst Bewußtsein haben.

Sartres früheste (publizierte) philosophische Aufsätze und Vorträge - ich denke besonders an *La Transcendance de l'Ego*<sup>6</sup> (hinfort zit.: *TE*) von 1936 und an *Conscience de soi et connaissance de soi*<sup>7</sup> (zit.: *CC*) -, aber auch die "Introduction" zu *L'être et le néant* (Paris 1943, hinfort zit.: *EN*) haben das Selbstbewußtsein zum fast ausschließlichen Thema. Die anderen (philosophischen) Frühpublikationen<sup>8</sup> sind ihm alle mehr oder weniger deutlich verbunden, vor allem die umfangreichen Arbeiten zur Einbildungskraft<sup>9</sup> und

---

<sup>6</sup> Zuerst mit dem Untertitel *Esquisse d'une description phénoménologique* erschienen in den *Recherches philosophiques*, n<sup>o</sup> 6, 1936/7, 85-123. Neuherausgegeben von Sylvie Le Bon, Paris: Vrin 1978.

<sup>7</sup> In: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, tome 42, 1948, 49-77 (bzw. - mit Diskussion - 91).

<sup>8</sup> Ich sehe von denen ab, die erst jetzt aus dem Nachlaß herausgegeben wurden und noch werden, obwohl für sie nach dem bisherigen Befund das gleiche gilt. Stichprobe: *Les cahiers de la drôle de guerre*.

<sup>9</sup> *L'imagination*, Erstdruck 1936 in der Librairie Félix Alcan (zit.: *I*) und *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris: Gallimard 1940 (zit.: *LI*).

die kleine Studie über die Gefühle<sup>10</sup>. Ich werde alle diese Arbeiten nach ihrem inneren Zusammenhang charakterisieren. Zunächst aber werden Sie mir erlauben, das philosophische Problem des Selbstbewußtseins als eines Ausgangspunktes zu erläutern. Dabei wird ein Stück von der Tradition sichtbar werden, in die sich Sartre (anders als Heidegger, anders übrigens auch als die Frankfurter Schule) hineinstellt; und es wird auch ein Stück von dem vergewärtigt, was Sartres starke Ähnlichkeit mit Fichtes früher Grundsatz-Philosophie begründet. Erst danach will ich mich Sartres eigenen Ausführungen zum Problem des Subjekts zuwenden und zunächst zeigen, warum er sich mit der idealistischen Restriktion Fichtes nicht begnügen will oder nicht zufriedengeben kann.

Jetzt untersuche ich also zuerst mal - im I. Teil meines Exkurses - den Zusammenhang, den neuzeitliche Denker zwischen dem 'premier principe' alles Wissens, dem Selbstbewußtsein, und Wahrheit von Sätzen hergestellt haben. Da Theorien Sätze als Teile haben, ist dieser Zusammenhang zugleich theorie-relevant - auch natürlich für philosophische Theorien. Ich lege diesen Bezug, wie ich's schon vorhin angedeutet hatte, als rationalitätsbegründend aus. In einem zweiten Teil frage ich mich, ob die propositionale Deutung von Selbstbewußtsein mit der reklamierten 'unmittelbaren Evidenz' des Phänomens verträglich ist. Und im dritten Teil denke ich mir einen Zusammenhang aus zwischen prä-propositionaler Evidenz des Selbstbewußtseins und der Wahrheit von Sätzen <propositions> - einen Zusammenhang, den ich nicht mehr - wie Descartes oder Fichte - für deduktiv halte und der nicht umkehrbar zu sein scheint.

---

<sup>10</sup> *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris: Hermann & Cie, Editeurs, 1939 (zit.: *ThE*), offenbar ein Stück aus einem größerem Projekt, das Sartre *La Psyché* nennen wollte.

I. Seit Descartes und Leibniz hat die neuzeitliche Philosophie einen besonders engen Zusammenhang vermutet zwischen dem Selbstbewußtsein und der Rationalität. Diese Vermutung ist nachvollziehbar: Einerseits galt das 'cogito' als eine - und zwar die einzige - unerschütterliche Gewißheit unter den 'Tatsachen des Bewußtseins'. Andererseits wurde Rationalität mit dem rechenschaftspflichtigen, in letzter Instanz aus unbezweifelbarer Gewißheit schöpfenden Denken (und Argumentieren) identifiziert.

So hat bereits Descartes das 'cogito' als einen gewißlich wahren Satz<sup>11</sup> angesehen. Nur Sätze - im Gegensatz zu Empfindungen - haben ja die Eigenschaft, wahr oder falsch sein zu können; und nur Sätze unterhalten logische Beziehungen zu ihresgleichen, etwa solche des Aus-einander-Folgens. So darf man Descartes' 'premier principe' getrost mit Reinhold und Fichte durch 'Grundsatz' wiedergeben, wobei die Pointe natürlich die ist, dass hier *ein Satz* vorliegt, der den anderen ihren Zusammenhalt 'mitteilt' und die besondere Eigentümlichkeit hat, nicht falsch sein zu können. Was vernünftigerweise gar nicht für falsch angesehen werden *könnte*, heißt evident. Theorien, die evidenterweise richtig sind, müssen wenigstens einen grundlegenden Satz in sich enthalten, der in diesem Sinn evident ist und aus dem die anderen (irgendwie) folgen. Nur aus Sätzen lassen sich Folgerungen (die wiederum Sätze sind) ableiten. Genau so sah es Descartes, als er das 'cogito' als erster europäischer Philosoph für ein Deduktionsprinzip ansah:

---

<sup>11</sup> "Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: *Je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais le recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais" (Descartes, *Œuvres et lettres*, éd. par André Bridoux, Paris [Bibliothèque de la Pléiade], 1953, 147 f.).

(...) j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée [sc.: cogito, ergo sum] pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants (...).<sup>12</sup>

Nun hat Descartes wenig beigetragen zur Aufklärung des epistemischen Charakters seines obersten Grundsatzes. Welches ist die Natur der ihm eigenen Gewißheit?

Sextus Empiricus <quis est> hatte bemerkt, jeder Gegenstand der Wahrnehmung scheine entweder durch sich selbst oder durch einen anderen wahrgenommen zu werden.<sup>13</sup> Solche Gegenstände, "die durch sich selbst wahrgenommen erscheinen", können, falls es sie gibt, als Ausgangspunkt des Philosophierens angenommen werden. Sie sind 'durch sich selbst bekannt' - und das meint ja ungefähr der lateinische Ausdruck 'evident'. Für eine in genau diesem Sinne unmittelbar evidente Erfahrung hielt Leibniz das Selbstbewußtsein (die Selbstgewahrung, wie er sagt: 'aperception'):

(...) cette intuition qui fait connaître notre existence à nous-mêmes fait que nous la connaissons avec une évidence entière, qui n'est pas capable d'être prouvée et n'en a point besoin. (...) j'ajoute que l'aperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités a posteriori, ou de fait, les premières expériences, comme les propositions identiques contiennent les premières vérités a priori, ou de raison, c'est-à-dire les premières lumières. Les une et les autre sont incapables / d'être prouvées et peuvent être appelées immédiates: celles-là parce qu'il y a immédiation ent-

---

<sup>12</sup> L.c., 563.

re l'entendement et son objet, celles-ci parce qu'il y a immédiation entre le sujet et le predicatum.<sup>14</sup>

Es ist also die Unmittelbarkeit, auf der seine 'Augenscheinlichkeit' (Evidenz) beruht. Denn gewiß ist, wie Sextus Empiricus sagt, nur, was ohne Vermittlung eines anderen, eben: 'durch sich selbst eingesehen' wird.

Warum, so könnten Sie fragen, muss aber denn so eine unmittelbare Evidenz in der Wissenschaft überhaupt in Anspruch genommen werden? Hat nicht z.B. Wittgenstein auf den Widersinn aufmerksam gemacht, der darin besteht, dass man von 'Wissen' in Zusammenhängen spricht, wo schon der Gedanke der Falsifikation auf Widersinn führt? In der Tat: wo keine Falsifikation und kein Irrtum möglich sind, da wird auch nicht eigentlich gewußt. Und warum soll überhaupt im System der Wissenschaft wenigstens *ein Satz*, ein *Grundsatz*, infallibel sein? Verteidigt nicht die Popper-Schule, vor allem Hans Albert (und, hier in unserem Hause, Herr Keuth), gegen alle Anfechtungen der 'Letztbegründung' seit Jahrzehnten erfolgreich einen entfesselten Fallibilismus?

Die Antwort wird lauten: weil wir sonst in einen infiniten Begründungsreiß geraten. Dessen Struktur hat zuerst der griechische Skeptiker Agrippa aufgedeckt. Der hatte gezeigt, dass unser Versuch, Wissensansprüche zu rechtfertigen, vor allem an drei Klippen scheitern muss. Entweder verläuft die Begründungskette im Unendlichen (oder als regressus ad infinitum); oder - das wäre die dogmatische Lösung - wir geben uns ohne weitere Be-

---

<sup>13</sup> Grundriß der Pyrrhonischen Skepsis, I. Buch, 6. Kap.

gründung an irgend einer Stelle und mit irgendeinem Satz aus der Begründungskette zufrieden; oder aber wir wiederholen an irgendeinem Punkt eine schon gegebene Begründung, d.h. wir argumentieren im Zirkel. Der frühidealistische deutsche Fundamentalismus, zumal Jacobi und Reinhold, haben das durch Sextus Empiricus überlieferte Argument wiederholt und fleißig benützt, allem voran das Regreß-Argument (denken Sie an Friedrich Heinrich Jacobi für die Entwicklung eines deutschen Frühidealismus so prägende VII. Beilage seines 1789 in der Zweitaufgabe erschienenen Spinoza-Büchleins).<sup>15</sup> Jacobi's Schrift trägt das Motto des Archimedes: *Dov" moi pou~stw~~~*: 'Gib mir einen festen Ort, und ich werde die Welt bewegen.' Dieses Ortes bedarf es nach Jacobi, weil die Wissenschaft wesentlich mit Herleitungen oder Ableitungen zu tun hat. Ableitungen bedürfen eines, *von dem* sie abgeleitet sind. Und zu diesem ihrem Grund verhalten sie sich wie Bedingte zu ihrer Bedingung. Alle Schlüsse, Deduktionen, Argumentationen spielen im Bereich des bedingten Bewußtseins, also des Bewußtseins, das seiner per se (aus eigenen Mitteln) nicht unbedingt gewiß ist. So ist alles Erkennen, das wir auf dem Wege vernünftiger Ableitungen aus Gründen erwerben, mittelbar - denn begreifen heißt: einer Sache *vermittels* eines Begriffs habhaft werden, wobei das Begriffene dem Begriff äußerlich bleibt. In solcher Äußerlichkeit bleibt das Unbedingte dem Wissen verborgen. Aber, meint Jacobi, die Vorstellungen des Bedingten und des Unbedingten "sind unzertrennlich miteinander verknüpft, doch so, dass die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und mit d i e s e r nur gegeben wer-

---

<sup>14</sup> *Nouveaux Essais sur l'Entedement Humain*, Paris (Garnier-Flammarion) 1966, Livre IV, Chapitre IX, 383 f.

<sup>15</sup> *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau 1789, vor allem S. 422 ff.

den kann."<sup>16</sup> Daraus, dass das Unbedingte vom Bedingten einerseits vorausgesetzt wird, andererseits mit dessen Mitteln unbegreiflich bleibt, folgert Jacobi auf eine übernatürliche Erkenntnisquelle, die er 'Gefühl' nennt. Das Gefühl ist offenbar ein nicht-intentionales, also auch kein propositionales Bewußtsein. (Wir werden später sehen, dass Jacobi damit den Finger auf einen neuralgischen Punkt aller Theorien legt, die das Selbstbewußtsein für propositional - also: für in einem Grund-Satz formulierbar - halten oder die denken, die Einstellung zu sich selbst sei eine 'propositional attitude', und nicht, wie David Lewis korrigierend gemeint hat, die Selbstzuschreibung einer bestimmten [relationalen] Eigenschaft, nämlich der, eine bestimmte Welt zu bewohnen, wobei Welten Mengen von Propositionen sind, die für diese Welten zutreffen - ich kann und muss das in diesem Zusammenhang nicht weiter erklären).

Das für uns Wesentliche ist: Auch Jean-Paul Sartre gehört zu den Denkern, die die Evidenz des Selbstbewußtseins in den Umstand setzen, dass es nicht in einem Verhältnis von etwas zu etwas anderem besteht, sondern unbedingt - inconditionnelle - und unmittelbar - immédiate - ist. Wir werden noch sehen, dass die Wahrheitsfrage - anders als bei Heidegger - keine große Rolle bei ihm spielt; und so bleibt in seinem Werk weitgehend der Umstand unberücksichtigt, dass philosophische Theorien nicht aus Phänomenen oder Bewußtseins-Zuständen, sondern aus Propositionen bestehen. Wenn Sartre diesen Umstand vernachlässigt, so dürfen wir es dennoch *nicht* tun; darum erlauben Sie mir, dass ich meinen Faden zunächst weiterspinnne.)

---

<sup>16</sup> Jacobi, l.c., 423/4.

Schelling, der die Zweitausgabe von Jacobis Spinoza-Büchlein noch im Stift gelesen hatte, hat Jacobis Einsicht besonders plastisch zusammengefaßt:

(...) wie kann eine Reihe von Kenntnissen ein Wissen seyn, welche in keinem Punkt etwas Unbedingtes hat; das einzelne Glied in der Kette hat einen Werth, aber es hat ihn durch ein anderes, welches wieder durch ein anderes, u.s.f. ins Unendliche; der Werth jedes Einzelnen ist also bedingt durch eine unendliche Reihe, welche selbst ein Unding ist und nie wirklich seyn wird, und jedes Einzelne bedeutet nur darum etwas, weil man sicher ist, dass man nie nöthig haben werde, den Werth des Ganzen zu realisiren [Anm.: Wie die englische Staatsschuld. Ständiges Borgen von einem zweiten, um den ersten, von einem dritten, um den zweiten zu bezahlen.], oder bis zum Letzten kommen könne, wo sich dann die ganze vermeinte Wissenschaft in ein völliges Nichts auflösen würde (SW I/4, 343 f.) -

Jacobis bekannter Nihilismus-Vorwurf gegen das rein rationale Verfahren endloser, leerlaufender Begründungs-Suche. Wollen wir unsere Überzeugung, dass  $p$ , begründen, so werden wir sagen:  $p$  besteht aufgrund von  $q$ . Aber wie rechtfertigen wir  $q$ ? Durch  $r$ , und  $r$  rechtfertigen wir wiederum durch  $s$ , und so ad infinitum. Nun steht jeder dieser Buchstaben für eine Überzeugung, die ihrerseits 'Wissen' nur heißen darf, wenn sie zu Recht besteht. Und wie wollen wir das entscheiden, wenn wir sie nur an weitere Meinungen verweisen können, deren Wahrheit wiederum unbegründet ist? Denn auf diesem Wege, scheint es, müßten wir durch eine Unendlichkeit von Begründungen laufen, bevor wir auch nur ein Einziges wissen: Und das liefe auf ein *reductio ad absurdum* der Begründungs-Theorie hinaus. - Nun

sieht man leicht, dass der Begründungs-Regreß nur zu stoppen ist, wenn man annimmt, dass es Meinungen gibt,

die die Rechtfertigungsbedingung für Wissen erfüllen, ohne dass sie durch weitere Meinungen begründet werden müssen, die den Regreß in Gang setzen würden. Es muss Meinungen geben, die durch sich selbst, unabhängig von anderen Meinungen, epistemisch gerechtfertigt sind. Es muss Meinungen geben, die eine von anderen Meinungen unabhängige, ursprüngliche Glaubwürdigkeit besitzen, kraft derer sie andere Meinungen rechtfertigen können. Solche Meinungen kann man basale Meinungen[Überzeugungen: beliefs] nennen.<sup>17</sup>

Sie wären mit der Bedingung des Sextus Empiricus ebenso konform wie mit der These von Leibniz (und Jacobi), dass eine Einsicht nur als unmittelbare *gewiß* sein könnte.

Carl Leonhard Reinhold und sein Nachfolger auf dem Jenaer Lehrstuhl Johann Gottlieb Fichte haben auf ihre Weise versucht, den Begründungs-Regreß durch Aufweis eines unmittelbar in sich evidenten (Grund-)Satzes zu stoppen. Damit haben sie die cartesianisch-leibnizsche Erbschaft vollendet. Sie könnten nun argwöhnen, hier handele es sich um ein leicht angestaubtes Problem, das vielleicht die frühidealistischen Denker beschäftige, heute aber keine Katze mehr hinterm Ofen hervorlocke. Weit gefehlt, der gegenwärtigen Philosophie ist das Problem vielmehr unter dem Stichwort 'Fundamentalismus' wohlvertraut.

Es tauchte auf im Zusammenhang von Versuchen, den für Wissenschaft und Philosophie gleichermaßen grundlegenden Begriff des Wissens zu definieren. Man sagt im Allgemeinen (im Anschluß an Platons *Theaitetos*),

---

<sup>17</sup> Bieri, l.c., 179.

Wissen sei begründete Meinung. Diese Definition ist, wie sich gezeigt hat, ungenügend. Aber lassen wir sie zunächst einmal gelten. Wenn Wissen (u. a.) begründete Meinung ist, muss ein Erkenntnisanspruch zwei Bedingungen erfüllen: Wenn das Subjekt der Meinung (S) weiß, dass p, so muss gelten: S muss *glauben*, dass p; und p selbst muss tatsächlich zutreffen (wahr sein). Um auszuschließen, dass wahre Meinung auf reinem Zufall beruht, also bloße Glückssache ist, muss S zusätzlich die Gründe angeben können, die ihn/sie zu seiner/ihrer Überzeugung geführt haben (S muss seine/ihre Meinung *rechtfertigen* können). Aber nun entsteht das Problem, was für einen wirklich triftigen Grund zu gelten hat, d.h., wann eine Überzeugung wirklich (d.h. definitiv) gerechtfertigt ist. Die analytische Erkenntnistheorie ist seit Gettiers Zweifeln<sup>18</sup> mit unerschöpflich destruktiver Phantasie damit beschäftigt, die Brüchigkeit der Definitions-Versuche von 'begründeter' (oder 'unwiderlegt gerechtfertigter') Meinung aufzudecken.

Gründe sind offenbar bestehende Sachverhalte, also Tatsachen. Formuliert werden sie durch Sätze, aus denen andere Sätze folgen: eben die, die ich für wahr halte und für die ich nach Gründen suche. Natürlich muss ein signifikanter Zusammenhang zwischen begründendem und begründetem Satz bestehen. Dieser kann im Grenzfall so eng sein, dass, wenn S den einen glaubt, *zwingend* auch den anderen annehmen muss.<sup>19</sup> (Natürlich ist dieser Zwang nur logisch, nicht physisch; aber widrigenfalls gerät das Subjekt des Meinens in eine 'kognitive Dissonanz'.)

---

<sup>18</sup> Edmund L. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, in: *Analysis* 23 (1963), 121-3. Vgl. die im I. Teil der von Peter Bieri hg. Sammlung *Analytische Theorie der Erkenntnis*, Frankfurt a. Main 1987, vereinigten Texte zum Thema "Wissen und Begründung".

Doch wie stark müssen Gründe eigentlich sein, damit jemand, gestützt auf sie, Wissen beanspruchen darf? Offenbar müssen sie nicht nur bestehen, sondern mir auch *bekannt*, und sie müssen von mir geglaubt sein - sonst wäre es immer noch möglich, dass ich zwar berechtigt bin, eine Meinung zu vertreten, ohne dass mir die Gründe dafür auch bekannt sind - und dann würde man von mir trotzdem nicht sagen, dass ich die Gründe wirklich auch *habe*. Und weiter muss gelten, dass meine Überzeugungen auf eine geregelte Weise mit den Tatsachen der Welt zusammenhängen, also nicht auf eine aleatorische Weise auftauchen und wieder verschwinden. Anders gesagt: das Wissen muss nicht nur begründet, es muss auch systematisch verfaßt sein.

Die Frage ist nun: wie kann man diese beiden Gesichtspunkte in der Einheit eines Gedankens vereinigen?

\*

Wir hatten eben gefragt: Wie kann die Begründetheit einer Wissens-Anmaßung mit dem Anspruch auf systematische Verfaßtheit dieses Wissens in der Einheit *eines* Gedankens vereinigt werden? Bedenken Sie zunächst einfach folgendes:

Auch ein Paranoiker kann ein weitgehend kohärentes Überzeugungs-System haben, das nur den Fehler hat, dass es mit den Tatsachen nicht übereinstimmt oder der Evidenz entbehrt. Darum werden wir ihm kein Wissen

---

<sup>19</sup> Peter Bieri, Einleitung zum Kapitel "Bedingungen für Wissen" in der von ihm herausgegebenen *Analytische[n] Theorie der Erkenntnis*, 80.

zusprechen. Das werden wir aber, sagt Fichte, dem Handwerker sehr wohl zubilligen, wenn er als wahr behauptet, "dass eine auf einer horizontalen Fläche in einem rechten Winkel aufgestellte Säule perpendicular stehe" - auch wenn er diesen Lehrsatz auf keine Weise mit anderen Überzeugungen zusammenstimmend machen kann, also kein geometrisches System besitzt.<sup>20</sup> Warum entscheiden wir so? Weil der Paranoiker nichts glaubt, das man *wissen* nennen kann, während der Handwerker zwar nur einen oder einzelne Sätze annimmt, den oder die er aber wirklich *weiß* oder wissen kann. Und etwas wissen können heißt: es aus wenigstens einem Grund ableiten zu können, der im Wissen selbst angetroffen werden können muss und an dem zu zweifeln unmöglich ist. Nicht der Zusammenhalt von Sätzen begründet also Wissen, sondern dass sie alle gemeinschaftlich aus einem Grunde fließen. Dieser eine Satz wäre es dann, der, wie Fichte sagt, "den übrigen seine Gewißheit mittheilte" (BG 40). Es wäre im Wortsinne ein Grund-Satz; er konstituiert, was die analytische Wissens-Theorie ein "basales Wissen (basic knowledge)" nennt.

Ein solches basales Wissen wäre mithin für andere Sätze der Wissenschaft begründend, aber - wie Jacobi gesehen hat - aus ihnen nur um den Preis eines Zirkels zu begründen. Denn 'basal' wäre solches Wissen nur durch den Umstand, dass es *durch sich selbst gerechtfertigt*, also nicht aus anderem gewonnen wäre. Und solch ein Wissen - meinte die neuzeitliche Tradition (und mit ihr Jean-Paul Sartre) - gibt es nur im und als Selbstbewußtsein. Die gesuchte Gewißheit muss - wenn überhaupt - *im Wissen selbst* auftreten, ganz gleich, welches der wechselnde Inhalt dieses Wissens ist. Denn sonst

---

<sup>20</sup> Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, § 1, in: *Sämtliche Werke*, hg. von I. H. Fichte, Nachdruck Berlin 1971, Bd. I, 39 (hinfert zit.: BW).

könnte ich mich - da ich kein von meinem Bewußtsein unabhängiges Kriterium zur Prüfung ihrer Richtigkeit habe - bei jeder meiner Meinungen immer fragen, ob ich sie nur zu wissen *glaube*, oder ob ich sie wirklich *weiß*.

Ob *p* der Fall ist, kann ich nur prüfen, indem ich in eine kognitive Beziehung zu *p* trete, und das heißt, dass ich glaube, dass *p*. Der Begriff der basalen Meinung nun ist genau auf dieses Problem zugeschnitten. Zwar sind auch basale Meinungen immer noch Meinungen, und insofern bleibe ich auch mit ihnen hinter dem "Schleier von Meinungen". Das Entscheidende an dem Gedanken, dass solche Meinungen "durch sich selbst gerechtfertigt" sind, ist jedoch, dass das bei diesen Meinungen nichts macht. Denn dass sie eine "ursprüngliche Glaubwürdigkeit" besitzen, heißt, dass es bei ihnen keine Kluft zwischen ihrem Bestehen und ihrer Wahrheit geben kann: Der Umstand, dass ich eine solche Meinung habe, ist jeweils die Garantie dafür, dass sie wahr ist.<sup>21</sup>

Anders gesagt: wenn ich an den entsprechenden (Grund-)Satz glaube, ist es - weil dieser Grund-Satz *in meinem Wissen* selbst angetroffen wird, ja mein Wissen ausmacht - ausgeschlossen, dass meine Meinung falsch ist (dies wäre eine vorläufige Definition von 'Gewißheit'). In solchem Fall besteht keine Möglichkeit des *Irrtums* oder des *Zweifels*; "und deshalb kann auch nicht die Situation entstehen, dass ich solche Meinung korrigieren kann".<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> L.c., 180.

<sup>22</sup> L.c.

Dies ist nicht nur die Ausgangs-Überzeugung Kants<sup>23</sup> und Fichtes, sondern - zum Beispiel - auch Roderick Chisholm's. Chisholm führt den Begründungs-Regreß in folgender Variante vor: Gewöhnlich halten wir Meinungen (z.B. die, dass mein Kind Fieber hat) für gerechtfertigt, wenn wir als Grund dafür einen Beleg (eine 'evidence') anführen können - sagen wir, dass das Fieberthermometer 39<sup>0</sup> anzeigt.<sup>24</sup> Auf die Weise verlagern wir wir aber nur "die Last der Rechtfertigung von einem Anspruch auf einen anderen" - und könnten auf die Weise endlos fortfahren, ohne an einen Schlußpunkt zu gelangen. (Woher weiß ich dass der Thermometer funktioniert? Weil ich ihn vorher getestet habe. Woher weiß ich, dass die Meßskala korrekt ist? usw.) Der Regreß wäre, wie wir wissen, nur zu stoppen, wenn irgendwo eine Proposition auftauchte, die unmittelbar-sich-selbst-verbürgend wäre, also folgende Form hätte: "Was meine Meinung rechtfertigt, ich wüßte, dass a F ist, ist einfach die Tatsache, dass a F ist."<sup>25</sup> Da wir aber bestehende Sachverhalte nicht schon für Instantiierungen von Wissen halten, muss dieser sich-selbst-evidenzierende Sachverhalt *ins Wissen selbst* fallen, anders gesagt: unmittelbar evident sein. Chisholm nennt Zustände, die nur ineins mit ihrer Bekanntschaft vorliegen, mit Alexius Meinong "selbst-präsentierend". Und dann ist klar, dass es sich bei ihnen nur um mentale Zustände handeln kann, z. B. um Denken oder Glauben: um solche, die Descartes 'cogitationes', Leibniz 'perceptions' und Kant 'Vorstellungen' genannt hatten. Denn nur für sie gilt, dass sie nur dann bestehen können, wenn dieses Bestehen - wie Mein-

---

<sup>23</sup> der das 'Ich denke' für den "obersten Grundsatz" hielt,"an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik (...) heften muss" (KrV B 135 und B 134 Anm.).

<sup>24</sup> R. Chisholm, *Das unmittelbar Evidente*, in: Bieri (Hg.), 191.

<sup>25</sup> L.c., 192.

ong sagt - "durch sich selbst erfaßt" wird.<sup>26</sup> Das meinte ich, als ich eben sagte, dass die Evidenz-Regel den Begründungsregreß nur stoppen kann, wenn der Sachverhalt, der als Begründung dient, selbst ins Wissen fällt: "Was mich berechtigt zu denken, ich wüßte, dass a F ist, ist einfach die Tatsache, dass a F ist", das heißt: ein Fall sich selbst präsentierenden Wissen ist. Man wird sagen, dass hier die Begründung einfach nur die zu begründende Proposition wiederholt, also in einer nackten Tautologie bestehe und also unangemessen sei. Aber wenn man das sagt, hat man vergessen, dass diese Art von Zirkularität genau der geforderten Unbedingtheit und Unmittelbarkeit der Selbst-Evidenz entspricht. Diese Evidenz würde sich im selben Augenblick auflösen und zerstören, wenn Analysans und Analysandum auf zwei verschiedene Propositionen verteilt wären, also: wenn ein *anderer* als der zu begründende Satz selbst die Gewißheit beischaffen müßte.

So können wir nun die Natur der Selbstpräsentation genauer charakterisieren. Sie besteht darin, dass das Bestehen (das Esse) mentaler Zustände (etwa "verliebt zu sein scheinen") eine notwendige und zureichende Bedingung darin haben, dass sie dem Bewußtsein bekannt (oder evident) sind ("esse est percipi") - und das gilt, wie wir nächste Stunde durch Sartre uns bestätigen lassen werden, *nur* für das Sein des Bewußtseins selbst).<sup>27</sup> Chisholm nimmt übrigens nicht an, dasjenige, das aus Selbstpräsentierendem (in materialer Implikation) folgt, müsse ebenfalls selbstpräsentierend sein. So schließt "Ich scheine verliebt zu sein" die Proposition " $3 + 3 = 6$ " ein, ohne dass doch

<sup>26</sup> Alexius Meinig, *Über emotionale Präsentation*, in: A.M., *Gesamtausgabe*, hg. von Rudolf Haller und Rudolf Kindinger, Bd. 3, Graz 1968, S. 285-465, § 1. Ferner Thomas J. Steel, *Knowledge and the Self-Presenting*, in: Keith Lehrer (Hg.), *Analysis and Metaphysics*, Dordrecht 1975, 145-150.

<sup>27</sup> Vgl. Chisholm, in: Bieri (Hg.), 195. Statt des Verbuns 'stattfinden' hätte ich natürlich auch 'wahr sein' einsetzen können; und dann hieße die Formel: "Wenn  $p$  zur Zeit  $t$  wahr ist, dann

gilt, dass, wenn letzteres wahr ist, es mir auch notwendig evident sein muss. Es wäre wahr, auch wenn ich nicht existierte oder nicht bei Bewußtsein wäre. Eine nicht nur materiale, sondern strikte (oder logische) Implikation selbstpräsentierender Zustände ist dagegen ihre unmittelbare Evidenz. Dieser Begriff ist allerdings breiter als der der Selbstpräsentation. Das heißt: Selbstpräsentierendes ist unmittelbar evident, aber nicht alles, was unmittelbar evident ist, ist auch selbstpräsentierend. Chisholm gibt als Beispiel die Folgerung von 'Ich denke' auf 'Es gibt jemanden, der denkt'. Die Konsequenz ist unmittelbar evident, aber nur 'cogito' ist selbstpräsentierend. Dass es jemanden gibt, der denkt, ja dass es überhaupt denkende Wesen gibt, ist logisch kontingent. *Wenn* aber ein solches Wesen einen Gedanken faßt, so ist ihm dieses Fassen *notwendig* auch bekannt ('self-presented').

Wie Chisholm, so hatte schon Fichte den Regreß im Begründungsprozeß gesehen und daraus das 'hypothetische'<sup>28</sup> Urteil abgeleitet: *Wenn* es überhaupt Wissen geben soll, so muss es ein unmittelbares Wissen geben, also ein solches, das aus sich selbst, nicht aber aus einem anderen gerechtfertigt ist. Dieses unmittelbare Wissen soll den Zusammenhalt der Sätze, die zum *System* des Wissens gehören, begründen, aber seine Berechtigung nicht *aus* der Kohärenz der Sätze gewinnen.

---

gilt notwendig, dass  $p$  zur Zeit  $t$  für  $S$  auch evident ist." Es scheint demnach, dass es bei der Selbstpräsentation gleichgültig ist, ob wir von Sachverhalten oder von Propositionen sprechen.

<sup>28</sup> Der erste § von *BW* ist überschrieben: "Hypothetisch aufgestellter Begriff der Wissenschaftslehre".

Auf den ersten Blick scheint Fichte - wie schon Kant<sup>29</sup> - eine Kohärenz-Theorie der Wahrheit zu vertreten. Aber wir sahen: der bloß logisch korrekte Zusammenhang von Sätzen könnte das Werk eines Paranoikers sei. Zwar muss Wissenschaft systematisch organisiert sein. Aber das ist nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung für 'Wissen'. Dazu wird erfordert, dass das System aus einem einigen (d.h. für alle anderen verbindlichen) Satz evidenziert sei; sonst entbehrte es trotz seiner Kohärenz der Wahrheit. So hängen, sagt Fichte, die Sätze der wahren Wissenschaft untereinander "in einem [und durch einen] einzigen Grundsatz zusammen" (BW, § 1, 38).

Wer an der Möglichkeit einer systematisch verfaßten Wissenschaft zweifeln möchte, müßte eine von zwei Möglichkeiten annehmen: Entweder (1.), dass es gar nichts unmittelbar Gewisses gibt, sondern dass alles Wissen mittelbar - also durch anderes Wissen begründet - ist; und dann kommt man in den unendlichen Begründungsregreß (§ 2, 52). Oder aber (2. Möglichkeit) "unser Wissen besteht aus endlichen Reihen", die aber nicht in einem einzigen Grundsatz begründet sind, sondern in mehreren. Wäre das Wissen eine Reihe von nebeneinander existierenden Reihen, so wäre es - wie Fichte mit Kant sagt - ein bloßes "Aggregat" (53), nicht ein System.

Eben deßwegen kann d[ies]er Grundsatz nur E i n e r seyn. Denn wenn mehrere Grundsätze die Wissenschaft bedingen sollten, so gäbe es entweder k e i n Drittes, wodurch sie verbunden wären, oder es gäbe ein solches. Im ersten Fall wären beide v e r s c h i e d e n e Grundsätze, also Bedingungen v e r s c h i e d e n e r Wissenschaften, im andern wären sie einander beigeordnet, insofern sie sich aber wechselseitig auf ein Drittes bezögen, würden sie wechselseitig einander ausschließen, so dass keiner ein Grundsatz seyn könnte, sondern beide noch einen höhern Dritten, durch den sie gemeinschaftlich bedingt sind, voraussetzen (Schelling, SW I/1, 91).

---

<sup>29</sup> "Denn warheit besteht bloß in dem Zusammenhange der Vorstellungen durchgängig nach Gesetzen des Verstandes" (Refl. 5642, Ak.-Ausgabe Bd. XVIII, 280, Z. 16/7; vgl. 281, Z. 18 ff. und passim).

Bei einer bloßen Verschiedenheit (*diversitas*) von Grundsätzen könnten sich die Sätze der nebeneinander herlaufenden Wissenschaften einander keine Konkurrenz machen; sie könnten sich nämlich nicht bis zum Widerspruch entfalten. Um sich zu widersprechen, müssen sie sich mit kontradiktorischen Bestimmungen auf dieselbe Sache beziehen; und das könnten sie nur, wenn sie aus demselben Grundsatz fließen, der vorderhand ihr einziger 'Inhalt' ist.

## 4. Vorlesung

Sartres Philosophie - so hatten wir beim letzten Treffen festgehalten - steht in der cartesianischen Tradition. Für sie - zu der auch das Denken des Leibniz, Kants, Reinholds, Fichtes, Husserls, in gewisser Weise Karl-Otto Apels gehören - ist ein Zweifaches charakteristisch: das Interesse am Thema Subjektivität und an das an der Letztbegründung alles Erkennens. Und *Sie* können sich schon denken (oder vielmehr: Sie wissen), dass beide Interessen in einem Gegenstand zusammengehalten werden: die im Subjekt angetroffene Weise unzweifelhafter Transparenz von Bewußtsein liefert zugleich allen Geltungsansprüchen ihren Standard von Ausgewiesenheit. Nichts kann für begründet gelten, was nicht in einem logischen und epistemischen Verhältnis zur Gewißheit des Selbstbewußtseins steht.

Ich hatte Ihnen dann gezeigt, dass dies keine Marotte des klassischen Idealismus ist, sondern starke Unterstützung findet in der zeitgenössischen analytischen Bewußtseins- und Erkenntnis-Theorie, allen voran bei Roderick Chisholm. Das will ich heute genauer vorführen - denn wir wollen uns ja nicht ohne Umstände in Sartre-Knechte und Sartre-Fans verwandeln, sondern von ihm uns nur so viel gesagt sein lassen, wie der allgemeinen Überprüfung standhält. Und was könnte darauf eine bessere Probe sein als das, was im Schwefelsäurebad der analytischen Philosophie sich nicht in Unsinn auflöst?

Damit will ich überhaupt nicht sagen, dass Sartre sich nicht auch aus eigenen gedanklichen Mitteln und Kräften in diese Tradition einreihen könnte. In

seinem schönen Vortrag vom Juni 1947 vor der französischen Philosophie-Gesellschaft hat er - ganz genau wie Chisholm - gezeigt, dass sich all unser sogenanntes Wissen in skeptische Urteilsenthaltung auflösen müsste, wenn es nicht mindestens einen Satz gäbe, dessen Wahrheit nicht Gegenstand eines vernünftigen Zweifels sein könnte und der allen anderen seine Gewißheit mitteilte. Empirische Erkenntnisse können diese zweifellose Gewißheit nicht ersetzen - denn sie beziehen ihre Gewißheit ja vielmehr umgekehrt aus dem "cogito". So sind *sie* im 'cogito' fundiert, nicht aber dieses in ihnen. Und eine empirische Erkenntnis könnte auch nicht in einer anderen fundiert sein. Denn dann müssten wir nach deren Fundierung suchen - und da wir nur Erkenntnisse als Fundamente zulassen, müssten wir ein viertes und ein fünftes und noch unendlich viele Male nach einer sie begründenden Fundierung ausschauen - und derweil brächen alle unsere Geltungs-Ansprüche mangels aus sich selbst heraus einleuchtender Einsicht in nichts zusammen (nur was keines anderen zu seiner Einsichtigkeit bedarf, ist 'unmittelbar evident', wie Chisholm nach Sextus Empiricus und Leibniz gesagt hat). Jetzt aber die Belege bei Sartre:

[...] si nous refusons d'utiliser de "Cogito" comme *vérité première* d'un ordre philosophique des vérités, il faut prendre la *connaissance* tout entière, matière et forme, comme *garantie de la connaissance singulière*. En ce sens, le système entier est probable, l'apodicticité disparaît (CC 57 M., Unterstreichungen von mir).

Etwas später:

Lorsque des philosophes comme M. Lachièze-Rey ou M. Berger, ont étudié le "cogito" chez Husserl ou Descartes, ils ont établi tous les deux que l'essentiel du "cogito" était une intuition intellectuelle. Autrement dit, *le "cogito" est la connaissance d'une vérité* [autrement dit: elle est propositionnelle] Le "je pense, donc je suis" est une vérité. Si c'est une vérité, cela signifie donc que le

sujet a devant lui un objet. Peu importe que cet objet soit lui-même. Il y a, malgré tout, de toute façon, une certaine division sujet-objet qui permet, fût-ce abstraitement, fût-ce intellectuellement, de déclarer qu'il y a un sujet pensant qui se saisit comme sujet pensant, un sujet qui est objet pour lui-même. Je n'ai pas besoin d'insister pour vous dire que c'est ce qu'on appelle couramment la réflexion (l.c., 60, Unterstreichung wieder von mir).

Noch ein drittes Zitat:

Il nous est absolument nécessaire, nous avons absolument besoin d'avoir des critères, pour l'action d'une part, et pour la vie en général d'autre part, *d'avoir une base de départ*: ceci est vrai, ceci est faux; et d'avoir des certitudes. Il est impossible qu'on se mette sur le plan d'une simple probabilité morale quand on demande à des hommes, comme on a pu le leur demander pendant la guerre ou l'occupation, de donner leur vie: *on donne sa vie non pas pour une probabilité, mais pour une certitude!* (l.c., 80, unterstrichen wieder von mir)

Im ersten Zitat wird ein absolut gewisser Ausgangspunkt der Philosophie gefordert; und das Interessante ist, dass Sartre den als eine *Wahrheit* anerkennt (wie übrigens Descartes und Reinhold selbst wiederholt). Wahrheiten werden in Aussagen gemacht, und nur aus Aussagen läßt sich etwas (z.B. eine andere Aussage) folgern. Anders gesagt: nur eine Aussage könnte als Begründung für eine Aussage dienen. Dennoch will Sartre den obersten Grund aller Begründungen nicht als Aussage verstehen (nicht als 'connaissance', in seiner Terminologie).

Im zweiten Zitat präzisiert Sartre, dass die Gewißheit des 'cogito' mit seiner Deutung als Erkenntnis (in einer Aussage artikuliertes Erkenntnis) unverträglich wäre. Behauptet wird - und das wird sich, wie Sie gleich sehen werden, für seine fundamentalistische Begründungs-Perspektive als problematisch erweisen -, dass die in Sätzen sich aussprechende Erkenntnis in einer prä-kognitiven Bewußtseins-Gewißheit (eben im prä-reflexiven Selbstbewußtsein) *absolut fundiert* ist.

Das dritte Zitat plädiert - an einem politisch-moralischen Exempel: wie kann man Leute in Todesgefahr schicken, etwa im Falle einer sogenannten humanitären Intervention in Ländern, die die Menschenrechte verletzen oder Völkermord betreiben? -; ich sage: Sartres zweites Beispiel plädiert für die Überzeugung, dass ohne eine *unbedingt gewisse* Sicherheit keine Handlung begründet heißen könnte. Ich kann Leute nicht gegen Hitlers Truppen in den Tod schicken, wenn ich bei der Begründung meiner Forderung in einen infiniten Begründungs-Regreß gerate. Entweder gibt es eine absolute Rechtfertigung für meine Forderung, oder ich werde sie auf dem Weg des regressiven Gründe-Suchens nimmermehr finden. Das entsprechende gilt natürlich für das Begründen von Überzeugungen der empirischen Naturwissenschaft(en).

Jetzt muss natürlich ein Wort gesagt werden über die Natur dieser basalen (für alle Erkenntnisse buchstäblich grundlegenden) Gewißheit. Sartre - ebenso wie Descartes, Reinhold, Fichte oder Chisholm - sieht sie im Selbstbewußtsein oder, wie Chisholm mit der Brentano-Schule sagt (zu der ja auch Sartre gehört), im 'self-presenting knowledge'. Es handelt sich da um ein Wissen über mich - aber über 'mich' als ein radikal ungegenständliches (und durch Reflexion nicht ursprünglich zugängliches) Seiendes. Nur so kann die in der letzten Vorlesungsstunde geforderte Unmittelbarkeit und Unbedingtheit des Fundaments der Philosophie gewährleistet werden.

Ich nehme das Problem zunächst einmal vorweg, das (nicht nur) Sartre mit dieser theoretischen Weichenstellung haben wird: Die Unmittelbarkeit und Begrifflosigkeit, mit der sich das Selbst präsentiert, scheinen eine Bedingung

seiner Gewißheit zu sein. Dann aber sieht man nicht, wie aus einer solchen Gewißheit etwas folgern könnte. Denn logische Beziehungen gibt es nur zwischen Sätzen (oder richtiger: Propositionen), und das Selbstbewußtsein, so wie Sartre darüber spricht, scheint ja gar nicht den Charakter einer Erkenntnis zu haben, die sich in einer Proposition ausspricht. Also sind aus ihm auch keine Deduktionen anderer wahrer Meinungen zu leisten. Wir werden später sehen, dass einige analytische Erkenntnistheoretiker, vor allem Laurence Bonjour, Sartres Problem wiederaufgegriffen und für lösbar gehalten haben.

II. Zunächst breche ich einmal die Überlegungen zur Eignung eines höchsten, in sich evidenten Grundsatzes zur Fundierung des Systems unserer Überzeugungen ab und wende mich zur Struktur des Phänomens, das in der neuzeitlichen Tradition für den geeigneten Kandidaten auf den Posten des 'obersten Grundsatzes' ausersehen wurde. Bei Descartes, Kant und Fichte ist es das Selbstbewußtsein. Chisholm spricht vom 'self-presenting knowledge'. Zwar hält auch er es für eine notwendige Voraussetzung für Wissen (und Wissenschaft). Dagegen scheint er den vermessenen Anspruch aufzugeben, Selbstbewußtsein sei ein Deduktionsprinzip aller wahren Sätze (propositions); aber diesen Gedanken finden wir auch bei Sartre nicht mehr voll ausgeprägt. Chisholm hält Selbstbewußtsein nämlich überhaupt nicht für ein propositionales (und Sartre hält es gar nicht für ein reflexives) Phänomen. Und da nur aus Sätzen Sätze abgeleitet werden können, entsteht nun die (eben vorweggenommene) Frage, ob dem Selbstbewußtsein dann noch eine fundamentale Rolle bei der Bildung von Theorien verbleibt. Oder ist zwischen ihm und der Rationalität der Faden endgültig gerissen?

Schon Reinhold und Fichte waren an diesem Punkt merkwürdig inkonsistent. Einerseits charakterisieren sie ihren höchsten Grundsatz als 'unmittelbar', andererseits schreibt er ihm die 'Satz-Form zu (Reinhold, der Selbstbewußtsein nicht für prä-reflexiv hält, noch entschiedener als Fichte, der das gerade tut). Ohne die Unmittelbarkeit wäre der Grundsatz nicht 'aus sich selbst heraus gewiß'; und ohne Satz-Form käme es nicht als Deduktions-Prinzip des Wissens in Betracht. 'Unmittelbar' heißen nach der Terminologie der Kant-Schule Anschauungen. Durch Anschauungen werden Gegenstände 'direkt' präsentiert. Sie sind einseitig (unipolaires), also in sich nicht weiter gegliedert. Zwar handelt sich's beim Selbstbewußtsein (nach Fichtes Überzeugung) um eine einzelne Anschauung, die unmittelbar ihren eigenen Begriff mit sich führt. 'Begriffe' sind aber nach der Auffassung der Schule mittelbar: sie isolieren ein Merkmal, das ein Gegenstand mit vielen anderen teilt (sie ziehen die Grenzen eines Prädikations-Spielraums, in den Elemente verschiedener Mengen ragen) (vgl. Kant, Refl. 5643 [AA XVIII, 282 f.]). Schon die Frühromantik hat gezeigt, dass die Rede von einer einseitigen, und doch zweipoligen, sowohl unmittelbaren als auch begrifflichen Vorstellung einen Selbstwiderspruch enthält, mit deren Überwindung Fichtes Philosophie fortan ausgelastet bleiben sollte. Sicher ist jedenfalls, dass die Struktur des singulären Aussagesatzes, für den Reinhold bzw. Fichte den Satz des (Selbst-)Bewußtseins hielt, das 'etwas als etwas' ist; und diese Struktur könnte unmöglich unmittelbar (oder vorbegrifflich) heißen. Könnte sie dann auf die Evidenz einer selbstpräsentierenden Tatsache Anspruch machen - sind doch Tatsachen die ontischen Korrelate von Aussagen?

Nun ist bekannt, dass in den letzten 25 Jahren mehrere analytische *Philosophers of Mind* die Fichtesche These von der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins unterschrieben und sogar mit neuen Argumenten befestigt haben. Sidney Shoemaker hat gezeigt, dass der Subjekt-Gebrauch von 'ich' grundlegend ist für den Objekt-Gebrauch und dass im Subjekt-Gebrauch das Bewußtsein durch kein zweites Element (etwa einen Spiegel, eine Wahrnehmung, eine Körper-Information) mit sich vermittelt ist.<sup>30</sup> Thomas Nagel hatte daraus schon die Konsequenz gezogen, dass die subjektive Komponente mentaler Zustände nicht als Proposition ausgelegt werden könne. Wenn ich nämlich in einem mentalen Zustand bin, ist mir bekannt, *wie* es ist ('what it is like'), in ihm zu sein, und zwar auch dann, wenn ich keine Proposition finde, die ich für wahr von diesem Zustand halte.<sup>31</sup> Saul Kripke war Nagel gefolgt, indem er betonte, dass das 'cogito' in jedem denkbaren Falle seiner Instantiierungen gewiß sei, während Sätze, die es - z. B. als psychophysische Identität - auslegen wollen, falsch sein können.<sup>32</sup> Anders gesagt: ich habe auch dann Schmerzen, wenn ich den neurophysiologischen Satz 'Dieser Schmerz ist eine C-Faser-Reizung' für falsch halte (oder wenn dieser und alle anderen Sätze entweder falsch sein oder unverifiziert bleiben sollten). - Aufgrund dieser und einiger weiterer Befunde waren seit Anfang der 80er Jahre mehrere Philosophen zu der radikalen Überzeugung gekommen, dass Selbstbewußtsein gar kein Fall von propositionalem Wissen ist. Es stellt sich nicht in Sätzen (der Form: 'Ich weiß, dass ich □') dar, und in ihm gibt es

---

<sup>30</sup> *Self-reference and self-awareness*, in: S.S., *Identity, Cause, and Mind. Philosophical Essays*, Cambridge 1984, 6-18 und *Unity of Consciousness and Self-Consciousness*, in: ders. und Richard Swinburne: *Personal Identity*, Oxford, 102-105.

<sup>31</sup> *What is like to be a bat?*, in: ders., *Mortal Questions*, Cambridge 1979, 165-180, hier: 171: "Reflection on what it is like to be a bat seems to lead me, therefore, to the conclusion that there are facts that do not consist in the truth of propositions expressible in a human language. We can be compelled to recognize the existence of such facts without being able to state or comprehend them."

auch keine zwei getrennten Elemente, die zu identifizieren wären. Ich denke in diesem Zusammenhang vor allem an David Lewis, Hector-Neri Castañeda, John Perry und Roderick Chisholm. Da ich bisher vor allem den letzteren habe sprechen lassen, will ich zur Vorstellung der Gründe gegen die Propositional-Theorie des Selbstbewußtseins auch jetzt vor allem ihm<sup>33</sup> das Wort geben.

Roderick Chisholm hat (Anfang der 80er Jahre, nach zwei gescheiterten Versuchen einer Theorie des Selbstbewußtseins) an eine Eigentümlichkeit des epistemischen Selbstbezugs erinnert, die aus Kriterien der Objektidentifikation, aus Kennzeichnungen oder der Individuation von Propositionen gar nicht einsichtig gemacht werden könnte. Sogenannte de-se-Attributionen (also Wendungen mit 'er/sie' und 'sich selbst') schöpfen die ihnen eigene Sicherheit aus der logischen Unersetzlichkeit der 'ich'-Perspektive. Chisholm schließt daraus auf die 'Unplausibilität der Propositional-Theorie von (z.B.) Glaubens-Kontexten'.<sup>34</sup> Die Normalfunktion von Sätzen mit 'ich' (oder anderen deiktischen Ausdrücken) sei es nicht, Propositionen auszudrücken (l.c.,

---

<sup>32</sup> *Identity and Necessity*, in: *Identity and Individuation*, ed. by Milton K. Munitz, New York 1971, 162-164.

<sup>33</sup> Ihm - das meint: der jüngsten Version seiner Selbstbewußtseins-Theorie. Chisholm hatte ihr zwei Vorläuferinnen vorausgeschickt, von deren Unhaltbarkeit er sich (oder Dieter Henrich ihn) überzeugt hatte (*The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*, Brighton, Sussex 1981, 26, Anm. 12: "For a critical account of the relations between the two theories I had formerly held, compare Dieter Henrich, *Zwei Theorien zur Verteidigung von Selbstbewußtsein*, in: *Grazer philosophisches Studien* 7/8, 1979, 77-99."). - Chisholm selbst gesteht die Priorität der Entdeckung von 'de se-Attributionen' David Lewis zu (l.c., 32 und 40, Anm. 2). Vgl. D.L., *Attitudes De Dicto und De Se*, in: *Philosophical Papers*, Vol. I, Oxford 1983, 133-156- Castañeda nimmt beide Positionen (die er unter dem Titel der 'Selbstzuschreibungs-Ansicht' zusammenfaßt) kritisch ins Visier in *Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self-Ascription View of Believing*, in: J. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, 1, *Metaphysics*, Atascadero: Ridgeview 1987, 405-454. John Perry hat seinen anti-propositionalistischen Standpunkt übers Selbstbewußtsein mit ausdrücklicher Referenz auf die forrunner-Rolle von Castañeda entwickelt in: *The Problem of the Essential Indexical*, in: *Nous* XIII (1979), 3-21. Vgl. auch ders.: *Castañeda on He and I and Castañedas Reply to John Perry: Meaning, Belief, and Reference* in: James E. Tomberlin (ed.), *Agent, Language, and the Structure of the World*, Indianapolis (Hackett) 1983, 15-42 und 313-327. - Ich kann in die Détails dieser Texte hier nicht eindringen, habe das aber anderswo getan, nämlich in: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart (Reclam) 1991.

17,5). Das läßt sich an einer Eigentümlichkeit von Glaubenssätzen mit 'er' und 'sich selbst' illustrieren. Wenn ich etwas von mir selbst glaube, muss ich mir keineswegs irgendwelche in Sätzen ausgedrückten Kenntnisse zuschreiben, wie dritte das täten; ich kann selbst meinem Spiegelbild mißtrauen, meine Biographie für einen Traum halten und meinen Charakter verleugnen: immer noch werde ich mit unfehlbarer Gewißheit mit mir (und evtl. meinen Zweifeln an meiner Biographie) vertraut sein. Welcher Art ist dann dieses Ich? Keineswegs von der Person, wenn 'Person' meint: ein raum-zeitliches Objekt mit einer kausal rückverfolgbaren Geschichte, deren Elemente in Propositionen aufgereiht werden können. Elizabeth Anscombe hat gezeigt, dass, wenn Descartes zweifelt, ob er selbst Descartes ist, er keineswegs die Gewißheit seines 'cartesischen cogito' in Frage stellt: "If so, then 'speaking of' or 'referring to' oneself is compatible with not knowing that the object one speaks of is oneself."<sup>35</sup> So ging es dem armen Ernst Mach, der, als er in eine Wiener Tram einstieg, im gleichen Rhythmus auf der anderen Seite einen Mann einsteigen sah, von dem er dachte: 'Was ist das für ein herabgebrachte Schulmann!' - nicht wissend, dass er auf sich referierte, weil er den Spiegel nicht gesehen hatte. Und so ging es John Perry, der in einem Supermarkt den Besitzer des Wagens suchte, aus dem eine feine Zuckerspurrann - nicht wissend, dass er es selber war. Sein Verhalten wir sich schlagartig ändern, wenn er den, nach dem er sucht, als *sich selbst* erkennt, also wenn er selbstbewußt sich zu sich verhält. Und so geschah es auch Winnie-the-Pooh. *Erinnern Sie sich an Ihre Jugendlektüre, an das Kapitel von I-Aahs Geburtstag, den alle vergessen haben und von dem Pu nachhause rennt, um*

---

<sup>34</sup> *The First Person*, l.c., 15.

<sup>35</sup> *The First Person*, in: S. Guttenplan, ed., *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974*, Oxford 1975, 45-65; wiederabgedruckt in *Collected Papers II, Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1981, 21-36, hier: 22.

dem armen mürrischen Esel einen Topf Honig als Geschenk mitzubringen. Wie er ankommt, sieht er schon seinen Freund Ferkel vor der Tür, "trying to reach the knocker".

"Let me do it for you," said Pooh kindly. So he reached up and knocked at the door. "I have just seen Eeyore," he began, "and poor Eeyore is in a Very Sad Condition, because it's his birthday, and nobody has taken any notice of it, and he's very Gloomy - you know what Eeyore is - and there he was, and - What a long time whoever lives here is answering this door." And he knocked again.

"But Pooh," said Piglet, "it's your own house!"

"Oh!" said Pooh. "So it is," he said. "Well, let's go in." (Paperback-Ausgabe 1965, 70)

Um die Eigentümlichkeit der 'he, himself locutions' zu durchschauen, führt Chisholm folgende drei Wendungen an:

(P) The tallest man believes that the tallest man is wise.

(Q) There is an  $x$  such that  $x$  is identical with the tallest man and  $x$  is believed by  $x$  to be wise.

(S) The tallest man believes that he himself is wise.

An alternative formulation of S would be: 'The tallest man believes himself to be wise'.

(*The First Person*, l.c. 18/9, 32).

(P) ist ein Beispiel für einen Glauben *de dicto*: Der größte Mann glaubt das *dictum*: 'dass der der große Mann weise ist'; er glaubt damit nicht unbedingt, dass er von sich redet, also dass *er selbst* der größte Mann ist. (Q) ist ein Beispiel für einen Glauben *de re*:  $\underline{x}$  ist objektiv als der größte Mann identifiziert und wird objektiv von  $\underline{x}$  für weise gehalten. Das scheint eine überaus umständliche (also typisch philosophische) Umschreibung für Selbstbewußtsein zu sein: denn  $\underline{x}$  bezieht sich ja wissentlich auf sich. Aber *dass* er sich auf sich bezieht, muss er wiederum nicht wissen, so wie John Horatio Auberon Smith, wenn er sich auf John Smith als den Alleinerben des väterlichen Vermögens bezieht, nicht wissen muss, dass er sich auf sich selbst bezieht. Das für Chisholm Argument Entscheidende ist dies, dass weder (P) noch (Q) (S) implizieren. (S) steht für die reflexive, Chisholm sagt: die 'emphatische' Selbstkenntnis (l.c., 24). In ihr hält ein Subjekt *sich selbst* für weise, ob es nun der größte Mann ist oder nicht, ob es richtig identifiziert ist oder nicht, ob es unter der richtigen Kennzeichnung erfaßt ist oder nicht. Und (S) impliziert (Q): Wenn ich *mich* für weise halte - vielleicht, ohne zu wissen, dass ich die größte Person der Stadt bin -, dann halte ich jemanden - der, vielleicht ohne mein oder sein Wissen, der größte ist - für einen, der sich selbst weise findet. Die Pointe von Chisholms Argument besteht darin, dass die objektivistische (*de re*-) Formulierung (Q) die emphatische Selbstkenntnis *nicht* impliziert, dass also (S) ('emphatisches Selbstbewußtsein') aus einer objektivistischen, in Propositionen niedergelegten Beschreibung des gleichen Sachverhalts ohne Verwendung 'emphatischer Reflexiva' ('er/sie ... *sich selbst*') nicht abzuleiten ist. So zeigt sich, dass cartesianisches Selbstbewußtsein an einen *pour-soi*-Standpunkt gebunden ist, der in (fallibles) propositionales Wissen über die real existierende Person in der Welt nicht aufgelöst werden

kann. Chisholm spricht von nicht-propositionaler oder direkter Selbstzuschreibung einer *Eigenschaft*. Eigenschaften sind also in Chisholms Ontologie die Nachfolger von Propositionen. Beim Selbstbewußtsein ist es die Eigenschaft, in einem intentionalen Bezug auf einen Gegenstand zu stehen. Schreibe ich mir diese Eigenschaft direkt zu, so durchlaufe ich nicht den Prozeß der Deutung von etwas als etwas. Ich forme keine Aussage, die falsch sein könnte. Ich beziehe mich auf einen Gegenstand in der Welt (und hinsichtlich der Interpretation desselben kann ich mich irren). Aber die Eigenschaft, in einer epistemischen Beziehung zu dem Gegenstand zu stehen, die schreibe ich mir *direkt* und unfehlbar zu. Denn sie betrifft ja 'mich selbst' - nicht eine Aussage über meine innerweltliche Person, keine Beschreibung, die wahr oder falsch sein könnte, und keine Identifikation, die treffen oder fehlgehen könnte.

In der Abwehr der 'altmodischen Propositionalitäts-Doktrin' ist Castañeda mit Chisholm und Perry einig.<sup>36</sup> Propositionen sind ihr zufolge die kleinsten Einheiten, die als Gegenstände von intentionalen Akten (z.B. Glaubenseinstellungen) auftreten können. Sie sind Träger von Wahrheitswerten, ewige Geltungseinheiten und gleichzeitig die semantischen Minima der Kommunikation (sagen wir: intersubjektive Minima). Eben darum wird in ihnen das Problem der Referenz umgangen. Auf Gegenstände bezuggenommen wird nämlich nicht in Freges 'drittem Reich idealer Objektivitäten', sondern in aktuellen Rede-Handlungen (und Bewußtseins-Episoden), die nicht zur (Saussureschen) *langue*, sondern zur *parole* gehören. So fallen jedenfalls in Sätzen mit Index-Wörtern Satzbedeutung und Wahrheitswert auseinander;

---

<sup>36</sup> *Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self-Ascription of Believing*, l.c., 409.

Behaupten und Bezugnehmen sind Angelegenheiten von Semantik und Pragmatik.<sup>37</sup> Das gilt besonders für Sätze mit 'ich' oder einem es aufnehmenden Quasi-Indikator ('he\*'). Da die Gedanken, die eine Person über sich\* hat, nicht nur der Interpretation durch andere Personen nicht bedürfen, sondern überhaupt nur in privilegierten Selbstverhältnissen auftreten, bricht hier das Intersubjektivitäts-Postulat der klassischen Propositionaliäts-Doktrin zusammen.<sup>38</sup> Und dann kann der "Classical Propositional View" auch nicht mehr die These einer vollkommenen Isomorphie von Denkinhalt und Aussageinhalt aufrechterhalten; denn Denkinhalte werden gerade nicht durch intersubjektiv zugängliche Propositionen individuiert. Vielmehr gilt: "To be self-conscious that one is thinking P is to know immediately what P is."<sup>39</sup> Darin gründet die dem Selbstbewußtsein eigene, auf propositionales Wissen irreduzible 'Selbstdurchsichtigkeit' ("diaphanousness of consciousness", "transparence of such accusativ propositions" [wobei der 'innere Akkusativ' das meint, wovon Selbstbewußtsein ein Bewußtsein ist]; "transparency of mental content")<sup>40</sup>.

\*

Nur einmal hat Sartre seine Selbstbewusstseins-Theorie (samt ihren ontologischen Konsequenzen) zusammenhängend vorgestellt, und zwar in einem Vortrag, den er auf Einladung der französischen Philosophie-Gesellschaft am 2. Juni 1947

---

<sup>37</sup> L.c., 412/3.

<sup>38</sup> L.c., 414 f.

<sup>39</sup> L.c., 415 u. und 418. Vgl. zum Kontrast 416: "Propositions are composed of purely objective and intersubjective components."

<sup>40</sup> L.c., 418.

unter dem Titel *Conscience de soi et connaissance de soi* gehalten hat.<sup>41</sup> Ich unterbreche für diese zweite Stunden-Hälfte meinen Exkurs in die analytischen *Philosophy of Mind*, um Ihnen eine bessere Orientierung in Sartres eigenen Überzeugungen zu geben. Sie erkennen dann in der nächsten Stunde leichter, wo Sartre der fundamentalistischen Tradition folgt und wo er von ihr abweicht. Dabei stütze ich mich auf ein altes Thesenpapier, das ich einmal in meinem Doktorandenkolloquium vorgestellt habe. Es folgt dem Vortrag vor der Pariser Philosophen-Vereinigung nicht nacherzählend, sondern versucht, das logische Skelett seiner Argumentation, ihrer Prämissen, Thesen und Folgerungen freizulegen. Zunächst also:

### *Sartres Prämissen*

**P1:** Die Philosophie muss vom "cogito" ausgehen. Es gibt keinen anderen 'apodiktischen Grundsatz'.

**Komm.:** 'Apodiktisch' heiße ein Gedanke, dessen Erfassen (Gewißheit) seine(r) Wahrheit - hier: seine(r) analytische(n) Wahrheit (=def. Unbezweifelbarkeit) - impliziert.

**Anm. :** Sartre ist epistemologischer Fundamentalist wie Chisholm. (Er glaubt also, dass es ohne einen Satz, der selbst nicht mehr der Begründung bedarf, weil er unmittelbar evident ist, regressfrei kein Wissen-durch Begründung-durch-anderes-Wissen geben kann.)

**P2:** Der Satz "cogito" ist semantisch zweideutig.

**Kommentar:** Er kann nämlich auf zweierlei Weise verstanden werden:

---

<sup>41</sup> Zuerst veröffentlicht in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, T. XLII, 1948, 49-91 [dar-

**P2 a: 'Ich habe Bewusstsein'**

**P2 b: 'Ich habe Erkenntnis'**

**Anm.:** Nur der zweite Satz ist wahrheitsdifferent (60,4/378,7),<sup>42</sup> der erste beruht auf unmittelbarer Gewißheit, die nicht in der Wahr-falsch-Alternative steht (siehe P1, Anm. 1 und 2).

**P3:** Nur wenn die Philosophie das "cogito" im Sinne von 2a nimmt, kann sie es als Ausgangspunkt verwenden. Dieser Sinn ist der des 'prä-reflexiven Cogito'.

Das präreflexive Cogito fundiert das reflexive; oder: Selbstbewußtsein begründet Selbsterkenntnis.

### *Die traditionellen Gegenthesen*

**G1:** Das Cogito ist abstrakt, eine bloße Form, solange man es von seinem Inhalt abtrennt (vom Cogitatum, dieser sei mentaler Gehalt oder wirklicher Referent).

**Anm.:** Sartre hält diesen Einwand für richtig. Er zieht daraus sogar hart externalistische Konsequenzen (siehe T5, Anm. 1).

---

aus die Zitate]; wiederabgedruckt in: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, hg. von Manfred Frank, Frankfurt/Main 1991 (stw 964), 367-411.

<sup>42</sup> "Philosophen wie M. Lachièze-Rey und M. Berger haben Studien übers 'cogito' bei Husserl und Descartes veröffentlicht und gefunden, sein Wesen sei eine intellektuelle Anschauung. Anders gesagt, das 'cogito' ist das Wissen (connaissance) um eine Wahrheit. Das 'Ich denke, also bin ich' ist eine Wahrheit. Ist es eine Wahrheit, so bedeutet das, dass das Subjekt ein Objekt sich gegenüber stehen hat, egal, dass dies Objekt es selbst ist."

G2 a: "Cogito" drückt nur eine Gewißheit aus. Wahrheit läßt sich nicht auf es begründen.

b: "Cogito" steht für einen mentalen ('instantanen') Zustand - von ihm her läßt sich die Zeitlichkeit des Bewußtseinsstroms nicht verständlich machen.

Anm.: Sartre hält 2a für falsch und 2b für richtig, wenn man Cogito als Wissen interpretiert. (Wissen hat mit Überzeitlichem, nämlich mit Wahrheit zu tun, Bewußtsein als reelles Erlebnis nicht.)

G3: Vom Cogito her läßt sich die handelnde Selbstbestimmung oder die Entwurfsstruktur des (Heideggerschen) 'Daseins' nicht verständlich machen. (Das Subjekt bestimmt nämlich seine Weise zu sein autonom, weil es epistemisch nicht vom Sein abhängt: siehe T5, Anm. 2-4.)

G4: Als 'Wissen' gefaßt, gibt das Cogito keine Auskunft über sein eigenes und das Sein der Welt. Denn in dieser Deutung ('Bewußtsein und Sein sind durch Erkenntwerden bekannt') treten Regresse auf. Wenn Descartes es - im Zuge der Tradition - für eine 'Substanz' hält, so vergegenständlicht er es blindlings. Gegenstand-Sein ist aber nicht Existent-Sein. Und so hat Descartes die Existenz des Cogito gar nicht verständlich gemacht.

Anm.: Zur Rede von Objektivität werden intersubjektiv zugängliche Gesetzmäßigkeiten verlangt. Sartre meint, die ließen sich auch durch Regeln/Synthesen zwischen Percepta im Sinne von mentalen Gehalten erklären. Ein solcherart Einiges ist das 'Wesen (essence)' einer Sache und hat mit Existenz gar nichts zu tun (58 u./59 o.; 376 u./376). 'Existenz' betrifft die Tatsache, ob eine solche Synthese zwischen Percepta bzw. Erscheinungen besteht, nicht, worin sie besteht (was sie ist).

G5: Der Ausgang vom Cogito verleitet zum Solipsismus.

Anm.: Stimmt, wenn "cogito" durch "ich erkenne" übersetzt und dann der Re-greß des "esse est percipi" in Kauf genommen wird.

### Sartres Thesen:

Allgemeine Vorüberlegung: Wer das Cogito (im Sinne von P2a) nicht als apodiktischen Ausgangspunkt einer "Ordnung von Wahrheiten" nimmt, muss es im Sinne von P2b - als eine Form des Wissens (connaissance) ansetzen. Wissensansprüche sind aber 1. fallibel ("das ganze System wird bloß wahrscheinlich, die Apodiktizität verschwindet" [49 f./367,8]). 2. gilt, dass Wissen eine Für-sich-Struktur hat, die das Gewußte relativ macht auf ein Wissendes (Berkeleys esse est percipi). Damit ist ein unerträglicher Relativismus verbunden, der sich auf zweierlei Weise auswirkt:

- a) Die Wirklichkeit der Welt (ihr "Sein") wird relativ auf ein Erkennen;
- b) Der Wirklichkeit (dem "Sein") des Erkennens geht es nicht besser.

In beiden Fällen geraten wir in infinite Regresse (vgl. 61,4), die die Möglichkeit von Wissen über die Welt und das erkennende Subjekt untergraben. (Ontologisch würde Sein per absurdum auf ein selbst nicht Seiendes [néant, vgl. 50 o./49,8 und 61,2/376,3; 379,4], und erkenntnistheoretisch würde Selbstbewußtsein auf ein Sichselber-Wissen gegründet, das ohne prä-reflexive Vertrautheit kriterienlos wäre.)

Sartres Konsequenz: Die Philosophie muss vom Cogito im Sinne von P2a ausgehen. Also gilt:

**T1:** Das Cogito muss als "prä-reflexiv" (oder als "nicht-setzend", nämlich seinen Gegenstand sich nicht gegenübersetzend) betrachtet werden. Es fundiert das Cogito im Sinne von "Ich weiß" - denn das umgekehrte ist nicht der Fall.

**Kommentar:** 'Prä-reflexiv' meint, dass das Cogito (als Gattungsname für alle mentalen Ereignistypen: fühlen, denken/urteilen, wahrnehmen, begehren/wollen usw.) mit sich nicht auf dem Umweg über eine Erkenntnis vertraut ist. In der Erkenntnis sind Objekt und Subjekt des Erkennens grundsätzlich unterschieden (378,7/8). Eine Erkenntnis des Cogito selbst heißt in der philosophischen Kunstsprache 'Reflexion'. Soll es Kenntnis von einem Cogito geben, so dürfen der Subjekt- und der Objektpol in ihm nicht unterschieden (63,6/382,3), es darf also nicht per Reflexion bekannt sein.

Warum nicht? Weil das Reflexionsmodell in Zirkel oder Regresse führt (60 u. ff./376 M, 378 u.; 378 ff.). Diese Regresse betreffen 'in parallelen Termen' sowohl das Sein (ontologischer Regreß) als auch das Selbstbewußtsein des Cogito (erkenntnistheoretischer Regreß) (61, 4/379,6; 62, 2/380,4).

Das Sein<sup>43</sup>, weil a) "cogito" bei Descartes eine Existenzgarantie impliziert, die auch Sartre annimmt (aber nicht als Implikation deutet), und weil b) Sein sich nicht aufs Erkannt-Werden reduzieren läßt (das wäre der Weg in den Idealismus).

Und das Selbstbewußtsein, weil die hier vorliegende Kenntnis nicht durch ein Wissen (connaissance) höherer Ordnung (Reflexion) zustande gekommen sein kann. (Als sich kann sich das Cogito nur kennen, wenn das Wis-

---

<sup>43</sup> Den Ausdruck verwendet Sartre synonym mit 'Wirklichkeit' oder 'Existenz'. Allerdings gebraucht er den Terminus 'existence' auch zur Bezeichnung der

sen ein Kriterium dafür hat, ob das präsentierte Objekt es selbst war. Dies Kriterium kann das Wissen aber nicht aus sich selbst schöpfen [Ernst Mach im Bus, Perry im Supermarkt, Rudolf Lingens in Stanford Library usw.].

Darum ist Selbstbewußtsein eine Kenntnis erster Ordnung, an die die Reflexion - zweiter Ordnung - nur anknüpft. (Die Terminologie 'Bewußtsein ersten Grades' und 'Bewußtsein zweiten Grades' findet sich durchgängig in La Transcendance de l'Ego.)

T2: Auch das präreflexive Cogito kann nur in Wendungen artikuliert werden, die das Reflexivpronomen verwenden. Reflexivität ist aber nicht einfach 'Zusammenfall' der Relate, sondern öffnet eine - bewußtseinsermöglichende - Distanz (69,,3/4;382,3 u.; 388 o.). Sartre spricht von dem hier vorgestellten ‚Seins-Typus‘ auch (Heideggerianisierend) als von der ‚Existenz‘ (50,5/368,4).

Anm.: Sartre unterscheidet zur Bezeichnung von 'Reflektieren' zwei verschiedene Ausdrücke: *réfléchir* und *réfléter*. Um T2 nicht in Widerspruch zu T1 zu bringen, wird die Reflexivität des Cogito mit 'reflet reflétant' bezeichnet (etwa: 'Schein und Widerschein'). *Réfléchir* meint: explizit (erkennend) auf sich (ein schon vertrautes Selbst) zurückkommen.

Das klingt wie ein Widerspruch zur These, dass im Cogito kein Subjekt-Objekt-Abstand auftritt.

Sartre scheint aber zu meinen, dass auch im Spiel von Schein und Widerschein kein wirkliches Objekt auftritt: "Car le Pour-soi a l'existence d'une apparence couplée avec un témoin d'un reflet qui renvoie à un reflétant sans qu'il y

---

Entwurfsstruktur des Subjekts ('existere': 'aus sich heraus stehen'). Er nennt diese Struktur auch einen eigenen Seins-Typus (vgl. T2 [50,5]).

ait aucun objet dont le reflet serait reflet" (EN 167).<sup>44</sup> Das Cogito ist nämlich, solange ihm kein Objekt gegeben wird, 'leer', 'ohne Substanz', eine 'bloße Form' (vgl. 70,3/382,5; 379,3/380,5). Dennoch hat es einen Gehalt, der das Repräsentat des Objekts im Bewußtsein ist.<sup>45</sup> Das Bewußtsein referiert erst dann, wenn es intentional bezogen ist auf ein Objekt, das nicht es selbst ist (und das mehr ist als sein Gehalt). Die Objekte existieren also unabhängig vom Cogito. Diese Konsequenz auf die Wahrheit des Realismus (und die Unwahrheit des Idealismus) wird in T5 gezogen.

T3: Da das Cogito, weiterbestimmt zum reflexiven Für-sich, nicht mit sich zusammenfällt (Sartre sagt: nicht mit sich identisch ist), gilt von ihm, dass es nicht einfach ist, was es ist, sondern 'sein Wesen [also: das, was es ist] zu sein hat'. Insofern ist es Mangel (an kompaktem Sein). (Vgl. 69 f./385 f.)

T4: Die Selbsterkenntnis (Reflexion) ist fundiert durch das präreflexive Cogito - nicht umgekehrt.

Anm.: Sartre unterscheidet zwei Weisen der Reflexion: die 'reine' und die 'kompliziertere'. Den Unterschied hat Sartre im Vortrag keine Zeit mehr zu erklären. Die 'reine' Reflexion thematisiert das Phänomen so, wie es ist

---

<sup>44</sup> Eine parallele Stelle in EN 221: "Le reflétant n'est que pour refléter le reflet et le reflet n'est reflet qu'en tant qu'il renvoie au reflétant. Ainsi, les deux termes ébauchés de la dyade pointent l'un vers l'autre et chacun engage son être dans l'être de l'autre. Mais si le reflétant n'est rien d'autre que le reflétant de ce reflet et si le reflet ne peut se caractériser que par son 'être-pour se refléter dans ce reflétant", les deux termes de la quasi-dyade, accolés l'un contre l'autre leurs deux néants, s'anéantissent complètement. Il faut donc que le reflétant reflète quelque *quelque chose* pour que l'ensemble ne s'effondre pas dans le rien."

<sup>45</sup> Dass Sartre mentale Gehalte von außerbewußten Referenten wirklich unterscheidet, dafür gibt es mehrere Belege im Text. Z. B. 62,3/380,5: "Dass jedes Bewußtsein Bewußtsein von etwas ist, bedeutet, dass das Objekt nicht als Gehalt im Bewußtsein, sondern als intentionaler Gegenstand außerhalb des Bewußtseins ist." Intentionales Bewußtsein ist also nicht Gehalts-Bewußtsein.

(das ist der Standpunkt der Phänomenologie); die 'komplizenhafte' schmuggelt etwas ein, was nicht im Phänomen lag (so substanzialisiert sie es und verleiht dem Cogito magische Kräfte; das ist der Standpunkt der Psychologie und der Psychoanalyse).

T5: Als bloße Form ist das Cogito nicht vollbestimmt. Vollbestimmt (siehe G1) tritt es nur als intentionales Bewußtsein von etwas auf. (als 'In-der-Welt-Sein' [EN 38 o.]. Das Etwas ist der Referent, ohne den das Cogito keinen Gehalt bilden (also keinen Reflex widerspiegeln) könnte, da es ja 'leer', 'substanzlos' ist.

Anm. 1: In L'Être et le néant hat Sartre hieraus den sogenannte 'ontologischen Beweis des Bewußtseins' entwickelt. Eine Kurzfassung des Arguments findet sich auf S. 369,2. Es sieht ungefähr folgendermaßen aus:

- a) Das Fassen des Gedankens "cogito" impliziert Existenzbewußtsein.
- b) Das Cogito ist sich präreflexiv durchsichtig.
- c) Zur Durchsichtigkeit gehört Einsicht in seine Substanzlosigkeit ('Nichtigkeit').

Anm. 2: 'Nichtig' meint nicht inexistent, sondern nicht gegenständlich existierend. Wie bei Thomas Nagel gibt es also eine dualistische Ontologie: das Für-sich gehört zur Realität mit dazu, ist aber mit dem (gegenständlichen) An-sich nicht einerlei. (Darum ist der Physikalismus falsch.)

d) Aus a und c folgt, dass das Sein des (Selbst-)Bewußtseins nicht sein eigenes Sein sein kann.

Komm. zu Anm. 2: Sartre sagt dazu auch (aber nur in L'Être et le néant, 28,2): Das Bewußtsein komme zu sich (Selbstbewußtsein) als gerichtet auf (oder getragen durch) ein Sein, das nicht es selbst ist, aber kraft dessen es ist.

In unserem Text erscheint das Argument verkürzt wie folgt (57 u. ff./376 u. ff.):

These 1: Es gibt Erscheinungen.

These 2: Man kann das Sein (von Erscheinungen) nicht auf ihr Erscheinen (= percipi) fundieren.

Beweis: Das percipi kann das Sein nur dann fundieren, wenn das percipiens selbst existiert. Aber wie sollte es existieren, wenn es seinerseits in Abhängigkeit von einem weiteren percipi existierte, welches das Sein letztlich aufs Nichts begründete (infiniter Regreß)? Also ...

(Entsprechendes gilt natürlich fürs Sein des Cogito. Es kann sich letztinstanzlich nur aufs Sein-selbst gründen, nicht auf ein Sich-Erscheinen.)

Anm. 3: Colin MacGinn hat diese Konsequenz als die des extremsten Externalismus charakterisiert. In *Mental Content* (Oxford: Blackwell, 1989, 22, Anm. 31) schreibt er:

Sartre distinguishes the for-itself (consciousness), which is characterized by 'nothingness', from the in-itself, which consists essentially in substantial objects. The nothingness of intentional consciousness, as Sartre understands it, makes consciousness a radically different kind of 'being' from the world of objects; in effect, he is an anti-substantialist about the mind. His view is, indeed, strongly analogous to relationalism about space, since he conceives mental states as nothing (n. b.) over and above intentional relations to things in the world. Sartre is probably the most extreme externalist in philosophy, and his anti-substantialism stems directly from his externalism; consciousness is characterized by

Nothingness precisely because its essence is to be directed onto things in the world.

Anm. 4: Sartres 'knochenharter' Externalismus, der Bewußtsein ontologisch vom Sein abhängig macht, impliziert keinen Reduktionismus. Bewußtsein hängt epistemisch nicht vom Sein ab, sondern 'nichtet' es (d. h., verleiht ihm seinen Sinn via negationis, indem es sich bestimmt, das Sein auf verschiedene Weise nicht zu sein, mit ihm nicht zusammen-zufallen). Traditionell gesprochen: Das An-sich ist Seinsgrund (causa realis, causa essendi) des Cogito, das Cogito ist Erkenntnisgrund (causa idealis, causa cognoscendi) des Seins.

Anm. 5: Da Bewußtsein immer nur als Parasit des An-sich-Seins (der objektiven Welt) auftritt, aber kein Teil dieser Welt ist, schwebt ihm als Ideal ein dritter Seins-Modus vor: das An-sich-Für-sich-Sein, das Sartre auch den Wert nennt (71 ff./390 ff.). Dies ist eine bloße Idee, nie zu verwirklichen.

Anm. 6: Sartre interpretiert dies Aus-Sein auf den Wert als Ursprung der Zeitlichkeit des Bewußtseins und seiner Entwurfs-Struktur. (Sartre hat in seinem Vortrag keine Zeit mehr, diese Unterthese zu begründen. Die Begründung hat aber zu tun mit der Nicht-Identität/Reflexivität des Cogito, das sich einerseits vom An-sich-Sein bzw. vom mentalen Gehalt absetzt, andererseits mit dem mentalen Gehalt irgendwie 'eines' ist. Die Wiederherstellung der verlorenen Identität ist das Ziel des in die Zukunft vorgehenden 'Entwurfs'.)

T6 a: Descartes hat die Existenz des Cogito nicht bewiesen, weil er das Cogito für einen Fall von Erkenntnis hält (Reflexion). Damit hängt zusammen seine

Überzeugung, das Cogito sei ein weltlicher Gegenstand, eine "Substanz" ("Irrtum des Substantialismus" [vgl. 54 u./372u. f.; 379,3;389,2]).

T6 b: Die Deutung des Cogito als präreflexiv erlaubt auch, den Solipsismus zu überwinden. Es gibt nämlich einige Gefühle (wie Stolz oder Scham), die präreflexiv bekannt sind, aber in meinem Bewußtsein nur auftreten können, wenn ich aus kontingenten Gründen nicht allein existiere.

Anm.: Diese These hat Sartre keine Zeit mehr, in seinem Vortrag zu begründen. Sie wird im Kapitel über das "Sein-für-anderswen (autrui)" von L'être et le néant ausführlich diskutiert.

Die wesentlichen Eigenschaften des 'prä-reflexiven Cogito':

Zur Erinnerung: Sartre setzt voraus:

V1: Wer Selbstbewußtsein für wirklich bestehend hält, kann, wenn er konsistent argumentiert, nicht zugleich meinen, es sei eine Art reflexiv auf sich selbst gerichteter Erkenntnis ('connaissance de soi').

Der Grund: Die Deutung des Selbstbewußtseins als intentionales 'Wissen von seinem eigenen Bestehen' (oder von einem Objekt, das die Eigenschaft hat, ich selbst zu sein) bringt das Sein (bzw. das Ich-Objekt) in Abhängigkeit vom percipi, und das führt in den infiniten Regreß. Der Regreß erklärt natürlich nicht unsere Überzeugung, dass es so etwas wie Selbstbewußtsein wirklich gibt.

V2: Also muss Selbstbewußtsein als Tatsache-erster-Ordnung, vor aller reflexiven Zuwendung, bestehen, eben 'prä-reflexiv'. Diese ist von jenem 'fundiert' (vgl. T 4 [50,8/368,6]).

Anm.: Ist die Reflexion 'rein' (siehe Anm. zu T4), so fügt sie dem reflektierten Phänomen nichts hinzu, sondern reflektiert es so, wie es ist. Was die Reflexion findet, präsentiert sich also als 'schon so gewesen seiend' (63,3/4/381 u. f.). Wie anders könnte ich eine unaufmerksam verlebte Bewußtseinsepisode (etwa eine Lektüre, während deren ich auf den Inhalt oder auf den Gegenstand, nichts auf den Akt des Lesen aufmerksam war), mit der Sicherheit, mit der ich es tue, im nachhinein als Lektüreerlebnis identifizieren (l. c.)?

V3: Die Deutung von Selbstbewußtsein als ein Wissen-von-sich ist schon darum falsch, weil Wissen a) immer gegenständlich, b) grundsätzlich fallibel ist. Das Selbstbewußtsein ist aber nicht die Thematisierung eines Gegenstandes, der es selbst ist, und die Gewißheit dieser Vertrautheit steht nicht in der Wahr-falsch-Alternative (sie ist vielmehr apodiktisch).

Komm.: Dafür gibt Sartre im Vortrag zwei Gründe an. Den einen (a) übernimmt er von Husserl (V. LU, § 5): Die Selbstkenntnis des Bewußtseins ist "adäquat", d. h. das Präsentierte ist "restlos" präsentiert. Objekte schatten sich dagegen unendlich ab; so können sie zu keiner Zeit in allen ihren Aspekten bekannt sein (ihre Kenntnis ist also wesentlich "inadäquat" und mithin fallibel). Es ergibt sich daraus, dass Objekt-Kenntnis - im Gegensatz zu Selbst-Kenntnis - immer 'nur wahrscheinlich' ist (51,6/369,3; 64,4/383,2). - Das zweite Argument gegen die gegenständliche Deutung des Selbst ist seine wesentliche Abhängigkeit vom Bewußtsein. Dagegen bestehen Objekte unabhängig vom percipi. Da dies auch fürs Selbstbewußtsein gilt, ist dessen Sein unabhängig vom percipi. (Der Baum im Hof bleibt stehen, wenn ich mein Erkennen von ihm abwende. Ein mentaler Gehalt hängt dagegen wesentlich am Bewußtsein, das ich von ihm habe [ohne Bewußtsein keine Lust oder kein Schmerz].)

Anm.: 'Bewußtsein' wird terminologisch von 'Erkanntwerden' unterschieden (Sartre übersetzt percipi durch 'Erkanntwerden'). Nun ist Selbstbewußtsein keine Selbsterkenntnis, also gerät sein Sein auch nicht in Abhängigkeit von einem Wissen-von-Sein, also von einem infiniten Regreß (z. B. 50 o./368 o.).

V4: Unerachtet seiner ungegenständlichen Binnenstruktur ist jedes Bewußtsein intentional, also gegenstandsgerichtet. Nur durch den Bezug auf unabhän-

gig von ihm existierende (konkrete) Gegenstände kann Bewußtsein der Seins-Parasit sein, der es ist. Seine Existenz ist sozusagen bei der Welt geborgt. (EN 51,1; 58 u.; 121 M; passim). Es selbst ist kein Gegenstand, keine 'Substanz', sondern 'leer': alle Gegenständlichkeit ist außerhalb seiner. (Sartre sagt auch, das Bewußtsein sei, verglichen zu allem Etwas, nicht etwas, also 'nichts' [néant].)

Komm.: Die Seinsweise des Bewußtseins, welches nicht das Sein-an-sich ist, ohne selbst nicht zu sein (es ist in der Weise des Für-sich-Seins), kannten schon die alten Griechen. Ihre Grammatik erlaubt, einen Unterschied zu machen zwischen mh;J (o)n ei~nai und oujk (o)n ei~nai. Beide Ausdrücke stehen für Weisen zu sein, aber nicht für dieselben. Der erste Ausdruck meint: irgendwie sein, aber nicht das Seiende selbst sein, der zweite: überhaupt gar nicht und in keiner Beziehung existieren. Sartre behauptet in L'être et le néant, genau wie vor ihm Schelling, die französische Sprache habe ein Äquivalent für diesen (altgriechischen) semantischen Unterschied in den Ausdrücken rien (was überhaupt nicht und in keinem Sinne existiert) und néant (was sehr wohl ist, aber nicht in jedem Sinne, nämlich nicht im Sinne von An-sich-Sein).

Vgl. Schelling (SW I/10, 283 ff.), der das mh; o[n durch "das nicht Seyende" und das oujk o[n durch "das Nichtseyende" übersetzt. Ein Beispiel aus dem Griechischen: Von einem, der einen Mord vorhatte, ihn aber irgendwarum nicht ausführte (also nicht zur Wirklichkeit kommen ließ), von dem würde es auf Griechisch heißen: mh; ejpovhse, er hat es nur nicht getan. Von einem, der nicht einmal die Möglichkeit zum Mord ins Auge faßte, von dem würde man sagen: oujk ejpovhse, er hat es schlechterdings nicht (und in keinem Sinne, nicht einmal der Möglichkeit nach) getan.

V5: Dank seiner Substanzlosigkeit oder Nichtigkeit steht dem Bewußtsein bei seiner Selbstkenntnis buchstäblich nichts im Wege. Sartre bedient sich zur Bezeichnung dieser Eigentümlichkeit gelegentlich einer aus der Tradition bekannten Metapher und spricht von seiner 'Durchsichtigkeit' (translucidité, transparence)'. Sie ist von der 'Undurchsichtigkeit (opacité)' der Dinge unterschieden (51/369): Undurchsichtig sind die Dinge, weil ich zu keiner Zeit die Menge ihrer Präsentationsweisen im Bewußtsein erschöpfen kann ("Wer Objekt sagt, sagt wahrscheinlich" [64,4/ 383,2]).

V6: Die 'Unmittelbarkeit' des Selbstbewußtseins, also die Tatsache, dass es in ihm keine Subjekt-Objekt-Trennung gibt, schließt eine gewisse Art von Reflexivität nicht aus, die ja schon in dem Ausdruck 'Selbstbewußtsein' steckt (63./382; 69,4/ 388,3). Es ist die zwischen mentalem Gehalt und dem Bewußtsein, das ihn hat. Sartre nennt dies Verhältnis 'reflet reflétant'. Es ist vom Verhältnis zwischen einem Objekt und einer Erkenntnis dadurch unterschieden, dass der Gehalt nicht unabhängig von seinem bewußten Gewahrwerden besteht (die Lust nicht unabhängig vom Lustbewußtsein), während Objekte gerade unabhängig von unseren Erkenntnissen existieren.

Anm. 1: Mit der These von der Durchsichtigkeit des Bewußtseins glaubt Sartre nicht in Widerspruch zu kommen. Denn Schein (reflet) und Widerschein (reflétant) sind ja eben leer, solange sie nicht ein unabhängig existierendes Weltobjekt 'widerspiegeln'. (Ein Schein ist weder gar nicht noch ist er im positiven Sinne: ein typisches griechisches \_\_\_\_\_.)

Anm. 2: Man kann Sartre aber fragen, ob die Weiterbestimmung des 'prä-reflexiven Cogito' zum 'Cogito als reflet-reflétant' sich nicht erneut die Probleme des infiniten Regresses einhandelt.

Die Eigenschaften des prä-reflexiven Cogito im einzelnen:

E1: Die Präposition 'de' ('von') vor dem Reflexivpronomen 'soi' ('sich' oder 'selbst') im französischen Ausdruck 'conscience (de) soi' ('Selbstbewußtsein') muss eingeklammert werden, denn ihr grammatischer Effekt ist die Verdinglichung des Selbst. Aber wir haben beim Selbstbewußtsein nicht mit einer expliziten Reflexion zu tun - bei Gefahr von Zirkeln oder Regressen (61,2/380 u. f.; 62,3-5/380,2) Vielmehr findet im Selbstbewußtsein gar keine Subjekt-Objekt-Spaltung statt (63,6/382,3).

E2: Das Ego ist, wenn es so etwas gibt, ein äußerer Gegenstand, also kein Bewohner des Bewußtseins (l. c.). Gäbe es ein Ich, so würde es die Durchsichtigkeit des Bewußtseins für sich trüben. Trotzdem darf von Selbstbewußtsein die Rede sein. Sartre sagt: "Trotzdem ist das Selbstbewußtsein persönlich, weil es sich gleichwohl auf sich bezieht" (l. c.). - Des Bewußtseins Durchsichtigkeit impliziert seine Leere: "Es gibt im Bewußtsein nichts als Bewußtsein, keinen Inhalt, auch kein Subjekt hinter dem Bewußtsein, wie Husserl [ab 1913] irrig annahm, auch keine sogenannte Transzendenz in der Immanenz" (63 f./382,5).

E3: Das Bewußtsein ist immer in actu. Das heißt, dass es keine Virtualitäten in ihm gibt, sondern Bewußtsein von Virtualitäten (64,2/382,6).

E4: Es gibt auch keine Gesetze im Bewußtsein (wie Kant es von den Kategorien angenommen hatte): Es gibt Bewußtsein von Gesetzen (66,2/384,4.). Das gilt auch für die Psychologie.

E5 Damit hängt zusammen, dass das Bewußtsein nicht passiv, sondern spontan (selbsttätig) ist. Sartre folgert das aus seiner Inhaltslosigkeit und daraus, dass alles Gegenständliche (darunter Gesetzmäßigkeiten, Möglichkeiten usw.) außerhalb seiner sind. Ist es nicht von Natur ein bestimmtes Etwas,<sup>46</sup> so muss es sich jeden Inhalt spontan schaffen. Anders: soll sich das leere Bewußtsein inhaltlich als irgend etwas bestimmen, so muss es das durch eine Handlung vollbringen. ("Das Bewußtsein entscheidet von sich aus über das, was es ist" (66,4/384 u. f.)

E6: Eine andere Weise, dies Verhältnis zu formulieren, wäre: Im Selbstbewußtsein geht das Sein (die Existenz) dem Was-Sein (Wesen) voraus (67,3/385,4). Nur ontologisch ist das Selbstbewußtsein abhängig vom Sein, epistemisch bestimmt es das Sein. Oder auch: Auf der Basis eines unverfügbaren Daseins entscheidet das Selbst über seine Weise-zu-sein (oder Seinsweise = Wesen). Vgl. auch 80,3. (Ontologischer Beweis: 369.,2)

E7: Selbstbewußtsein ist 'das Sein des Bewußtseins' (63,1); denn "es genügt, dass es Bewußtsein gibt, damit es Sein gibt" (64,4/383,2.). Diese Seins-Kennntnis ist unmittelbar, und sie ist apodiktisch. (Das gilt fürs Wissen - connaissance - gerade nicht, ist also eine unterscheidende Eigenschaft des Bewußtseins.)

---

<sup>46</sup> "So kann man sagen, dass man kein Wesen (essence) des Bewußtseins suchen muss, denn in jedem Wesen gibt es Seinspassivität" (67,2/385,5).

E8: Jedes Bewußtsein (alle Gefühle, Gedanken, Wahrnehmungen und Wollungen) ist mit sich selbst prä-reflexiv vertraut (oder sich durchsichtig). Darum genügt es 1., von 'Bewußtsein' zu sprechen, wenn man Selbstbewußtsein meint. Und darum gibt es 2. kein Unbewußtes im Bewußtsein. Wer so spricht, widerspricht sich vielmehr unmittelbar. (er sagt etwas "total Absurdes" [65,2/383,4). Das Unbewußte steht immer auf der Gegenstandsseite des Bewußtseins. (Wer etwa sagt, ihm dämmere etwas oder er werde sich dunkel einer Sache bewußt, redet von aufdämmernden Objekten oder von sich klärenden Sachverhalten außerhalb seiner: 64,2/3/382 u. f.).

E9 a: Es gibt eine - nicht mit der Reflexion, die in der Selbsterkenntnis vorliegt, zu verwechselnde - innere Reflexivität im Selbstbewußtsein, worauf schon das Reflexivpronomen im Ausdruck deutet 67, 5 ff./388,3; 69,4).. Sie spielt nicht zwischen Gegenstand und Erkenntnis, sondern zwischen dem Gehalt und dem von ihm bestehenden Bewußtsein: "reflet reflétant".

- b: Damit ist verbunden eine innere Selbst-in-Frage-Stellung (66 f./385; Beispiel: Köhlerglaube und bloßer Glaube: 68/389 u.; 387 u.) Sie bringt das Bewußtsein um seine Identität, die eine Eigenschaft der an-sich existierenden Dinge ist (69,5/388,4).

- b □: Sartres eine Formel für die Eigenart des Bewußtseins gegenüber den Dingen ist 'Selbstgegenwart' (z. B. 69,2/388 o.) Dinge sind einfach, was sie sind (69,5/387,4); das Bewußtsein bildet mit seinem Gehalt eine Einheit, fällt aber nicht mit ihm zusammen (68,4/387,2:"Anders gesagt, Sich-gegenwärtig-Sein ist gleichzeitig gewissermaßen Von-sich-getrennt-Sein. Doch obwohl dies Von-sich-getrennt-Sein, als die Einheit des Bewußtseins, absolut notwendig ist, da

wir uns nicht auf der Ebene von Subjekt und Objekt befinden, sondern die Sache unmittelbar erfassen, ist diese Trennung gleichzeitig Einheit").

-b □: Die andere Formel, mit der er diese Eigenart des Bewußtseins deutet, lautet: das Bewußtsein sei nicht, was es sei, und sei, was es nicht ist (68 u./387,4; passim). Eine andere Weise zu sagen, das Bewußtsein falle - wegen seiner Reflexivität - nicht mit seinem Sein zusammen (oder sei eine 'Auflösung des Dichtezustands von Sein' [69,6/388,5;394,2] oder 'Mangel an eigenem An-sich-Sein' [69,3/388,2;70,2/389 o.]).

E10: Selbstbewußte Reflexivität wird von Sartre als Erstreben und gleichzeitig als Verfehlung eines Identitäts-Zustands gedeutet. Da Identität das An-sich auszeichnet und Selbstgegenwärtigkeit das Für-sich, wäre das ein Zustand des 'totalen Mit-sich-Zusammenfallens' bei gleichzeitiger Bewußtheit. Dies Ziel, das Sartre auch den Wert nennt, ist unmöglich (70-72/387 u. ff.).

Mit dieser These verbindet Sartre eine Art Doppel-Aspekt-Theorie (72,4; vgl. 67,7:/386,4)"esquisse de dualité" und 68, o./386,6: "ce caractère double"; vgl. ferner 60,4/378,7: "une certaine division sujet-objet"). Sie spiegelt seine Überzeugung, dass es neben Für-sich und An-sich keinen dritten Seins-Typus gibt, von dem aus beide sich einheitlich beschreiben lassen (vgl. die Rede vom 'Sein-insgesamt als Grundlage beider': 71. 1. Abschn./390,2).

E10: Es ergeben sich daraus interessante modaltheoretische Konsequenzen, die Sartre ausführlich am Modus der Möglichkeit diskutiert (72 u. ff./ 391 u. ff.). Eine Eigenschaft des Bewußtseins ist nämlich, dass es in Möglichkeiten existiert. Und was von der Virtualität gresagt war (E3), dass sie nicht im, sondern außer dem Bewußtsein existiert, gilt analog auch für die Möglichkeit.

Sartre ist also modaler Realist, er spricht von einem eigenen 'Sein des Möglichen' (73.3/392,3).

Anm.: Mit 'Sein des Möglichen' ist wieder ein eigener Seins-Typus jenseits von An-sich und Für-sich gemeint. Das Mögliche ist kein An-sich, denn es liegt nicht in den Dingen (74,4/5/393,,3/4; läge es in den Dingen, wäre es so etwas wie eine kausale Ereignisfolge in den Dingen, der sich von der Gegenwart in die Zukunft erstreckt und von uns nur nicht ganz durchschaut, also in seiner Notwendigkeit nicht ganz erkannt wird: "Möglicherweise wird es morgen regnen"). Es liegt aber auch nicht in dem, was die Tradition das Subjekt nannte, etwa also bloße Vorstellung von etwas, dem keine Realität entsprechen muss. Denn auch eine Vorstellung ist eine "subjektive Realität", etwas "in mir tatsächlich Vorkommendes, und kein Mögliches" (74,4 u. 5/392, 3. u. 4 ). Zwischen beiden Auffassungen des Möglichen hin- und hergeschwankt zu haben, sei die Crux der Leibnizschen Theorie gewesen (73 u. f./392 u. f.). Der Seinstyp des Möglichen liegt irgendwo dazwischen, er ist von der Art des 'An-sich-Für-sich-Seins' (72,5/391 u., 393 u. : „un nouveau type d'existence qui s'amorce“).

E11: Das Für-sich existiert zeitlich, weil es - wie die Zeit - in einer Einheit (Kontinuität) besteht, deren Dimensionen nicht miteinander zusammenfallen. Die zeitliche Interpretation des Nicht-Seins-was-es-ist ist die Vergangenheit, die ich nicht mehr bin, und die Zukunft realisiert das Sein-was-ich-nicht-bin, nämlich noch nicht bin. So wie ich nie in der Zukunft ankomme, so kann ich die Vergangenheit nicht abschüt-

teln. Ich 'bin' sie in der Weise, sie 'zu sein zu haben' (im Vortrag nur noch kurz angedeutet: 76 f./394-6, in *L'être et le néant* breit ausgeführt).

## 5. Vorlesung

Lassen Sie mich in wenigen Zügen die Skizze vollenden, die ich vorletzte Stunde zu zeichnen begonnen und dann durch den Exkurs zu Sartres Selbstbewußtseins-Theorie unterbrochen hatte. Meine Skizze und der Exkurs sollten mit vereinten Mitteln Sartres philosophischen Ausgang vom Selbstbewußtsein in einen Traditions-Zusammenhang einbetten, den Sartre selbst kaum deutlich macht. Gewiß erwähnt er allerorten Descartes als einen seiner geistigen Ziehväter. Er hat aber - bis auf einige wenige Andeutungen in den methologischen Partien von CRD - nirgends den Zusammenhang zwischen dem Selbstbewußtsein und der Notwendigkeit für die Philosophie begründet, von einem Grundsatz auszugehen.

In der ersten Hälfte der letzten Stunde hatten wir gesehen, dass es eine Spannung gibt zwischen der Annahme, es müsse ein unmittelbares (in Satz-Form ausdrückbares) Wissen geben, und der anderen Annahme, die Unmittelbarkeit dieses Wissen schließe die Satz-Form aus. Wir werden sehen, dass Sartre - anders als die Sprachanalytiker, aber auch anders als Martin Heidegger - an der Satz-Form des Wissens ziemlich uninteressiert ist. Dagegen beschäftigt ihn das eben formulierte Problem in dieser Form: Wie kann etwas für eine unmittelbare Gewißheit angesehen werden, in dessen Konstitution zwei Elemente (etwa ein Objekt und ein Subjekt) eingehen. Ich komme später auf Sartre zurück; lassen Sie mich inzwischen die Skizze über den Zusammenhang von Philosophierem-aus-einem-obersten Grundsatz, basalem Wissen, unmittelbarem Selbstbewußtsein und Rationalität zuenden führen. Beginnen wir mit einem Rückblick und einer Frage:

III. Was haben wir gewonnen durch die Umdeutung von Selbstbewußtsein als kognitive Proposition in Selbstbewußtsein als Direktzuschreibung einer Eigenschaft (anstatt einer Proposition)? Ich kann die *Détails* des (von Castañeda so getauften) 'Direct Attribute View' hier nicht diskutieren und muss sogar seine Triftigkeit ungeprüft lassen. So viel ist indes klar, dass mit dem 'Direct Attribute View' ein einleuchtender Versuch unternommen ist, die Unmittelbarkeit der Kenntnis verständlich zu machen, auf der ja die Evidenz von Selbstbewußtsein beruht. Diese Unmittelbarkeit und die auf ihr beruhende Unfehlbarkeit wird von der 'good old fashioned classical propositional doctrine' tatsächlich nicht erklärt.

Aber haben wir damit nicht ebensoviel verloren, wie wir gewonnen haben? Ausgegangen waren wir ja von der Beobachtung, dass von Descartes bis Kant und Fichte Denker immer wieder das Selbstbewußtsein für ein Deduktionsprinzip angesehen haben. Was aber soll aus ihm deduziert werden wenn nicht wahre Sätze? Und Sätze folgen nicht aus der evidenten Selbstzuschreibung von Intentionen. Sartre sagt: "*la vérité <est devenue selon Hegel; de la sorte elle> suppose avenir et passé (...). Toute progression suppose évidemment des positions assurées derrière. (...) Il semble que pour cette raison même le 'cogito' est impropre à fonder (...) la vérité*" (CC 54). Auch Sartre sieht es also für problematisch an, aus der satzlosen Evidenz des Mit-sich-Vertrautseins die Wahrheit von Sätzen abzuleiten - auch wenn sein Argument in eine etwas andere Richtung zielt. Das 'cogito' erscheint ihm als instantanes Prinzip (vgl. EN 111 die Rede vom "*noyau instantané de cet être [humain]*"), die Wahrheit dagegen hält er mit Hegel für etwas Gewordenes,

d.h. aus der modifizierten bereicherten Aneignung früherer und für vorläufig erkannter Sätze Entstandenes. Verzichten wir nun auf das Cogito als unbedingt gewissen Ausgangspunkt, dann muss sich die von Hegel (kohärenztheoretisch) mit dem Ganzen (aller Erkenntnisse) identifizierte Wahrheit entweder selbst tragen ("il faut alors concevoir que c'est la totalité de la connaissance qui est la garantie de chaque connaissance particulière" [CC 57]) - und dann wüßten wir erst am Ende des zur Wahrheit führenden Prozesses, 'ob eine Erkenntnis falsch ist' (l.c.): Wir wüßten es also, nach Sartre, nie, da der Prozeß unendlich ist und wir jede einzelne Erkenntnis an eine sie begründende verweisen müßten, die ihrerseits ad infinitum durch selbst (vorläufig) unbegründete Sätze begründet wird. Oder aber wir haben eine unbedingte Garantie für die Erkenntnis durch deren Erklärbarkeit aus einer Einsicht, an der vernünftiger Zweifel nicht möglich ist, weil sie sich-selbst-garantierend ist; dann aber wäre zu zeigen, wie sich eine propositional verfaßte Erkenntnis aus ihr, die offenbar nicht propositional ist, ableiten läßt.

Bei Kant war der Zusammenhang von Selbstbewußtsein, Objektivität und Satz-Struktur besonders deutlich. Das 'cogito' (oder vielmehr die 'Apperzeption') formt die Kategorien, und Kategorien sind Prädikate von Gegenständen überhaupt. Kants Grundgedanke war, dass für Objekte die und nur diejenigen Anschauungskomplexe angesehen werden dürfen, auf die in einem wahren Satz der Subjekt-Ausdruck bezugnimmt. So konnte er glauben, einen Zusammenhang ins Licht gestellt zu haben zwischen Selbstbewußtsein und Form von Urteilen (mit Kategorien in der Prädikatsposition). Und in diesem Zusammenhang sah er die Rationalität der Einsichten begründet, die aus dem 'obersten Grundsatz', für den er das Selbstbewußtsein hielt, fließen.

Läßt sich nun zeigen, dass Selbstbewußtsein seine Evidenz einbüßt, wenn es als epistemische Beziehung eines Subjekts auf eine Proposition gedacht wird, dann ist damit die Eignung von Selbstbewußtsein als Grund-Satz der Philosophie angefochten. Der Zusammenhang zwischen der (prä-propositionalen) Evidenz des Selbstbewußtseins und den Sätzen, in denen sich diese Gewißheit ausspricht, ist damit undurchsichtig geworden.

Ein solcher Zusammenhang besteht aber offenkundig. Auch analytische Denker haben ihn immer wieder behauptet. Ich nenne sechs Beispiele: Gareth Evans, Colin McGinn, Sydney Shoemaker, Tyler Burge, wiederum Roderick Chisholm und endlich - Sartre in der Sache besonders nahestehend und meiner Meinung nach das Problem lösend - Laurence Bonjour.

Gareth Evans nannte die Durchgängigkeit (persistence) over time von Selbstbewußtsein eine "precondition of rationality"<sup>47</sup>. Anders könnte nämlich nicht sichergestellt werden, dass eine zu einer Zeit erworbene Information dem Subjekt später noch verfügbar ist. Dabei nimmt Evans an, dass erinnerungsgestützte Urteile über die eigene Vergangenheit nicht "identification-dependent" sind<sup>48</sup>: anders gesagt, das Selbst oder Subjekt, das sich verschiedene Erlebnisse im Lauf seiner Lebensgeschichte zuschreibt, tut das nicht vermittels einer Beschreibung, die auf es und nur auf es zuträfe; denn vor einer Beschreibung kann ich nie lernen, dass ich es bin, auf den sie geht. Umgekehrt hängt alles Wissen von etwas - und besonders von früheren Zuständen des Subjekts - an dem Wissen, das ich von mir selbst habe: "If a sub-

---

<sup>47</sup> *The Varieties of Reference*, ed. by John McDowell, Oxford 1982, 235.

ject has, in virtue of the operations of his memory, knowledge of the past states of a subject, then that subject is himself."<sup>49</sup>

Einen "Zusammenhang von Rationalität und Selbstbewußtsein (a connection between rationality and self-consciousness)" betont auch Colin McGinn,<sup>50</sup> teilweise mit ähnlicher Argumentation wie Evans. Wenn wir jemandem die Fähigkeit zu Intentionen ("propositional attitudes") zuschreiben, halten wir ihn insofern nicht für ein Aggregat physischer Materien, sondern für vernünftig. Wir verhalten uns zu ihm als zu einer Person, die wir anders behandeln (sollten) als ein Stück Dreck und richten unsere Beschreibung seines Verhaltens an normativen Kriterien aus. So meinen wir insbesondere, dass eine Inkonsistenz zwischen zwei Überzeugungen einer Person nur so lange erträglich ist, wie sie sich ihrer nicht bewußt ist. Wird ihr bewußt, dass sie mit sich selbst im Widerspruch ist, so wird sie die kognitive Dissonanz auflösen versuchen:

What is notable is that normative principles influence your beliefs in the most obvious way when you become aware of your beliefs and hence of their inconsistency. If a person were not aware of his beliefs, then he could not be aware of their inconsistency (...); so the rational adjustment of beliefs one to another seems to involve self-consciousness, that is, knowledge of what you believe. Without such self-consciousness the control of logic over

---

<sup>48</sup> L.c., 244.

<sup>49</sup> L.c., 245.

<sup>50</sup> Colin McGinn, The Character of Mind, Oxford 1982, 20.

thought would be deprived of its compelling force; rationality as we know it requires knowledge of the contents of one's own mind.<sup>51</sup>

Gewiß ist damit noch nicht Kants These unterschrieben, aus dem Selbstbewußtsein sei der ganze Mechanismus der Logik einsichtig zu machen; und ohnehin äußert sich McGinn nicht zum genetischen Zusammenhang von Selbstbewußtsein und Vernunft. Er definiert aber doch eine notwendige Bedingung für Vernünftigkeit, und die heißt eben: Selbstbewußtsein.

Ein anderer, wahrscheinlich der bedeutendste lebende Philosoph of Mind, Sydney Shoemaker, hat noch kürzlich die kantische Grundintuition in der Sache verteidigt. Er tut das in der Wendung: "rationality necessarily goes with self-knowledge."<sup>52</sup> Die Negation dieser Überzeugung würde lauten, dass ein selbstbewußtseinsloses Wesen nicht rational sein könnte. Shoemaker nennt es 'selbstblind'. Es könnte Körpern, z. B. seinem eigenen, nur in drittpersönlichen Äußerungen etwas zuschreiben (28, 30). Aber um den seinen als den seinen zu identifizieren, musste es eine unmittelbare Bekanntschaft mit sich als Subjekt, und nicht als Körper, haben. (Das bedeutet natürlich nicht, dass Subjekte also körperlos sein könnten; es bedeutet, dass die Individuationsbedingungen für Subjekte und die für Körper nicht völlig zusammenfallen.) Entbehrt nun ein Subjekt solchen unmittelbaren Selbstbewußtseins, fehlt ihm eine für die Definition von Rationalität entscheidende Fähigkeit, nämlich die des, z. B. kritischen Über-sich-Nachdenkens. Um eine Handlung (oder irgend eine Einstellung) in Frage zu stellen, musste man sie

---

<sup>51</sup> L.c.

<sup>52</sup> Sydney Shoemaker, The First-Person Perspective and Other Essays, Cambridge University Press 1996 (zit.: FPP), 49.

nicht nur haben, sondern sich ihrer auch bewußt sein. Shoemaker gibt folgendes Beispiel: Stellen Sie sich vor, zu jemandes Überzeugungen gehöre dass p. Ferner schließe p q ein. Nun erfahre die Person, dass q falsch ist. Um zu sehen, dass es hier ein Problem gibt, genügt nicht das Bewußtsein, dass p, Wenn p, dann q und nicht q 'objektiv' eine inkonsistente Dreiheit bilden. Man muss sich außerdem bewußt sein, dass man selbst alles drei glaubt. Und erst dies Bewußtsein, verbunden mit dem Willen, nicht falsch zu denken, treibt uns an, unsere Überzeugungen in eine vernünftige Ordnung zu bringen. Wären wir nicht mit uns selbst bekannt, so müßten wir die weltlichen Tatsachen für inkonsistent halten und kämen nicht auf die Idee, unsere Meinung über die Welt zu korrigieren, was absurd wäre (28 f.).

Wir dürfen also nicht selbstblind sein, wenn wir uns für vernünftig halten wollen. "Selbstblind" wäre ein Wesen, das einen Begriff hat von seinen verschiedenen geistigen Zuständen, das denken kann, es befinde sich jetzt in diesem oder jenem von ihnen (Lust, Hoffnung, Widerwille), das sich aber der Wahrheit dieser Gedanken nur aus einer drittpersönlichen Perspektive bewußt werden könnte. Ein selbstblindes Wesen hätte also keinen Zugang zu den Wahrheitsbedingungen der Selbstzuschreibung dieser Zustände (30 f.). Shoemaker schließt:

To deny the possibility of self-blindness is to hold that it is implicit in the nature of certain mental states that any subject of such states that has the capacity to conceive of itself as having them, will be aware of having them when it does, or at least will become aware of this under certain conditions (e.g., if it reflects on the matter). And this seems to me to qualify as a Cartesian thesis (31,2).

Ohne ihn zu zitieren, hat neulich Tyler Burge (der kalifornische Externalist) ein der Sache nach ganz ähnliches Argument wie Shoemaker vorgetragen. Es

behauptet einen notwendigen Zusammenhang von Selbstbewußtsein und vernunftgeleitetem Handeln (Reason and the First Person, in: *Knowing Our Own Minds*, ed, by Crispin Wright, Barry C. Smith, and Cynthia Macdonald, Oxford: Clarendon Press, 1998, 243-270). 'Handeln' soll hier in einem weiten Sinne verstanden werden, etwa wie bei Kant, wo auch Denken eine Art Tun ist: "Intellectuel ist das, dessen Begriff ein Thun ist" (AA XVII, 447, Refl. Nr. 4182); Kant spricht auch von der 'Spontaneität' oder 'Selbsttätigkeit' unseres Verstandes (im Gegensatz zur Passivität/Rezeptivität unserer Sinneswahrnehmungen).<sup>53</sup> Burges Argument läuft etwa so: Wären wir mit unseren Gedanken nicht aus einer ursprünglichen Ich-Perspektive vertraut, so hätten sie keinen unmittelbaren Einfluß auf unser Handeln; wir würden kein direktes Motiv verspüren, sie gegebenenfalls kritisch zu hinterfragen und eventuell aufzugeben oder zu ändern (247,3). Das wäre etwa der Fall, wenn Lichtenberg recht hätte, der vorgeschlagen hatte, 'cogito' statt durch 'ich denke' durch 'es denkt' zu übersetzen (in Analogie zu 'es blitzt' [244; nach *Schriften und Briefe, II*: München: Hanser, 1971, 412, § 76]). Dann wären wir gleichsam anonyme Beobachter der geistigen Prozesse, die in einem kontinuierlichen Bewußtseinsstrom ablaufen, der uns introspektiv besonders zugänglich, der aber nicht durch einen Ich-Bezug ausgezeichnet wäre. Aber "die Vorstellung mentaler Zustände ohne ein individuelles Subjekt ist inkohärent", meint Burge (247,4). Ja, der Begriff der ersten Person spiele eine "notwendige und

---

<sup>53</sup> "The understanding involved in marking conceptually, through the first-person concept, individual cases where rational evaluation of attitudes rationally requires immediate implementation of the evaluation on the evaluated attitudes is no less theoretical than practical. In fact, sharp distinction between the theoretical and practical makes no sense at this level of reflection. Any reasoning necessarily involves agency. Fully understanding all reason and all reasoning requires the first-person concept. So the first-person concept is as relevant to metaphysics and scientific reasoning as it is to 'merely practical' matters" (258,3).

einzigartige Rolle beim vollen Verständnis des vernünftigen Denkens (reasoning) überhaupt" (248,3). "[...] the very notion of reason [...] presupposes the first-person concept" (257 o.). Warum?

Denken Sie sich den Fall, dass in einem auf die Lichtenbergsche Weise unpersönlichen Bewußtseinsstrom logisch widersprüchliche Gedanken auftauchen. Warum sollte ich ein Bedürfnis empfinden, diesen Zustand zu korrigieren, wenn ich ihn gar nicht ursprünglich auf mich beziehe (ein Einwand Bernard Williams' aus dessen Descartes-Buch, Harmondsworth: Penguin, 1979, 95-100; zit bei Burge, 248 f.; Anm. 5).

Here I will argue that any being that had concepts of propositional attitude, reason, change of mind, / and so on, but lacked an I concept, would be conceptually deficient in the sense that it would lack the conceptual resources to understand fully the most basic necessary and apriori knowledge features of the relevant notions. The notions of reason and first-personhood are, at the deepest level, necessarily and apriori involved in understanding one another (249 f.).

Der entscheidende Zug in der Verknüpfung von Selbstkenntnis und vernünftigem Denken und Handeln liegt in dem, was Burge die motivierende Kraft von Vernunfteseinsichten nennt. Die kann mein Verhalten nur dann Einfluß nehmen, wenn sie von mir unmittelbar als mich selbst betreffend durchschaut wird.: "One must [...] have and understand this motive or impulse in one's own case, and actually apply reasons as rational evaluations to affect judgment and action" (250). "To understand reason and reasoning, this force must be operative in one's own case; and one must conceptualize its implementation" (251). Fehlte die Unmittelbarkeit dieses konkreten Selbstbetroffs, lebte ich eine Art kontemplativer Gelassenheit gegenüber der Rationalität von Gedanken und Handlungen im allgemeinen. Wird diese neutrale Ein-

stellung actualiter - im konkreten Prozeß des Überlegens - an mich selbst verwiesen, d. h. bin ich ohne Ausweichmöglichkeit selbst betroffen, stehe ich unter einem unausweichlichen Entscheidungsdruck: "The first person concept fixes the locus of responsibility and marks the immediate rational relevance of a rational evaluation to [für] rational implementation [Anwendung auf] on the attitude [Haltung] being evaluated - to epistemic or practical agency" (253). Indem ich Vernunftgründe als für mich selbst verbindlich anerkenne, erkenne ich eine Art Urheberschaft/Zurechenbarkeit hinsichtlich ihrer an. Und nur der Begriff 'ich' könnte diese Funktion in der aktuellen Praxis des vernünftigen Überlegens (reasoning) spielen (258,1).

Tyler Burge schließt den Vortrag seines Hauptarguments mit einer Anspielung an Kant. Denn man sieht ja deutlich die Konturen des Kantschen Grundgedankens hinter dieser 'Deduktion' des Begriffs der ersten Person, wie Burge sich ausdrückt (261,3). Kant hatte - in Descartes' und Leibnizens Nachfolge - den bedeutendsten und noch heute vorbildlichen Nachweis geliefert, dass und wie das Selbstbewußtsein (die 'Apperzeption') konstitutiv ist für alle Leistungen des Verstandes im weiten Sinne, in dem er auch die Vernunfttätigkeit umfaßt.

Auch Roderick Chisholm hat früh schon einen Zusammenhang zwischen der Rationalität des Verhaltens einer Person und ihrer Fähigkeit gesehen, sich eine subjektive Erkenntnis-Perspektive zuzuschreiben. Nicht nur ist die Fähigkeit, sich mit 'ich' selbstbewußt auf sich zu beziehen, in der Organisation der Meinungen und ihrer Genese unwegdenkbar. Von dem/derjenigen, der/die dieses Selbstbezugs gar nicht fähig ist, würden wir nicht einmal

vermuten, dass er/sie sich rational verhalten könnte. Denn der Unterschied zwischen einer bloß subjektiven Meinung und dem, was überhaupt gilt (richtig oder wahr ist), kann nur dem/der verständlich gemacht werden, der/die weiß, was es heißt, dass es etwas gibt, das 'nur ihm/ihr' zugeschrieben werden kann. Thomas Nagels "objective self" - und der von ihm aus mögliche Blick auf eine in Distanz gebrachte Welt - ist nur jemandem verständlich, der damit vertraut ist, 'what it is like to be a subjective self'.<sup>54</sup> Und Kants 'objektive Einheit der Apperzeption' ist nur einem Subjekt zu erklären, das weiß, dass es für einige seiner Vorstellungen keine Wahrheitsansprüche erheben kann (KrV § 19). Chisholm hat die Fähigkeit zu dieser Unterscheidung Rationalitäts-konstitutiv genannt. In ihr kommt freilich nur ein negativer Begriff von Subjektivität in Anschlag. Henrich hat geltend gemacht, dass dieser negative Sinn von 'subjektiv' (was 'bloß' für mich, nicht 'objektiv' gilt) sich positiv auflädt, sobald man sich klarmacht, dass das sogenannte 'objektive Selbst' allemal ein Selbst ist, also seinerseits in 'ich'-Gedanken sich realisiert, solche voraussetzt und einschließt. Diese sind zudem keine bloß instantanen Emergenzen, sondern gliedern sich einem Einheitsgedanken ein, der die Durchgängigkeit der Selbstbeziehung in allen in ihren wechselnden Verrichtungen garantiert. Daraus ergibt sich die Möglichkeit einer kohärenten Vernetzung zwischen allen Gedanken, die ein Subjekt weiß. Das Subjekt kann die Logik dieser Zusammenhänge sogar als solche reflektieren und sich dabei auch seiner spontanen Mitwirkung bewußt werden (auf eine ähnliche Weise glaubte Kant die Kategorien deduzieren zu können). Und da die Vernetztheit der 'ich'-Gedanken den Raum des Wahren

---

<sup>54</sup> Das ist einer der Kritik-Punkte von Dieter Henrichs 1990 in der Philosophischen Rundschau unter dem Titel Dimensionen und Defizite einer Theorie der

bildet, vor dem sich das Selbst auch wieder als bloß individuelles abheben kann, entsteht ihm hier so etwas wie eine Dimension von Rationalität, die Evans und McGinn mit Recht für unablösbar hielten vom Gedanken des epistemischen Selbstbezugs eines Subjekts.

In seiner letzten größeren Monographie übers Selbstbewußtsein (The First Person) hat Chisholm aber erneut nicht nur einen Beitrag zur Aufklärung der Struktur von 'first person locutions' geben wollen. Er war auch davon überzeugt, dass der Sinn von 'wissen' (und Wissen ist Element der Vernunft) sich nur aufklären läßt, wenn man die Natur der 'self-presentation' untersucht - und die gibt's nur im und als Selbstbewußtsein. Selbstpräsentierung hat eine unübertreffliche Gewißheit. Chisholm definiert 'Gewißheit' wie folgt: wenn F eine selbst-präsentierende Eigenschaft ist, ich sie habe und mir dessen bewußt bin, dann bin ich mir meines F-Seins gewiß (l.c., 82). Diese Gewißheit ist nicht-propositional (l.c., unten). Aber es ist kraft dieser nicht-propositionalen Gewißheit, dass eine propositionale Formulierung über mein F-Sein gegebenenfalls (empirisch) wahr sein kann (l.c., 82/3). Das haben manche Theoretiker den supervenienten Charakter epistemischer Rechtfertigungen genannt; damit ist gemeint, dass ich die Proposition 'ich bin traurig' wahrheitsgemäß nur äußern darf, wenn ich traurig bin und davon ein präpropositionales, nämlich direktes Bewußtsein habe. Ich bin freilich auch dann traurig, wenn ich die Proposition nicht bilde oder den Gebrauch von 'traurig' nicht kenne; so hat die subjektive Gewißheit einen epistemischen Vorsprung vor der Intersubjektivität der Sprachkonditionierung. Chisholm scheint anzunehmen, dass dieser Vorsprung auch genealogisch ist.

Sichtlich knüpft Chisholm mit diesen Überlegungen an Franz Brentanos Unterscheidung vom primärem (gegenständlichem und falliblem) und sekundärem (ungegenständlichem, cartesianisch gewissem) Bewußtsein an. Sartre hat dies ungegenständliche Bewußtsein [conscience] von der Erkenntnis, also dem epistemischen Modus des Wissens, dass (den er 'connaissance' nennt), abgehoben und so Chisholms und Thomas Nagels Unterscheidung vorweggenommen. Er hat auch, wie diese, die Vorsprachlichkeit und Selbstdurchsichtigkeit dieses Bewußtseins betont und vor allem behauptet, Erkenntnisprädikate (propositionales Wissen) werden immer nur vermittels von Leistungen des (nicht-propositionalen) Selbstbewußtseins mir zuschreibbar. Das war die Supervenienz-These über die Abhängigkeit des propositionalen vom nicht-propositionalen Bewußtsein. Aber wie ist dieser Zusammenhang zu denken?

<\*>

Denken Sie nicht, dass ich das wüßte. Ich argumentiere nur dafür, dass er besteht. Zu dem Zweck analysiere ich die in der Tradition (und auch von Castañeda) immer wieder gebrauchte der Metapher von der Selbstdurchsichtigkeit des Bewußtseins. Sie meint offenbar, dass ich im Falle des Inneseins in mentalen Zuständen, um zu wissen, woran ich mit mir bin, nicht warten muss, bis ich eine treffende Klassifikation des betreffenden Zustands liefern kann: ich bin in jedem Falle irgendwie mental gestimmt, welches auch immer die zutreffende begriffliche Beschreibung desselben sein möge. Nach

der These des Nominalismus erfolgt diese klassifizierende Beschreibung in Form einer Proposition; eben darum heißt sie sprachlich. Fällt nun diese Bedingung im Falle dieses Typs von Wissen, wie (knowing what it is like to: Zumuteseins-Wissen) fort, so habe ich keinerlei Grund mehr, mein Selbstbewußtsein als sprachlich zu bezeichnen. Es ist mir in allen seinen Aspekten auf eine präkognitive Weise erschlossen; ich bin in dem psychischen Zustand, wenn ich in ihm bin, so, dass mir zugleich auch das Dass und das Wie miterschlossen sind.

Das Dass versteht sich von selbst; das Wie nicht minder: denn ich kann nicht irgendwie psychisch gestimmt sein, ohne dass dieser Zustand, jeder sprachlichen Klassifikation zuvor, genau spezifiziert wäre.

Dass die Erfahrung spezifisch ist, zeigt sich daran, dass ich mich in einer mir bis dahin unbekanntem Beschreibung wiedererkennen kann, wenn ich sie plötzlich höre oder lese. Ich kann dann in Zukunft wissen, dass ich in diesem Zustand bin. Wie es ist, in ihm zu sein, habe ich jedoch schon vorher gewußt (l.c.).<sup>55</sup>

Hier scheint also eine Erfahrung vorzuliegen, der es nur mit terminologischem Starrsinn möglich wäre, epistemischen Gehalt abzusprechen, und die doch nicht propositional verfaßt ist. Sie scheint sogar eine Voraussetzung propositionalen Wissens zu sein. Denn von ihr aus gibt es Übergänge in propositionales Wissen, aber nicht umgekehrt. Das hatten Fichte und Sartre so ausgedrückt: Jedes Bewußtsein von etwas (also, in der Terminologie des

---

<sup>55</sup> Peter Bieri, Nominalismus und innere Erfahrung, 16.

Nominalisten: jedes intentionale oder propositionale Bewußtsein) impliziert nicht-intentionales Selbstbewußtsein. Das meint: das Bewußtsein, das im Falle der Selbstthematization sein eigenes Objekt werden kann ('dass ich □'), muss mit sich selbst ohne weitere Vergegenständlichung vertraut sein (sonst geriete seine Explikation in den infiniten Regreß). Das impliziert aber, dass, wenn ich in einem psychischen Zustand ersten Grades (vor der propositionalen Zuwendung durch ein Wissen, dass) mich befinde, ich nicht wissen können muss, was das für ein Zustand ist, in dem ich mich befinde (weil ich keinen Begriff zur Hand habe, unter dem ich ihn klassifizieren könnte). So erklären sich vermutlich eine Reihe von Phänomenen, die Freud für vor- oder gar für unbewußt erklärt hatte: Wenn ich verliebt bin, so bin ich zweifellos irgendwie gestimmt; aber es kann mir völlig unbekannt sein, dass 'Verliebtheit' der richtige Klassifikationsterm für meinen Zustand ist. Es kann mir sogar passieren, dass alle, die mit mir zusammen sind und mich beobachten, wissen, was mir widerfährt, während ich selbst es nicht weiß. Aber wenn ich mich, aus der Distanz einer prise de conscience, ihrer Deutung meines Zustandes anschließe, so tue ich es aus Evidenzen, über die sie nicht verfügt haben und die einzig entscheiden. Mithin muss eine Kontinuität des Bewußtseins zwischen dem Wissen, wie und dem Wissen, dass vermitteln, und das letztere muss seinen Erkenntnisgrund im ersteren haben. Aus diesem Umstand erklärt sich die hohe Bedeutung, die einige Selbstbewußtseins-Theoretiker, so Fichte und Sartre, dem primären Bewußtsein zugebilligt haben in der Form des Satzes, jedes propositionale Bewußtsein von habe nicht-propositionales Selbstbewußtsein zu seiner Voraussetzung.

Sollte es sich also wirklich so verhalten, dass das propositionale Bewußtsein im nicht-propositionalen gründet, dann könnten wir wenigstens einen isolierbaren Kern der cartesianischen Intuition in eine neue Theorie des Selbstbewußtseins hinüberretten. Aber die Weise, besser: die Logik dieser Abhängigkeit ist doch nach unseren bisherigen Überlegungen noch nicht klar geworden.

Darum will ich auf ein Argument schauen, das einer der bedeutendsten lebenden Erkenntnistheoretiker, Laurence BonJour (Philosophie-Professor an der University of Washington) vor ganz kurzem vorgestellt hat (The Dialectic of Foundationalism and Coherentism, in: The Blackwell Guide to Epistemology, ed. by John Greco and Ernest Sosa, Oxford: Blackwell 1999, 92-116, hier: 130 ff.). BonJour, der früher selbst eine Kohärenztheorie des Wissens vertreten hatte, ist zu einem moderaten Fundamentalismus in Chisholms Nachfolge zurückgekehrt. Ein Motiv für den Kohärentismus (den er jetzt für völlig und in jeder Varietät unhaltbar hält) waren Probleme gewesen, die der Fundamentalismus mit genau dem Problem hat, das wir (auch) von Sartre her kennen: Sollte das Subjekt oder ein Typ von mentalen Zuständen - etwa Sinneserfahrungen - in cartesianischer Gewißheit bestehen: Wie soll es bzw. er dann eine logische Begründungsleistung (etwa eine Rechtfertigung) vollziehen können? Anders gesagt: Wie komme ich vom 'basalen Bewußtsein' zu einer Rechtfertigung, die doch nur von einer Proposition vollbracht werden könnte? Oder noch anders gefragt: Wie komme ich von dem spezifischen Charakter (oder dem unserem Bewußtsein unmittelbar zugänglichen Gehalt) einer Sinneserfahrung (bleiben wir bei diesem Beispiel) zu einer Über-

zeugung. von der aus ich andere Überzeugungen als berechtigt ausweisen kann (121 f.)? Ich zitiere BonJour:

[..] if the apprehension of the experiential content is not in any way belief-like or propositional in character, how can there be any sort of inferential or quasi-inferential transition from the awareness of that content to the truth (or likely truth) of a supposedly basic belief (122)?

Diese Frage läßt sich beantworten oder besser: dies Dilemma läßt sich vermeiden, meint BonJour. Wenn wir unser Basis-Bewußtsein, etwa den sinnlichen Gehalt einer Rot-Empfindung, näher ansehen, erscheint es als unbegrifflich, denn es ist uns ja unmittelbar zugänglich (darin besteht seine Evidenz und Untrüglichkeit; trüglich sind nur die Interpretationen, durch die wir es begrifflich/propositional wiedergeben). Aber es ist darum, wie wir schon sahen, noch lange nicht unspezifisch, d.h. sein Gehalt ist wohlbestimmt. Warum sollte es nun nicht möglich sein, diese unmittelbar zugängliche Bestimmtheit durch einen Begriff auszudrücken? Wir gehen dann von einer vor-reflexiven Ebene zur Reflexion (oder, wie BonJour sagt: zur Apperzeption) über; wir geben einem nicht propositionalen Gehalt die Form einer Überzeugung, die notwendig propositional strukturiert ist. Ich lese Ihnen die zentrale Passage mal integral vor:

[...] the crucial fact that, I will suggest, allows an escape between the horns of the dilemma just discussed <, > is that the most fundamental experience or awareness of one of my own occurrent beliefs is neither an apperceptive belief or belief-like state that would itself require justification nor a non-cognitive awareness of some sort that fails to reflect the specific character of the apprehended state, i.e., in this case, the propositional content of the belief. Instead, I suggest, to have an occurrent belief is ipso facto to have an a-

wareness of the content of that belief (and also of one's acceptance of that content), an awareness that is not reflective of apperceptive in nature, but is instead partly constitutive of the first-level belief state itself. My suggestion is that it is by appeal to this nonapperceptive, constitutive awareness that an apperceptive metabelief can be justified - though we now see that it is this nonapperceptive awareness rather than the metabelief that finally deserves to be called "basic" (131,3).

In der Folge kommt Bonjour dann zu der von Jacobi und Reinhold bekannt gemachten Wendung, dass das Fundament alles Wissens gerade wegen seiner nicht reflexiv gesicherten, also nicht begrifflich aufgefaßten ('apperzierten') Natur 'einer (weiteren) Begründung weder fähig noch bedürftig ist' (131 f.) Seines nicht-propositionalen oder unbegrifflichen Charakters halber entspricht dies Basis-Bewußtsein keinem Wissen, dass, sondern einem Wissen, wie (einem zumute ist), also gerade dem von Thomas Nagel zuerst beschriebenen Knowing what it is like (133,3). Es gibt also gute Gründe, die Polemik gegen den berühmten 'Mythos des Gegebenen' selbst als einen Mythos zurückzuweisen: "In this way it turns out to be possible for nonconceptual experience to yield justification for beliefs about the experienced content itself. I conclude that the given is not after all a myth!" (134,4). Sogar 'unfehlbar' sei dieses Grundwissen: "there is [...] no way in which this awareness could be mistaken, simply because there is nothing independent of the awareness itself for it to be mistaken about" (132,1).

Jean-Paul Sartre geht ganz anders an unser Problem heran, als es die analytischen Philosophen (oder vielmehr: die Philosophers of Mind) tun. Wir sagten: ihn interessiert nicht wirklich der Zusammenhang von Aussage-Wahrheit und (prä-propositionaler) Gewißheit. Wie die Philosophen seiner Tradition ist er überhaupt nicht (oder kaum) am Paradigma der Sprache, sondern an Phänomenen des Bewußtseins selbst (bzw. an Dingen/Ereignissen in der Welt) orientiert. Das ändert nichts daran, dass auch für ihn Selbstbewußtsein ein philosophischer Ausgangspunkt war. 'Ein Ausgangspunkt sein' heißt: etwas sein, aus dem (wenigstens ein) anderes sich zwingend ergibt, und zwar so, dass es durch sein Folgen-aus-dem-Ersten allererst die ihm eigene Weise von Begründetheit erwirbt. Und Sartre ist ebenfalls der Meinung, dass der oberste Grundsatz diese seine Gewißheit nur erwerben könnte, wenn er als un-mittelbar gedacht werden könnte. 'Un-mittelbar' heißt: durch kein weiteres, ihm äußerliches Faktum vermittelt. Ist nun Selbstbewußtsein 'un point de départ philosophique', so ist zunächst zu zeigen, dass das mit diesem Ausdruck bezeichnete 'Wissen' aus sich allein verständlich - also, wie Sartre sagt: 'intelligible (einsichtig)' - ist. Dabei könnte sich das vorhin (und in der [vor]letzten Stunde) angedeutete Problem neu stellen: ob etwas 'Wissen' heißen und zugleich auf die Mittelbarkeit der prädikativen Satzform ('etwas als etwas') verzichten könne. Darauf antwortet Sartre: allerdings, nämlich eben das unmittelbare Selbstbewußtsein. In ihm sind die anderen intelligiblen Phänomene 'fundiert', z.B. auch das (mittelbare) 'Wissen'. Mit dieser Weichenstellung begegnet Sartre wieder dem Fundierungs-Diskurs sowohl der bewußtseinsphilosophischen als auch der analytischen Tradition. In der Tat nennt er das Selbstbewußtsein die "apodiktische Basis der Philosophie" (CC 49). Und obwohl er sonst mit 'Wahrheit' und

Satzform wenig im Sinn hat, möchte er das "Cogito" in Anspruch nehmen "comme vérité première d'un ordre philosophique des vérités" (l.c.). Zu den ersten Sätzen, die durchs unmittelbare Selbstbewußtsein 'begründet' werden, gehört das cartesianische Cogito, dem Sartre den Modus des Wissens, also der Mittelbarkeit zuschreibt, das also in der Gestalt, wie Descartes es sich zurechtgelegt hat, nicht 'fundamentum inconcussum' aller Einsichten sein könnte (l.c., 50 <1.>, 51/2). Aber Sartre tut denselben Schritt wie BonJour: Er hält das Cogito fürs durchs prä-reflexive Selbstbewußtsein 'fundiert'; und das unmittelbare Selbstbewußtsein bedarf - um den Preis seiner Unbedingtheit - keiner weiteren Begründung. Ähnlich wie BonJour glaubt Sartre, dass 'cogito' eine fundierte Überzeugung ('belief') ist und dass sie sich durch Reflexivität vom Selbstbewußtsein ersten Grades unterscheidet, das ja eben nicht reflexiv ist.

Bevor wir das Verhältnis von prä-reflexivem Selbstbewußtsein und reflexiver Selbsterkenntnis näher ansehen, wäre eigentlich ein zweiter Exkurs angebracht, diesmal einer in die Geschichte von Selbstbewußtseins-Theorien; denn Sartre entwickelt seinen eigenen Vorschlag in kritischem Blickwechsel mit dieser Tradition. Aber ich will S i e nicht zu lange in Präliminarien verweilen lassen und springe darum ohne weiteres in den Beginn einer Lektüre des Einführungs-Kapitels von L'être et le néant. Von ihm aus will ich später erstens wenigstens die unmittelbare Geschichte rekonstruieren, aus deren Vorläuferschaft (und in Abgrenzung wogegen) Sartres Neueinsatz allererst in seiner Originalität verständlich wird. Und dann will ich von dort her den philosophischen Weg des frühen Sartre rekonstruieren, wie er sich in den phänomenologischen Frühschriften anbahnt (dabei zwingt die relative Ei-

genständigkeit seiner Arbeiten zur Einbildungskraft - und später auch zum literarischen Engagement - zu einer gewissen Abrundung dieses Komplexes; dabei wird die stromlinienförmige Gliederung, die ich jetzt mal fröhlich verspreche, gewiß etwas ins Stocken; aber man kann sie ja zu ihrer Zeit in Erinnerung bringen). In einem dritten Schritt werde ich unser erweitertes Wissen über Sartres Anfänge wieder in die fortfahrende Lektüre (und Deutung) von EN einmünden lassen - und dann können wir immer noch sehen, wie's weitergeht.

Sartre hat seinem philosophischen Hauptwerk den Unteritel gegeben: Essai d'une ontologie phénoménologique. Ontologie war für (und seit) Aristoteles die Wissenschaft von den verschiedenen Weisen, in denen 'Seiendes', also griechisch 'o[n]', 'sich sagt (legesthai)'. Onto-logie ist also der Diskurs, griechisch *logos*, vom Seienden. Diese Wissenschaft hielt Aristoteles für grundlegend für alle anderen. Darum nannte er sie die erste oder oberste (*prōtē*). Alle anderen Wissenschaften handeln nämlich von irgendwelchen Regionen des Seienden: die Geologie vom Reich der Steine, die Philologie vom Reich der Texte, die Mathematik von dem der *mathēmata*, die Historie von dem der Taten und die Physik von Reich der bewegend Kräfte alles Anorganischen. Prwvth, erste Wissenschaft, ist die Ontologie nun dadurch, dass sie nicht nach Regionen von Seiendem fragt, sondern den von ihnen allen mehr oder weniger bewußtlos vorausgesetzten Grund-Begriff, eben den des o[n] des Seienden, als solchen expliziert. Darum heißt ihre Frage: 'ti to on'; 'was ist Seiendes qua Seiendes?' oder 'wie ist der Begriff 'seiend' eigentlich zu verstehen, was ist die Bedeutung von 'Sein'?' Aristoteles hat nun zwar auch das Wahrsein (*einai hoos to aläthes*) unter die Modi gerechnet, unter

denen sich das 'o[n]' sagt. Es ist ihm aber - wie insbesondere Heidegger und Tugendhat ihm vorgehalten haben - eigentlich nie in den Sinn gekommen, Seiendes anders denn als Gegenständlichkeit zu denken. "[On' (Seiendes) und 'todi ti' (etwas, also Gegenstand) sind ihm vollkommene Synonyme. - Nun hat Wahrsein etwas mit dem Aussagen zu tun; denn Aussagen (lovgoi ajpofantikoiv□□ haben als einzige Sätze die Auszeichnung der Wahrheitsdifferenz (also die: wahr oder falsch sein zu können). Sehr schwer und mit viel Gewalt aber nur ist dasjenige, was von einem Aussage-Satz ausgesagt wird, als ein Gegenstand zu kennzeichnen. Gewiß können Satz-Bedeutungen auch durch einen vorgestellten Artikel vergegenständlicht, also nominalisiert werden. So kann ich aus 'Ich bin verliebt' auch den Gegenstand 'meine Verliebtheit' bilden. Dabei ist aber etwas verloren gegangen, was Frege die 'behauptende Kraft' genannt hat. Mit 'Ich bin verliebt' wird eine Tatsache, also eine Wahrheit behauptet. Mit 'Mein Verliebtsein' wird ein offener Satz gebildet, der, um Wahrheitsbedingungen zu erfüllen oder zu verfehlen, allererst durch ein Prädikat zu ergänzen wäre. Daraus, dies Sein (im Sinne von Wahrsein; wie ich etwa sage: 'doch, das ist so') mit dem Sein im Sinne von Gegenständlichsein verwechselt zu machen, leitet Heidegger seinen berühmten Vorwurf ab, die abendländische Philosophie habe von der Antike bis Husserl Sein als Seiendes (und das meint: Wahrheit als Gegenständlichkeit) gedacht. In einer der ganz wenigen Äußerungen zu Sartre, die sich in seinem zu Lebzeiten publizierten Werk finden, nämlich im Brief über den "Humanismus"<sup>56</sup>, zieht Heidegger Sartres Ontologie (und das meint jetzt: Sartres Auffassung vom Sinn von 'Sein') indirekt mit in seine Kritik ein. Sartre sei im Subjekt-Objekt-Modell verhaftet geblieben, wonach Sein (der Ge-

---

<sup>56</sup> Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den

genstand der Ontologie) sich einem Subjekt erschließe und dabei natürlich in die Position eines Objekts, eines Gegenstandes gerate.

Diese Kritik erscheint auf Anhieb überraschend. Wenn Sartre im Untertitel seines Hauptwerks eine 'Ontologie' verspricht, so vor allem darum, weil er sich durch fleißiges Heidegger-Lesen (teils in Corbins Teilübersetzung, teils im deutschen Kriegsgefangenenlager bei Trier mit der Unterstützung eines deutschsprachigen Elsässer Priesters) von der Notwendigkeit hatte überzeugen lassen, dass die Husserlsche Phänomenologie, wird sie nicht durch eine Ontologie neubegründet, in den Idealismus führt.

Damit sind nun ein paar neue Begriffe ins Spiel gekommen, deren Trias zu meiner altmodischen Definition von Ontologie nicht richtig paßt. Begriffe erlangen ja, wie wir wissen, ihre Bedeutung durch die Kontexte, in denen sie stehen: von ihnen her werden sie differentiell bestimmt (auf die Einsicht bauen Humboldts und Saussures Sprachtheorie auf). In seiner Sartre-Kritik aus dem Humanismus-Brief sagt Heidegger eigentlich nicht genau, was ich ihn eben habe sagen lassen. Er zitiert von Sartre ein Wort, das Sartre glaubt, ähnlich bei Heidegger (in zwar in Sein und Zeit)<sup>57</sup> gefunden und nur ins Französische übertragen zu haben. Es heißt: 'im Dasein (das ist Heideggers Kunstausdruck für die menschliche Subjektivität) geht die Existenz der Essenz voran (oder voraus).' Mit diesem Bonmot hat Sartre - sich bei einer miß-

---

"Humanismus", Bern: Francke 1947, 21954. Über Sartre vgl. 63, 72 ff.

<sup>57</sup> Sartre denkt zweifellos an Heideggers "Die 'Substanz' des Menschen ist die Existenz" (Sein und Zeit, Tübingen 1967 [zit.: SuZ], 117, 212, 314). Heidegger sagt im "Humanismus"-Brief, er habe damit keine Aussage über die Wirklichkeit (existentia), sondern eine über das Wesen des Menschen treffen wollen, nämlich die: "die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anwest, ist das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins" (l.c., 74).

lungenen Popularisierung des Grundgedankens von EN, zu der er sich vor einem immensen Publikum hat hinreißen lassen<sup>58</sup> - auf den Begriff zu bringen versucht, was seine Gegner ihm vorwarfen zu sein (und was auch Heidegger ihm wieder vorwerfen wird zu sein): ein 'Existentialist'. Unglücklicherweise ist dieser Vortrag, den Sartre am Montag, den 28. Oktober 1945, im Rahmen von Veranstaltungen des Club Maintenant in der Salle des Centraux gehalten hat, so ziemlich das einzige Philosophische, was ein größeres Publikum von ihm zur Kenntnis nehmen sollte. Und obwohl Sartre viele Teile dieses Textes später, als er die verheerende Wirkung auf viele Köpfe

---

<sup>58</sup> L'existentialisme est un humanisme, Paris: Nagel 1970 (Erstdruck 1946) (zit.: EH). Wie 'Gotik' oder 'Barock' war 'Existentialismus' zunächst ein Schmähwort, mit dem Gegner (nicht nur) Sartres dessen Denk- und Lebensstil verunglimpfen wollen. Wie der Mensch, den alle anderen 'Jude' nennen, nach Sartres berühmter Erklärung Zur Judenfrage endlich resigniert diesen Namen übernimmt, so Sartre den des Existentialismus. Er versuchte dann, in einem größeren Vortrag die Nuancen nachzutragen, die durch die Vergabe des Pauschal-Titel verlorenzugehen drohten. Seine Gegner (die ihm Atheismus, Einladung zum Selbstmord, Nihilismus, Schwarzmalerei und was weiß ich) vorwarfen, waren so zahlreich, aber insgesamt war der Andrang des Publikums so übermächtig, dass Sartre abbrechen musste: Frauen fielen in Ohnmacht, der Vortragende war fast nicht zu verstehen usw. So sah sich Sartre gezwungen, den Vortrag vor einigen Opponenten in kleinerem Zirkel zu wiederholen. Leider hatte er die schlechte Idee, das Scheitern der mündlichen Massen-Aufklärung durch Publikation seines (etwas umgearbeiteten) Exposé's wiedergutzumachen (auch noch, wie im Englischen, mit Abstracts am Rande, die für manche bis heute das einzige geblieben sind, was sie von Sartres Philosophie kennen). Die Editoren von Les écrits de Sartre schreiben: "L'existentialisme est un humanisme fut l'un des ouvrages les plus lus et les plus critiqués de Sartre et suscita de considérables malentendus. Comme l'a bien vu M.-A. Burnier dans *Les Existentialistes et la politique* (p. 31), "l'importance prise par ces pages semble due à la paresse d'un bon nombre de critiques qui hésitaient à lire *L'Être et le Néant* et qui furent heureux de pouvoir attaquer Sartre sans grande fatigue et avec bonne conscience après avoir parcouru 141 pages". Il es bon de rappeler cependant que l'ouvrage constitue une assez mauvaise introduction / à la philosophie de Sartre, surtout pour un public non averti. Centré principalement sur le problème moral, il vulgarise, au prix de simplifications qui les travestissent, en une sorte de moralisme, les thèses saillantes de l'existentialisme. C'est d'ailleurs le seul volume que Sartre ait en grande partie renié" (Michel Contat et Michel Rybalka, Les écrits de Sartre. Cronologie, bibliographie commentée, Paris 1970 [zit.:ES], 131 f.). - Gutes Beispiel für die Fraglichkeit des Ratschlags, dem Philosophen Popularität und das Mit-seinen-Ideen-auf-die-Straße-Gehen zu empfehlen. (Natürlich ist

(besonders auch auf Heidegger sah) schlicht widerrufen hat,<sup>59</sup> musste er doch ohnmächtig zusehen, wie die Wirkungsgeschichte ihn zum Existentialisten stempelte und auf die vulgarisierte Form seiner Philosophie einzig bezogen blieb.

Nun will ich aber nicht fünf Schritte in einem tun. Bleiben wir ruhig bei dem zitierten Satz, von dem sich Varianten durchaus auch in EN selbst und in CC finden. Er macht - wie immer er auch Sartres Intention verfälschen mag - eindeutig eine ontologische Aussage. Er besagt ja, dass von zwei Sinnen - also Bedeutungen - des Wortes 'Sein' eine ursprünglicher als die andere sei. Und zwar gehe der existentielle dem essentiellen Sinn von 'Sein' voraus. Im ersten wird über eine Sache nur geurteilt, ob oder dass sie ist: ihr nacktes bares Dasein steht im Blick als Alternative zum Nicht-Sein, und zwar im Sinne der von Leibniz und Schelling<sup>60</sup> gestellten Frage: 'Warum gibt es etwas überhaupt, warum gibt es nicht vielmehr nichts?' In einer Existenz-Assertion wird also von einer Sache ausgesagt, 'quod sit', wie die Römer sagten. Ein anderer Sinn von Sein ist der von Sein als Was-Sein, als Wesen, griechisch eidos. An jeden Gegenstand kann man diese beiden Fragen stellen: ob er und was er ist. Nach dem ersten fragt Max im Freischütz, wenn er in Verzweiflung ausruft: "Herrscht blind das Schicksal, ist (lebt) kein Gott?" Nach dem zweiten fragt, wer wissen will: was ist ein Einhorn? Was ist ein Engel? Was ist ein Begriff? Was ist eine Fata Morgana? Woran erkenne ich Smaragde? Hier wird nicht nach den 'quod', sondern nach dem 'quid' gefragt. Die Frage macht auch dann Sinn, wenn es z.B. gar keine Einhörner gibt. Denn

---

Sartre mit Ideen auf die Straße gegangen, aber nicht mit EN und CRD (tels quels)

<sup>59</sup> L.c., 131.

das Wesen einer Sache ist völlig unabhängig davon, ob sie existiert. Einhörer (oder Zahlen oder andere abstrakte Gegenstände) haben die Eigenschaften, die ihr Wesen ausmachen (also: die sie charakterisieren) unabhängig davon, ob sie sind oder nicht sind.

Jetzt können wir eine erste Antwort geben auf die Frage, warum Sartre seine Philosophie 'Ontologie' nennt (und diesem Namen 'phänomenologisch' nur als Adjektiv beigesellt). Um nicht unnötig Zeit zu verlieren, mache ich jetzt nur eine Behauptung, die dann von der Interpretation in einem zweiten Gang gerechtfertigt werden muss. Für Sartre ist der primäre Seins-Sinn nicht (wie für Heidegger) der von Wahrsein,<sup>61</sup> sondern der von Existenz (im Sinn der quodditas). Und da die Frage nach dem 'quid' eines Dinges die Totalität dessen in den Blick bringt, was einem Bewußtsein von ihm bekannt sein kann (sie fragt ja nach seinen Eigenschaften, und Eigenschaften werden über Begriffe bestimmt, sie sind mental), können wir jetzt vorläufig das quodditative Sein - auf das Sartres Titel 'Ontologie' hinblickt, als das prä-essentielle, vor-wesentliche und vor-bewußte Sein bestimmen. Es ist bewußtseinsabgewandt, es ist, was es ist - nicht für jemanden, nicht irgendwie, es subsistiert einfach, und das ist alles, was von ihm zu sagen ist ('esse subsistens' nannten es darum die Scholastiker).

---

<sup>60</sup> Vgl. SW I/6, 155, I/7, 56 u., II/3, 7 und 247; Pos. Ph: 222, passim.

<sup>61</sup> Vgl. Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24), Frankfurt a.M. 1975, I. Teil, Viertes Kapitel (252 ff., bes. § 18 [= 304 ff.]). - Darum kann Heidegger Sartre im "Humanismus"-Brief vorwerfen: "Sartre spricht (...) den Grundsatz des Existentialismus so aus: Die Existenz geht der Essenz voran. Er nimmt dabei existentia und essentia im Sinne der Metaphysik, die seit Palto sagt: die essentia geht der existentia voraus. Sartre kehrt diesen Satz um. Aber die Umkehrung eines metaphysischen satzes bleibt ein metaphysischer satz.

Von ihm haben wir zu unterscheiden das 'esse apparens': das Sein, sofern es ins Bewußtsein fällt, oder eben (nach unserem eben eingeführten Sprachgebrauch): seine Quiddität oder sein Wesen, sein Sein, insofern es einem Bewußtsein erschlossen ist. Was nicht einfach ist, was es ist; also: was nicht darin aufgeht, nur zu subsistieren, das ist nicht bloß 'an' oder 'in sich (Sartres 'en-soi' meint beides, wobei mit 'In-sich-Sein' gemeint ist, dass das Sein bare Identität, grundlose Subsistenz ist, dass es sich nicht entbirgt, dass es in sich verschlossen, unbestimmt und ungelichtet bleibt - verzeihen Sie die Heideggerschen Termini, die sich hier nahelegen). Solches (apparentes) Sein ist nur, insofern es einem anderen erscheint. Also ist es nur für ein anderes; und dieses andere ist das Für-sich oder Bewußtsein. Das Bewußtsein ist für sich, weil nicht nur anderes ihm, sondern weil es aller Fremd-Präsentation voran sich selbst (und zwar als sich selbst) schon präsentiert ist. Es ist, wie Sartre gern sagt, durch Autotransparenz (*translucidité pour elle-même*) ausgezeichnet. Und nur einem in sich und für sich selbst Erschlossenen kann anderes (sagen wir mit Sartre: kann An-sich-Seiendes) erscheinen, zum fainomenon (zum Phänomen) werden.

Machen wir jetzt noch einen raschen letzten Schritt, den wir später noch im Detail zu begründen haben werden, dann werden wir sagen, dass alles, dessen Sein sich darin erschöpft, einem Bewußtsein zu erscheinen, Phänomen heißt; und so hatte es grosso modo Husserls sogenannte Phänomenologie gefaßt. Sie abstrahierte vom esse subsistens der Dinge - in dieser Abstraktion bestand ihre berühmte epochv□(ihre Enthaltung hinsichtlich der Seins-  
Thesis) und blieb nur ihren reinen Wesenheiten (griechisch ei[dh) aufmer-

---

Als dieser Satz verharrt er mit der Metaphysik in der Vergessenheit der Wahr-

kend zugewandt. Was sie da betrieb, nannte der in hochtrabende Ausdrücke verliebte Husserl 'eidetische Wesensschau', was ein Pleonasmus ist, denn ‚eidōs‘ heißt ja schon 'Wesen' ("Liebeswahnsinn: Pleonasmus! Liebe ist ja schon ein Wahnsinn" [Heine, Atta Troll, 13. Caput XIX, DTV-Ausgabe, V, 107 f.]).

Nun nennt sich Sartres Ontologie 'phänomenologisch'. Das könnte - auf der Basis der Informationen, die wir bis jetzt zusammengetragen haben - so viel bedeuten wie: Sie nimmt einen Vorrang des An-sich-Sein vor dem an, was nur dem Bewußtsein erscheint (also vor den Phänomenen; griechisch φαίνεσθαι heißt: 'erscheinen', und nichts - sagten wir - kann erscheinen, es sei denn jemandem, also für ein Subjekt; und 'pour-soi' ist, was sich selbst erscheint und für das - kraft dieser ihm eigenen Durchsichtigkeit - alles andere zum Erscheinenden wird). Insofern ist Sartres Philosophie ontologisch im Sinne von: entschieden anti-idealistisch. ('Idealismus' nennt man diejenige philosophische Position, die annimmt, das eigentlich Existierende - ; Intw" ]- seien Ideen: also Gedankendinge, Erscheinungen, subjektive, nicht an sich seiende Entitäten.) Aber darin ist Sartres Philosophie zugleich 'phänomenologisch' (sagen wir, der Einfachheit halber und in Erinnerung an unsere gerade gegebene Definition: idealistisch), dass sie - und damit sind wir zurückgekehrt an den Ausgangspunkt unserer ersten Erkundigung - nach dem fragt, was dem subsistenten Sein eigentlich zum Erscheinen, zum Phänomen-Sein verhilft. Nehmen wir an, das esse subsistens bleibe wirklich 'en soi (in sich verschlossen)', so ist klar, dass es seine Phänomen-Werdung nicht selbst vollbringen könnte. Bleibt also nur, sich an den

anderen Seins-Typ zu wenden, den Sartre später als das Pour-soi definitivisch faßt. Sagen wir vorderhand aus Vorsicht: das Bewußtsein, von dem Sartre zu zeigen versucht, dass seine Binnen-Struktur das ungegenständliche Mit-sich-selbst-vertraut-Sein ist. Darum heißt die berühmte Passage aus L'existentialisme est un humanisme, vollständig zitiert (was z.B. Heidegger nicht tut): "(...) que l'existence précède l'essence, ou, si vous voulez, qu'il faut partir de la subjectivité" (17).

Wie das möglich ist, dass Sartre die Priorität der Existenz mit der cartesianisch-dekartianischen These von der (im Wortsinne) Grundsätzlichkeit des Selbstbewußtseins verbindet, ja wie er die erste in einem merkwürdigen  $\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\nu\ \pi\rho\tau\epsilon\rho\nu$  aus der zweiten ableitet/entwickelt, das werden wir nächstens aus größerer Nähe zu betrachten haben. Nur so viel als Vorschau auf die Struktur einer denkbaren Begründung. Wenn Sartre vom An-sich-Sein sagt, es 'gehe dem Wesen-Sein voraus', so meint er das natürlich im Sinne einer Priorität des En-soi übers Wesen. Und damit, könnte man glauben, ist das Spiel fürs Selbstbewußtsein (als den Ort, in Beziehung auf den Sein zu Wesen wird) schon gelaufen. Unmöglich scheint es unter diesen Umständen, dem Selbstbewußtsein einen Ort als obersten Grundsatz der Philosophie zu sichern.

Nun muss man beachten, dass Sartre nicht nur die alte scholastische, besonders in Schellings Spätphilosophie wieder zu modernen Ehren gekommene, Existenz-Essenz-Unterscheidung wiederaufnimmt. Er kann kraft ihrer auch zwei Weisen von Priorität definieren (und dass das die berühmt-berüchtigte Formel vom 'Sein, das dem Wesen zuvorkommt' nicht tut, macht gerade ihre

Oberflächlichkeit und Gefährlichkeit aus). Etwas kann nämlich ontisch - seiner Existenz nach - Grund eines anderen, und es kann transzendental Grund eines anderen sein. Wenn es transzendental anderes begründet, so begründet es nicht dessen schieres nacktes Dasein, sondern seinen Sinn, sein Wesen. 'Transzendental' heißt seit Kant, was Bedingung ist der Möglichkeit eines Dinges. Möglichkeit ist nicht Wirklichkeit (oder Existenz, Dasein: diese Ausdrücke verwendet Kant durchgängig synonym - im Gegensatz zu 'Realität', die zu einer anderen als zur Modal-Kategorie gehört und die Kant auch mit 'Sachheit' übersetzt: real ist, was eine Sache zu dem macht, was sie ist, also ihr Wesen, ihre 'Qualität'). So hat das Transzendente also nur Macht über das Wesen, das Was der Dinge; es wäre unsinnig zu meinen, Kant hätte durch Aufweis seiner transzendentalen Ermöglichungsbedingungen gemeint, der menschliche Geist erschaffe die Objekte der Welt mit Haut und Haar und mit Putz und Stil. (Gegen diese Vorstellung - die von ihm so genannte 'intellektuelle Anschauung' hat er vielmehr sein ganzes Leben polemisiert.)

Nun gut: Auch für diesen Unterschied hat die Tradition einen Ausdruck geprägt. Der ontische Grund eines Dinges heißt sein Seins-, der transzendente heißt sein Erkenntnis-Grund: *causa realis versus causa idealis* oder *causa essendi versus causa cognocendi*. So könnte das En-soi dem Sein nach dem Pour-soi (als dem Grund des Wesens) zuvorkommen, ohne damit auch schon seine 'Einsichtigkeit' begründet zu haben. Und das Pour-soi könnte eine ontisch unselbständige, aber transzendental unabhängige Größe sein. Sie könnte dem En-soi, ohne selbst selbständig zu sein, seine Verständlichkeit (das meint hier ganz grundsätzlich: seine Zugänglichkeit-fürs-Bewußtsein)

widerfahren lassen. So wäre das Pour-soi dennoch auch selbständig, aber in einem völlig anderen Sinne als das En-soi: Es wäre nicht, gäbe es nicht das En-soi, das sein Sein fundierte; aber das En-soi hätte keinen Sinn (meint: keine Verständlichkeit, kein Wesen) ohne das Pour-soi. Und so könnte sich ergeben, dass wir die vulgarisierte Selbstcharakterisierung von Sartres Ontologie aus L'existentialisme est un humanisme unterschreiben können, ohne damit den Anspruch auf die Prinzip-Natur des Subjekts aufgeben zu müssen.

Aber auch dies will ich schnell noch loswerden: Heideggers vermutlich berechtigte Kritik an der abendländischen Auslegung von Sein als Gegenständlichkeit (ein Holzweg, auf dem er Sartres Existential-Ontologie fröhlich mit marschieren sieht) hat durchaus ein Echo oder wenigstens eine Entsprechung in Sartres Werk gefunden. Mag sein, dass er das An-sich-Sein nach dem Modell des (dem Subjekt gegenstehenden) Gegenstandes denkt. Der andere von den beiden Seins-Typen, das être pour-soi, dagegen ist als radikal ungegenständlich in Anschlag gebracht. Auch darin war Sartre zwar nicht eigentlich originell. Aber die Bestimmung von Selbstbewußtsein als einem ungegenständlich Seienden war unter so viel Traditionsschutt und Fehlverständnis verborgen, dass nur ganz, ganz wenige Denker dieses Jahrhunderts (darunter Franz Brentano, Hermann Schmalenbach, Hermann Schmitz, Wolfgang Cramer und besonders Dieter Henrich, natürlich auch die früher von mir genannten Amerikaner) die Fichteschen Einsichten wiederentdecken konnten - und niemand hat das ingeniöser und kraftvoller getan als Jean-Paul Sartre.