

DISSERTATION

Titel der Dissertation

"Der individuelle Imperativ als Ernstfall sittlicher Entscheidung.

Annäherung an Karl Rahners existenzialethisches Denken aus der Perspektive der frühphilosophischen Schriften Jean-Paul Sartres"

Verfasser

Dipl.-Theol. Moritz Johannes Frenger BA

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, 2014

Studienkennzahl It. Studienblatt: A 780 011

Dissertationsgebiet It. Studienblatt: Katholische Theologie (Theologische Ethik)

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. med. Dr. theol. Mag. pharm. Matthias Beck

Vorwort und Danksagung

Die vorliegende Arbeit verdankt ihr Thema den Anregungen aus der Vorlesung "Existentialethik und Existenzphilosophie", die von Herrn Prof. Matthias Beck im Wintersemester 2009/10 an der Katholischen Fakultät der Universität Wien gehalten wurde. Besonders die innovative Leichtigkeit, mit der in der Vorlesung die verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen miteinander ins Gespräch gebracht wurden, war mir aus meiner bisherigen Studienzeit so noch nicht bekannt und prägte meine weitere Zeit des Studierens und Fragens entscheidend. Durch diese für mich neue Art der interdisziplinären Arbeit angeregt, wurde ich mir immer mehr einer inhaltliche Übereinstimmung der beiden Protagonisten dieser Arbeit - Jean-Paul Sartre und Karl Rahner - bewusst, die in dem Bemühen verortet werden kann, das individuelle und damit genuin unvertretbare Moment der menschlichen Existenz hervorzuheben und explizit in seiner Bedeutung zu thematisieren. Im Laufe der Zeit bot sich dann der "Ernstfall" des menschlichen Lebens, nämlich die kontinuierlich zu treffende und das Leben der wählenden Existenz prägende sittliche Entscheidung als derjenige Brennpunkt für die Untersuchung an, an dem sich die Bedeutung der Dignität des menschlichen Individuellen ausbuchstabieren und in ihrer praktischen Relevanz herausstellen ließ. Damit war das Promotionsvorhaben "Der individuelle Imperativ als Ernstfall sittlicher Entscheidung. Annäherung an Karl Rahners existenzialethisches Denken aus der Perspektive der frühphilosophischen Schriften Jean-Paul Sartres" ins Leben gerufen.

Neben der bereits zur Sprache gebrachten fachlichen und methodischen Bereicherung meines Denkens schulde ich Herrn Prof. Dr. Dr. Matthias Beck Dank für seine Bereitschaft, das Entstehen dieser Arbeit auch trotz zahlreichen weiterer Verpflichtungen auf unterschiedlichsten Gebieten wissenschaftlich zu begleiten. Ein weiterer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Gerhard Höver für die Übernahme der Zweitkorrektur sowie für sein stets offenes Ohr für die Sorgen und Nöte von Studierenden bzw. Promovenden. Exemplarisch für die zahlreichen Begegnungen, die meinen Lebensweg geprägt haben und die damit auch für das Gelingen der Arbeit in der ein oder anderen Weise verantwortlich sind, seien explizit diejenigen mit Herrn Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Herrn Dr. theol. habil. Christoph Benke, und Herrn Bernward Granel dankend erwähnt. Darüber hinaus möchte ich mich für die tiefen Freundschaften und Bekanntschaften bedanken, die mich während meiner Studien- und Promotionszeit sowohl in Wien als auch im Rheinland begleitet haben. Nicht zuletzt gilt mein Dank meiner Familie, die stets mit großer Geduld und persönlichem Einsatz an meinem Leben Anteil nimmt. Meiner verstorbenen Großmutter Anna Frenger (geb. Blömer) ist abschließend diese Arbeit in Verehrung und großer Dankbarkeit gewidmet.

Abkürzungsverzeichnis

- CM = J.-P. Sartre, Cahiers pour une morale
- EH = J.-P. Sartre, Der Existenzialismus ist ein Humanismus
- EM = J.-P. Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie
- EN = J.-P. Sartre, L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique.
- KrV = I. Kant, Kritik der reinen Vernunft
- LH = J.-P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme
- SN = J.-P. Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie
- SuZ = M. Heidegger, Sein und Zeit

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: "Der individuelle Imperativ als Ernstfall sittlicher Entscheidung"	2
1.1 Der individuelle Imperative als "lebbarer" Ausdruck des obersten ethischen Prinzips "Das Guist zu tun, das Böse ist zu meiden"	
1.2 Personale Wende und Imperative im katholisch-theologischen Denken	7
1.3 Der formale Rahmen für die Findung individueller Imperative als Feld existenzphilosophische Denkens	
2. Zugang zu der individuellen Erfahrung des Menschen aus existenzphilosophischer Sic	:ht
	16
2.1 "Für-sich" und "An-sich" als hinreichend ausgeprägte erkenntnistheoretische Annäherung aldie das Individuum beeinflussende universale Struktur	
2.1.1 Markierung der individuellen erkenntnistheoretischen Ausgangslage anhand Überlegungen zur Problematik des Phänomens am Beginn von "Das Sein und das Nichts"	16
2.1.2 Ontologie als ausdrückliche Beschäftigung mit einem Weltzusammenhang und die Notwendigkeit eines solchen Vorgehens aus ethischer Perspektive	19
2.1.3 Ontologische Dualität als durch Eigenerfahrung plausibilisierte universale Struktur: Die Eigenständigkeit von erfahrungszugängigem und nichtzugängigem Seienden bei gleichzeitiger Abhängigkeit voneinander	
2.1.3.1 Differenzierung der erkenntnistheoretischen Lage in "Phänomen", "Wesen" und "transphänomenales Sein"	22
2.1.3.2 Plausibilisierung des transphänomenalen Seins aus der Bewusstsein-Phänomen- Einheit	24
2.1.3.2.1 Der Pol des "percipiens" (das Bewusstsein)	25
2.1.3.2.1.1 Exkurs: Die "Evakuierung des Bewusstseins" in den philosophischen Frühschriften	25
2.1.3.2.1.2 Die Bewusstseinsstruktur in "Das Sein und das Nichts"	28
2.1.3.2.2 Der Pol des "percipi" und der "ontologische Beweis"	32
2.1.3.3 "An-sich" und "Für-sich" als die Lebenswelt prägende Bestandteile einer Strukturganzheit	34
2.2 Das "Nichts" als Spezifikum des "Für-sich" und seiner Konstitution	36
2.2.1 "Nicht-sein" als Ergebnis eines Transzendenzbezuges des Bewusstseins	37
2.2.2 Negativbestimmung des Zusammenhangs von Nichts und Seiendem anhand dialektische und phänomenologischer Auffassung	
2.2.3 Das Nichts als Begleiterscheinung des Bewusstseinsprozess des "Für-sich"	41
2.2.4 Vertiefender Aufweis der nichtenden Bewusstseinsstruktur durch "Angst" und "Unaufrichtigkeit"	45
2.2.4.1 Die Angst als affektive Bewusstwerdung der eigenen Freiheit	45

2.2.4.2 Das Resultat einer Verkurzten Seibstanwendung der Negation. Die Onaumentigke	31150
2.3 Das "Für-sich" als nichtige Struktur und die Einbindung alles Begegnenden auf seine Vision	
2.3.1 Der zweifach nichtende Bewusstseinsbezug innerhalb der "Für-sich"-"An-sich"-Totalit	:ät .57
2.3.1.1 "Für-sich" als "Anwesenheit bei sich" ("présence à soi") oder die "Freiheit von"	57
2.3.1.2 "Für-sich" als Mangel ("manque") oder die Einbindung alles Seienden in den Selbstheitszirkel ("Freiheit zu")	59
2.3.2 Gelegentlich einsetzende Reflexivität im "Für-sich" als zweite Stufe der nichtigen doppelpoligen Bewusstseinsstruktur	65
2.3.3 Zeitlichkeit als die Nichtungsstruktur des Bewusstseins ermöglichendes Medium	69
2.3.4 Der Esel und die Mohrrübe - Blitzlicht auf den problematischen Sinn menschlicher Re-	
2.4 "Für-Andere-Sein" und seine Erfahrungsdimensionen	
2.4.1 Die im Blick erfahrene Objektwerdung als Grundmoment zwischenmenschlicher Bezie	_
2.4.1.1 Skizzierung des Anforderungshorizontes für die Begegnung mit dem Anderen in Auseinandersetzung mit dem phänomenologischen Befund der Scham und Teilen der philosophischen Tradition	74
2.4.1.2 Desintegration des Universums der menschlichen Realität anlässlich des Ergriffenwerdens durch den Blick	76
2.4.1.3 Der strukturelle Bezug von "Für-sich" und "Anderem" als selbstzerstörerische Wechselbeziehung und vorläufige Erträge aus der Betrachtung zwischenmenschlicher Interaktion für die Fragestellung der Untersuchung	81
2.4.2 Der Körper und die kollektiven Beziehungsformen zum Anderen	84
2.4.2.1 Körper "Für-sich", Körper "für-Andere" und der "eigene Körper" als Produkt diese beiden Modi	
2.4.2.2 Konflikt als Grundlage sozialer Beziehung und sekundäre Modi von Kollektivität	90
2.4.3 Die unverfügbare Faktizität der "fundamentalen Anwesenheit" als philosophische Herausforderung	93
2.5 Menschliche Freiheit als Transzendenzfreiheit des Bewusstseins in konkreten Situationen	96
2.5.1 Die Handlungsstruktur eines "Für-sich" und seine unterschiedlich erfahrbaren Sinn- u Entscheidungsebenen	
2.5.2 Gelebte existenzielle Freiheit als "Freiheit in Situation"	106
2.5.2.1 Formale Bestimmung des untrennbaren Zusammenhangs von Freiheit und Vorgegebenem in der Situation und die daraus resultierende Bedeutung des praktischen Lebensvollzugs	
2.5.2.2 Situative Freiheit am Beispiel "sozialer Determination"	
2.5.2.3 Freiheit. Körner und Initialentwurf - Klärungsversuche möglicher Finwände	111

2.5.3 Freiheit als unbeschränkte Verantwortung	.113
2.6 Der Mensch als "nutzlose Passion" oder das Schwinden jeglichen handlungsleitenden Maßstabes am Ende von "L´être et le néant"	.115
2.7 Kategorischer Imperativ und Authentizität in "L'existentialisme est un humanisme" als Maßstäbe sittlichen Handelns und Schutzfunktionen des spezifischen Selbstinteresses des "Fürsich"	.116
2.7.1 Die Möglichkeit der Einflussnahme auf die eigene Lebensgestalt als möglicher Handlungsgrund trotz des Horizontes der "nutzlosen Passion"	.117
2.7.2 Handlung bzw. Lebensmöglichkeitsvollzug als Prozess der Emergenz in Situation	
2.7.3 Durch den kategorischen Imperativ garantierte Freiheit des Anderen als selbstinteressie Perspektivenerweiterung	
2.7.4 Authentizität und Kategorischer Imperativ als Beschränkung des sich aus der Situation ergebenden Möglichkeitsspektrums	.131
2.8 Jenseits von Selbstbegründung und Konflikt - Das Leben in der stetigen Konversion in den "Cahiers pour une morale"	.131
2.8.1 Konversion als Voraussetzung authentischen Lebens	.133
2.8.2 Das Leben mit dem Anderen abseits des Konflikts im "Appell" und dem "authentischen Wollen"	.139
2.8.3 Sartres Konzept von der Genese des individuellen Imperativs und seine selbstinteressie Moral	
3. Zugang zu der individuellen Erfahrung des Menschen aus theologischer Sicht	147
3.1 Handlungsleitende Kraft aufgrund unmittelbarer Gotteserfahrung - Karl Rahners christlich geprägtes Existenzialdenken im Anschluss an die Exerzitien des Ignatius von Loyola	.148
3.1.1 Die Dignität des unreduzierbar Individuellen und das sich daraus ergebende Postulat na einer Existenzialethik	
3.1.1.1 Die geistig-personale Individualität und die aus ihr resultierende personale und regelhafte Unvertretbarkeit des Einzelnen	.150
3.1.1.2 Die gnadenhaft-übernatürliche Individualität und die aus ihr resultierende "Ewigkeitsbedeutung" der Handlung des Einzelnen	.158
3.1.1.3 Zwischen "Situationsethik" und "syllogistischer Deduktionsmoral": Der in der Existenzialethik verfolgte Imperativ als Reaktion auf das unreduzierbar individuelle Sollen.	.160
3.1.2 Handlungsorientierende Gotteserfahrung - Karl Rahners Relecture der ignatianischen Exerzitien	.163
3.1.3 Christozentrik, Subjektivismusverdacht und Kommunizierbarkeit? Rahners existenzialethisches Konzept von der Findung des individuellen Imperativs in der Kritik	.167
3.2 Rahners Existenzialethik als anschlussfähiges Konzept zu Sartres Existenzialismus	
4. Synthese: Die Genese des individuellen handlungsleitenden sittlichen Imperativs au	
Sicht einer an Sartre und Rahner entwickelten existenzialethischen Denkform	

	4.1 Die ambivalente Auswirkung der durch Freiheit geprägten ersten Personenperspektive auf der Gitzelte aus des Finantiere und deine Redürftigkeit für einem von der Krammen d	
	Situationsanalyse des Einzelnen und seine Bedürftigkeit für einen von außen kommenden Impuls	
		1/7
	4.2 Interexistenzialität als potenzielle Bereicherung der eigenen Handlungsspielraums- und	
	Selbstdeutung	178
	4.3 Exkurs: Sprachliche Kommunikation als interexistenzielle Bewertung von Geltungsansprüche	en -
	Habermas´ "Theorie des Kommunikativen Handelns" und ihre Anschlussfähigkeit an	
	existenzialethisches Denken über das inhaltliche Moment des Geltungsanspruches	180
	4.4 Die existenzialethische Denkform der Untersuchung als Produkt der Verbindung von Sartres	
	existenzphilosophischen Anstößen einerseits und Rahners Theorie des individuellen Imperativs	
	mitsamt ihrem theologischem Sinnhorizont andererseits	188
	4.5 Von der rudimentären Vorform eines Affektes zum Handlungsvollzug - die Genese des	
	handlungsleitenden Imperativs aus der Sicht der existenzialethischen Denkform dieser	
	Untersuchung	195
	4.6 Resümee und Ausblick	199
L	iteraturverzeichnis	202

Einleitung: "Der individuelle Imperativ als Ernstfall sittlicher Entscheidung"

Die geplante Arbeit geht von der *These* aus, dass im Kontext der theologischen Ethik bisher das Individuum und speziell *seine einmalige sittliche Entscheidungssituation* zu wenig in den Blick gekommen ist. Sie setzt es sich daher zum Ziel, den Prozess, innerhalb dessen der Einzelne einen sein Handeln leitenden Imperativ eruiert, unter Berücksichtigung seiner ersten Personenperspektive für eine theologisch Ethik zu erhellen.

Überlegungen zu diesem Problem der konkreten Handlungsorientierung des Einzelnen in einer bestimmten Situation wurden im theologischen Bereich neben einigen weiteren Ansätzen (s. 1.2) bisher besonders von Karl Rahner angestellt. In der Schaffensperiode von 1946 bis 1959 beschäftigt er sich in seinen Aufsätzen, die er selbst als "existenzialethisch" bezeichnet, mit dem "individuellen Imperativ", den er als dasjenige sittliche Moment ansieht, welches handlungsleitende Kraft für den Einzelnen in seiner Situation entfaltet. Schematisch lässt sich Rahners Imperativ besser verstehen, wenn er im Spannungsfeld dreier Themenfelder verortet wird. Das Spannungsfeld bilden: Einerseits das Feld des individuellen Anrufes Gottes an sein Geschöpf (Feld des Transzendenzbezugs), andererseits desjenigen von bereits bestehenden Normen (gesellschaftliches Feld) und zuletzt das Feld, das Handlungsmöglichkeiten in einer Situation umreißt, indem es die menschliche Beschaffenheit des Entscheidungsträgers berücksichtigt (anthropologisches Feld). Rahner selbst hat in seinen Ausführungen zur Genese des handlungsleitenden Imperativs darauf hingewiesen, dass speziell der zuletzt genannte anthropologische Bereich einer Fundierung von Seiten der Philosophie her bedarf, die noch zu leisten sei (s. 1.2). Hier liegt ein Desiderat vor, welches ein wichtiges Zwischenziel der Arbeit auf dem Weg zur Schilderung des Findungsprozesses eines Imperativs in einer sittlichen Entscheidungssituation bilden soll: Die philosophisch vertiefende Untermauerung der Ausarbeitungen Rahners zum individuellen sittlichen Imperativ vor allem mit Blick auf die gesellschaftlichen und anthropologischen Dimensionen des Spannungsfeldes.

Methodisch bietet sich für die genannte Zwischenzielstellung der Fundierung des rahnerschen Konzeptes des "individuellen Imperativs" eine Zusammenführung desselben mit der Anthropologie der frühphilosophischen Werke Jean-Paul Sartres an, wofür noch Gründe zu nennen sind (1.3). Im Laufe einer solchen Zusammenführung wird es dann möglich, eine existenzialethische Denkform zu extrahieren, die entscheidende Momente des Denkens sowohl Rahners als auch Sartres kritisch miteinander verbindet und somit zu einer umfassenderen Sicht auf den sittlichen Imperativ gelangt, da sie dessen Genese besser in dem bereits thematisierten Spannungsfeld ansiedeln kann.

Um die beschriebene Zusammenführung von Sartre und Rahner adäquat leisten zu können, erscheint der *folgende Aufbau dieser Untersuchung* sinnvoll:

In einem ersten Arbeitsschritt sollen Anthropologie und Ethik der frühphilosophischen Werke Sartres¹ einerseits unter Einbezug seiner Kritiker erarbeitet und andererseits auf ihre Kompatibilität

¹ Schwerpunktmäßig "L'être et le néant", "L'existentialisme est un humanisme", "Cahiers pour une morale", die eine methodisch und inhaltlich geschlossene Schaffensperiode des *phänomenologisch orientierten Existenzdenkens* (das das lebensweltliche Interesse der vorliegenden Untersuchung zu bedienen vermag - s. 1.3) bilden. Die beschriebene Periode selbst findet zu Beginn der 50er Jahre mit Sartres Hinwendung zum Kommunismus und den ihm methodisch nahestehenden Denkweisen des Historischen Materialismus und der Dialektik ein Ende, wodurch sich das Spektrum der zu untersuchenden Schriften einschränken lässt. Eine Übersicht über Sartres philosophisches Gesamtwerk und dessen verschiedenen Phasen bieten: H. Schelkshorn, "Eine Moral der Befreiung? Skizzen zu einem Projekt Jean-Paul Sartres": Die Spannweite des Daseins, S. 179-

zueinander befragt werden (s. Kapitel zwei). Begleitend dazu werden die sich herauskristallisierenden Momente von Anthropologie und Ethik Stück für Stück auf ihr kritisches Potenzial für die die Untersuchung leitende Frage nach dem Prozess der Findung eines handlungsleitenden Imperativs durch den Einzelnen hin befragt (z. B. die Rolle der Affekte und der Bewusstseinsstruktur des Handlungsträgers, die Konfliktproblematik in der Beziehung zum Mitmenschen, sowie die allgemeine Verbindlichkeit von ethischen Normen).

Danach geraten die existenzialethischen Schriften Rahners in den Blick der Untersuchung, um anhand derselben das Konzept vom "handlungsleitenden Imperativ" vorzustellen und dasselbe in seiner Verortung innerhalb der theologischen Wertschätzung des Individuellen zu erweisen (s. Kapitel drei).

Zum Abschluss werden dann Sartres Anthropologie und die ihr anhängende Ethik mit Rahners existenzialethischem Konzept des individuellen Imperativs ins Gespräch gebracht. Hieraus resultiert eine von beiden Denkern bereicherte existenzialethische Denkform, anhand der zum Abschluss der vorliegenden Arbeit die Frage nach der Genese des individuellen Imperativs in der sittlichen Entscheidungssituation näher beantwortet werden kann (s. Kapitel vier).

Der bisherige Überblick über das Vorhaben der Arbeit bedarf einer begründenden Vertiefung. Diese geschieht in den Abschnitten 1.1 bis 1.3. In einem ersten Teil soll sich der Frage nach der Genese der sittlichen Entscheidung des Einzelnen angenähert werden, indem bedacht wird, ob sich aus allgemeinen ethischen Prinzipien ein handlungsleitender Imperativ ableiten lässt. Aus den Bedachten ergibt sich die Forderung, den Prozess der Findung eines individuellen Imperativs näher zu ergründen (s. 1.1). Der zweite Teil versucht deswegen, den bisherigen Stand der theologischen Forschung zum Themenfeld des Einzelnen und seiner Handlungsfindung in Situation zu sichern. Karl Rahner erweist sich hier als wichtiger Bezugspunkt (s. 1.2). Im letzten Teil der Vertiefung geht es dann schwerpunktmäßig um die Frage, warum sich ausgerechnet eine phänomenologisch geprägte Philosophie, im Speziellen jene Jean-Paul Sartres, für das Gespräch mit Rahner anbietet und inwiefern eine theologische Rezeption des französischen Existenzphilosophen bereits stattgefunden hat (s. 1.3).

1.1 Der individuelle Imperative als "lebbarer" Ausdruck des obersten ethischen Prinzips "Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden"

Meistens erfahren wir unseren Alltag nicht als Aneinanderreihung von expliziten Entscheidungssituationen, in denen wir jeweils unser Handeln rechtfertigen müssten. Beispielsweise weiß ein Mensch im Büro, am Fließband, in einer Kaufhausfiliale oder einer Universität zumeist implizit, wie er sich verhalten soll, ohne groß darüber nachdenken zu müssen. Doch dann kommt es zu einer unvorhergesehenen Wendung in der konkreten Situation, in Folge dessen das bewährte Verhaltensmuster nicht mehr mit den herrschenden Umständen der Situation korreliert und das Individuum sich herausgefordert sieht, dem Wandel innerhalb der Situation durch eine reflexiv begründete Entscheidung bzgl. seines weiteren Handelns zu begegnen, die auch einer sittlichen

198; G. Seel, "Wie hätte Sartres Moralphilosophie ausgesehen?": Sartre. Ein Kongreß, S. 276-293; W. Röd, "IX. Jean-Paul Sartre": Geschichte der Philosophie Band XIII, S. 275 f.; W. Lesch, Imagination und Moral, S. 11 f..

Beurteilung durch Andere standhalten können muss. Es stellt sich dann die Frage, wie der Einzelne zu der geforderten neuen Handlungsweise kommt und wie er sie begründet.

Annäherungsweise wird man den nun beginnenden Reflexionsprozess über das eigene Handeln als eine *Konfrontation* bestimmter allgemeiner moralischer Standards mit der konkreten Situation und der ihr eigenen spezifischen Prägung beschreiben können. Schematisch lassen sich in dieser Betrachtungsweise die moralischen Standards hinsichtlich *ihrer Konkretheit und expliziten Ausformuliertheit* unterscheiden, was im Folgenden betrachtet werden soll.

Bedenkt man den bisher als Konfrontation von moralischem Standard und Situation beschriebenen Reflexionsprozess des Einzelnen, muss zuerst ein *umfassendes Lebenskonzept* angenommen werden, aus welchem sich die Zielhaftigkeit des eigenen Lebens ergibt und welches den Rahmen bildet, innerhalb dessen Lebensregeln im weitesten Sinne begründet verortet werden können (eine Lebensregel ist z. B. gut, weil sie hilft, diese oder jene Grundüberzeugung in der Wirklichkeit zu realisieren). Zumeist wird dieses Lebenskonzept unthematisch vorliegen, obwohl es einer kognitiven Erhellung bis zu einem gewissen Grade offensteht. Dies zeigt sich, sobald der Mensch sich die Frage nach dem Grund der eigenen Lebensvollzüge stellt und sie auf die vorläufig gegebene Antwort erneut anwendet. Stück für Stück wird er dabei zu fundamentaleren Gründen für sein Handeln gelangen und Einsichten gewinnen, über die vorher vielleicht noch keine explizite Klarheit bestand.

Wenn es auch nicht möglich scheint, das Lebenskonzept auf dem Weg fragender Selbstvergewisserung vollständig durchzubuchstabieren, so kann dasselbe doch in einem *obersten ethischen Prinzip* beschrieben werden, welches sich nach Thomas von Aquin in dem Satz "Das Gute ist zu tun und zu erstreben, und das Böse ist zu meiden"² ausgedrückt. So vorteilhaft sich dieses Prinzip für das Ziel herausstellt, bei allen möglichen Handlungen eines Menschen formale Geltung zu beanspruchen, umso beschränkter erweist sich seine *Anwendbarkeit in der konkreten Handlungsfindung*, da es aufgrund seines Abstraktheitsgrades meistens mehrere konkrete Handlungsoptionen offen lässt, die zwar alle sittlich gut sind, jedoch nicht alle gleichzeitig verfolgt werden können. Wie soll in einem solchen Fall nun aber gehandelt werden?

Um in der Entscheidungsfindung das oberste Prinzip nutzen zu können, bedarf dasselbe von daher einer inhaltlichen Anreicherung, die Demmer paradigmatisch wie folgt beschreibt:

"Ein greifbarer Rahmen muss abgesteckt werden, innerhalb dessen komplexe Denkoperationen, die sich gegenseitig ergänzen, die Brücke auf wachsende Praktikabilität hin schlagen. Verlangt ist zunächst, gleichsam als methodische Konstante, logische Deduktion. Aber Logik ohne Hermeneutik ist blind. Letztere verfolgt das Ziel, das hinter dem Prinzip sich verbergende Lebenskonzept verstehend aufzuschließen und für konkrete sittliche Praxis Gestalt werden zu lasssen."

Diese zwei einen Deutungsrahmen ausbildenden Funktionen (logisch-deduktives Schließen und Hermeneutik des leitenden Lebenskonzepts) werden nun durch *Komplementärprinzipien* angestrebt, zu denen Demmer beispielsweise Kants Kategorischen Imperativ oder die Goldene Regel zählt.⁵ Ob hiermit der Umfang von Komplementärprinzipien umfassend bestimmt ist und ob

² Vgl.: Thomas von Aquin, Summa Theologica I-II, q. 94 a. 2c.

³ Vgl.: K. Demmer, Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 149.

⁴ Ebd., S. 149.

⁵ Vgl.: Ebd., S. 150-153.

Komplementärprinzipien darüber hinaus überhaupt kulturunabhängig bestimmbar sind, sei einmal dahingestellt. Im hier vorliegenden Kontext kommt es allein darauf an, dass beispielsweise durch die zwei angeführten Komplementärprinzipien "Gleichheit" der Maßstäbe gegenüber sich selbst und dem Anderen (als Explikation der Goldenen Regel) und "Selbstzwecklichkeit" des Menschen (als diejenige des Kategorischen Imperativs) als konkretere Ausdrucksformen des zu erstrebenden obersten Prinzips erschlossen werden und dieses somit an Inhaltlichkeit gewinnt, die seine Anwendung in der sittlichen Entscheidungsfindung befördert.

Noch konkreter sind dann *Normen* gehalten, die sich einerseits zu Komplementärprinzipien durch eben ihre inhaltliche Bestimmtheit, andererseits durch ihre eingeschränkte Anwendung auf ein ganz bestimmtes Themenfeld unterscheiden (man denke an Normen im Sport, am Arbeitsplatz, in einem Restaurant, an der Universität). Doch auch sie arbeiten noch mit einem gewissen Abstraktionsgrad, der es erfordert, die aktuell gegebene Situation zu transzendieren.⁶ Beispielsweise könnte für einen Angestellten bei einer Bank eine bestimmte Kleiderordnung gelten, von der nur abgewichen werden darf, sobald eine bestimmte hochsommerliche Wetterlage eintritt. Was genau ist aber unter einer solchen Wetterlage zu verstehen? Da eine derartige Kleidungsnorm selten an einer eindeutig empirisch erfassbaren Faktenlage festgemacht werden wird (z. B. "In einer Stadt bis zu einer bestimmten Größe, 30 Grad, wolkenfreier Himmel"), muss der Einzelne den gegebenen Zustand auf den potenziellen Geltungsbereich der Norm überschreiten, wobei er sich *nicht wieder auf feste Normen verlassen kann*, die ihm mitteilen, ob die entsprechende Norm nun gilt oder nicht.

Hier deutet sich schon die Begrenztheit der Anwendung allgemeiner moralischer Leitsätze (Normen) auf die speziell vorliegende Situation innerhalb der Entscheidungsfindung an, die im Folgenden näher begründet werden soll:

Selbst bei recht inhaltsreichen Normen muss das sie verwendende Subjekt aktiv tätig werden und eigenverantwortlich entscheiden, ob eine Norm auf die jetzt vorliegende einmalige Situation anwendbar ist, denn aufgrund der Notwendigkeit ihrer *Kommunizierbarkeit* kommt Normen ein bestimmtes *Niveau an Allgemeinheit* zu. Daher kann das Spezifische einer Situation durch eine Norm niemals komplett erfasst werden (liegen in der konkreten Situation empirisch erfassbare Faktoren vor, auf die sich eine Norm bezieht, oder nicht?).

Auch wenn es dieses Problem nicht gäbe, vermitteln Normen bzw. moralische Leitsätze sich doch immer über bestimmte Güter, die zueinander in einen Konflikt geraten können, welcher nicht immer durch einen allgemeinen Leitsatz gelöst werden kann (vgl. die Ausführungen über die Übelabwägung bei konkurrierenden Gütern unten). Normen können dann untereinander konkurrieren und deswegen die Findung eines sittlichen Sollens erschweren.

Zuletzt setzen Normen immer ein bestimmtes "Einsatzmaß" des sich an ihnen Orientierenden voraus, welches für das Erreichen eines Ziels notwendig ist. Aufgrund der Leidenschaft für ein konkretes Lebensideal kann es aber sein, dass ein Handelnder weit über das von der Norm geforderte Maß hinausgeht und sogar Leid auf sich nimmt, welches er zu ertragen von der Norm her nicht verpflichtet wäre (z. B. der Sportler, der extreme Belastungen auf sich nimmt, um sein persönliches Ziel zu erreichen).⁷

_

⁶ Vgl.: Ebd., S. 155.

⁷ Vgl.: Ebd., S. 157 f. u. 175.

Die "individuelle (handlungsleitende) Sollensbestimmung"⁸, die hier *"Imperativ"* genannt wird und das Handeln des Einzelnen bestimmt (vgl. auch 3.1.1.3), lässt sich somit nicht als Resultat einer *ausschließlich deduktiven Anwendung* von in ihrem Abstraktheitsgrad differierenden allgemeinen moralischen Leitsätzen auf die bestimmte Entscheidungssituation verstehen, sondern birgt in sich positive Inhaltlichkeit, welche von den Leitsätzen aufgrund der bedachten Gründe nicht erreichbar ist (eine ausführliche Auseinandersetzung mit dieser These in 2.7.2 u. 3.1.1.1).

Das von formalen ethischen Prinzipien nicht vollständig fassbare ethische Engagement des Einzelnen agiert aber deswegen auch nicht abseits von ihnen. Vielmehr bezieht es diese in der Entscheidungsfindung als den Deutungsrahmen absteckende hermeneutische Hilfestellung mit ein (schließlich grenzen Prinzipien und Normen gewisse Handlungen und Tendenzen bereits aus), innerhalb dessen aber dann der jeweils spezifische Anspruch einer die Handlung herausfordernde Situation zu eruieren ist. ⁹

Dem Imperativ haftet, die bisherigen kursorischen Überlegungen zusammenfassend, eine *Einmaligkeit* an, die sich nicht als deduktiv erschlossene Schnittmenge aus allgemeinen und vom Individuum unabhängigen Leitsätzen ergibt, sondern aus der (induktiven) Eigenleistung desselben resultiert. Nur über ihn kann sich das leitende Prinzip "Gutes ist zu tun, Böses zu meiden" in die tatsächliche Lebensführung hinein ausdrücken.

Für eine theologisch ethische Arbeit ist es von großem Interesse (zur inhaltlichen Aufgabenstellung theologischer Ethik s. 1.3), wie genau sich die von Individuum geleistete Bestimmung des Imperativs innerhalb des von allgemeinen Leitsätzen vorgegebenen Gestaltungsrahmens vollzieht. Da sie notwendig von einem konkreten Menschen geleistet wird, muss zur Beantwortung dieser Frage der Mensch selbst in den Blick genommen werden, um seine Grundstruktur zu klären, die den Spielraum aller seiner Handlungen strukturierend absteckt und somit auch den Findungsprozess des Imperativs beeinflusst. 10 Das ethische Interesse an der Genese des handlungsleitenden Imperativs öffnet sich somit automatisch auf die Frage nach der Beschaffenheit des Menschen hin, die in den vielfältigen Anthropologien unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen behandelt wird. Welcher Variante sich anzuschließen sein wird, bedarf noch einer näheren Klärung, doch kann bereits die untrennbare Verzahnung der beiden aufgeworfenen Fragen festgehalten werden. Nicht zuletzt gilt es auch hier den moraltheologischen Grundsatz "ultra posse nemo obligatur" ("über das Können hinaus wird niemand verpflichtet") im Hinterkopf zu behalten, denn wenn sich aus der Beschäftigung mit der Anthropologie bestimmte Grenzen für das Subjekt und seine Suche nach handlungsleitenden Imperativen ergeben sollten, dann gilt es, diese in einem verantworteten Sprechen über den Imperativfindungsprozess zu beachten.

Bevor im nächsten Abschnitt die theologische Sicht auf den Einzelnen und die ihn leitenden Imperative nachvollzogen wird, soll vorher noch fragmentarisch die Situation in Europa dargestellt werden, insofern sie denselben in seinem sittlichen Entscheidungsprozess beeinflusst. In ihr deutet sich nämlich eine über das bereits Angesprochene hinausgehende Schwächung allgemeinverbindlicher Handlungsnormen an, die zu einer stärkeren Verantwortung des Einzelnen

¹⁰ Vgl.: J. Brantl, Entscheidung durch Unterscheidung, S. 65; W. Korff, "Anthropologie III": Lexikon für Theologie und Kirche 1, S. 733; A. Lob-Hüdepohl, Kommunikative Vernunft und theologische Ethik, S. 375.

⁸ Vgl.: A. Regenbogen, "Normen": Enzyklopädie Philosophie II, S. 1810.

⁹ Vgl.: K. Demmer, Fundamentale Theologie des Ethischen, S. 171.

führen, der trotz schwindender Orientierungsfaktoren von der Aufgabe eines verantworteten Lebensvollzuges nicht dispensiert werden kann.

Zu den entscheidenden Ereignissen, die heute die geistige Landschaft prägen, gehören sicherlich die Gräuel der beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts und der faschistischen Regime. Als Reaktion auf sie kam es zu einer Infragestellung der Geltungsansprüche von bis dahin geläufigen Wertsystemen, wie sie beispielsweise in der katholischen Theologie mit der Metaphysik neuscholastischen Denkens oder in der Philosophie mit der Rolle der menschlichen Vernunft verbunden waren. ¹¹ Darüber hinaus geht die Entwicklung der heutigen Gesellschaft mit einer Differenzierung in immer feinere Teilbereiche einher, in denen spezielle Gesetze und Perspektiven gelten. Die wissenschaftliche Ethik hat versucht, auf die daraus resultierende Vervielfachung ethischer Probleme zu reagieren, indem sie ihrerseits ihre Strategien pluralisiert und auf die speziellen Erfordernisse des jeweiligen Problembereiches abgestimmt hat. Als Kehrseite dieser Entwicklung besteht zur Zeit jedoch die Gefahr, sich in der Pluralisierung ethischer Strategien nicht mehr zurechtzufinden. ¹² Einen weiteren bereits kurz angesprochenen Aspekt gilt es zu berücksichtigen: Im Laufe der mit der Globalisierung stärker voranschreitenden Vernetzung der unterschiedlichen Regionen der Welt kommt es immer häufiger zu moralischen Dilemmata, in denen die Konfliktsituation mehrerer Güter bzw. Ziele nur unter Inkaufnahme eines möglichst zu minimierenden Übels aufgelöst werden kann. Die Minimierung ihrerseits gestaltet sich aber als große Herausforderung, da die Auswirkungen menschlichen Handelns in einer an Komplexität zunehmenden Welt oft nur mit gewissen Wahrscheinlichkeiten abgeschätzt werden können. 13 Alles in allem zeigt die fragmentarisch betriebene Situationsanalyse somit eine deutliche Schwächung der Geltung allgemeinverbindlicher Handlungsnormen, was zu einer stärkeren Verantwortung des handelnden Einzelnen führt, der trotz schwindender Orientierungsfaktoren von der Aufgabe eines verantworteten Lebensvollzuges nicht dispensiert wird.

Wenn einerseits allgemeine Prinzipien (abstraktes Prinzip, Komplementärprinzipien, Normen) nicht von der über sie hinausgehenden individuell betriebenen Suche nach handlungsleitenden Imperativen befreien können und andererseits die vorhandenen Prinzipien selbst aufgrund der eben mit Blick auf die europäische Situation angeführten Problematiken an Orientierungskraft verlieren, dann gewinnt die Frage nach der Beschaffenheit der individuell getragenen Imperativfindung an Bedeutung. Im sich anschließenden Abschnitt soll überblicksartig nachvollzogen werden, inwieweit die Theologie die spezielle Frage der individuellen Entscheidungsfindung bereits bedacht hat.

1.2 Personale Wende und Imperative im katholisch-theologischen Denken

Spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) kann man das Aufkommen einer "personalen Wende" innerhalb der Schultheologie beobachten. Die konkrete Situation des Einzelnen mitsamt seinen Freuden, Hoffnungen und Ängsten wird ausdrücklich in ihrer Dignität wahrgenommen (Gaudium et Spes 1), die Erhabenheit der Berufung des Einzelnen in Christus der

¹¹ Vgl.: C. Hober, Das Absurde, S. 68 f. u. K. Harms, Vor Gott ohne Gott, S. 14 f..

¹² Zu der angesprochenen Problematik vgl. die anschauliche Darstellung Römelts (vgl.: J. Römelt, "Ethik für das dritte Jahrtausend?": ETHICA 8, S. 6-12).

¹³ Zum Problemfeld der moralischen Dilemmata vgl.: S. Feldhaus, "Güter- und Übelabwägung 2": Lexikon der Bioethik 2, S. 185-188.

moraltheologischen Disziplin vor Augen gestellt (Optatam Totius 16) und das Gewissen als Ort der Entscheidung des Einzelnen über den ganz persönlichen Anruf von Seiten Gottes ausgewiesen (Gaudium et Spes 16 und 22). Die personale Wende und die mit ihr verbundene Aussage, dass der Einzelne in der Auseinandersetzung mit Christus von demselben her Antwort auf die Frage nach seiner persönlichen Berufung erhält, wird dann auch in den nachkonziliaren lehramtlichen Aussagen weiter tradiert (Veritatis Splendor 8), sodass sie seit mittlerweile gut einem halben Jahrhundert die Entwicklung theologischen Denkens prägt. Es zeigt sich somit in der wissenschaftlichen Theologie die Hochschätzung der Eigenverantwortung des Einzelnen, die sich in der Entscheidung in einer ganz bestimmten Situation manifestiert.

Doch nicht erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts weiß die Theologie als Disziplin um den speziellen Wert der individuellen Entscheidung im Kontext allgemeiner Normen. Für das 16. Jahrhundert wurde der Jesuit *Suárez* prägend, der über Thomas von Aquin die von Aristoteles herausgestellte Tugend der "Epikie" (gr. "Nachsicht"), welche die Korrektur eines Gesetzes erlaubt, falls es sich aufgrund seiner allgemeinen Fassung als unzureichend erweisen sollte, aufgriff und für den Fall zuließ, dass die Befolgung eines Gesetzes entweder zu unmoralischen Folgen führe, oder unzumutbar Schweres verlange.¹⁵

Darüber hinaus griff der Theologe *Karl Rahner* in seinem wissenschaftlichen Arbeiten schon im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils den Ansatz der Exerzitien seines Ordensgründers *Ignatius von Loyola* auf, der in seinem Exerzitienbuch die Relevanz der unmittelbaren subjektiven Erfahrbarkeit Gottes herausstellte und von ihr aus einen Entscheidungsprozess für die individuelle Lebensführung motivieren wollte.¹⁶ Aufgrund seiner Zugehörigkeit zu der Gesellschaft Jesu waren Rahner die ignatianischen Exerzitien aus persönlicher Erfahrung bekannt, deren Bedeutung er jedoch ausdrücklich für die heutige Zeit herausarbeiten wollte, was im Folgenden kurz bedacht werden soll (ausführlich hierzu in Kapitel zehn).

Ausgangpunkt der Überlegungen Rahners bildet das unmittelbare Gnadengeschehen zwischen dem trinitarischen Gott und dem Einzelnen, welches sich nicht im Medium allgemein bestimmbarer Normen, sondern in einem durch diese nicht abbildbaren *einmaligen Dialog* realisiere:

"[...] im Christentum kann jeder den einen Unendlichen 'seinen' Gott nennen, der jeden bei seinem Namen nennt, der trotz seiner Unendlichkeit der freie, einmalige, unberechenbar

_

¹⁴ Vgl.: M. Vidal, "Die Moraltheologie als Dienst an der Sache des Menschen": Theologie der Gegenwart 33, S. 10-13 u. W. Hartmann, Existenzielle Verantwortungsethik, S. 12 f. u. 54 f..

¹⁵ Vgl.: G. Virt, Epikie - verantwortlicher Umgang mit Normen u. Ders., "Epikie": Lexikon für Theologie und Kirche 3, S. 715.

In der Spiritualität des ignatianischen Exerzitienbuches verbinden sich philosophisch-theologische (Aristoteles, Augustinus, Petrus Lombardus, Thomas von Aquin), mystisch-religiöse (Evangelien, Corpus Paulinum) und zeitgeschichtliche Einflüsse (Renaissance-Humanismus) (vgl.: R. Garcia-Mateo, "Hat der Mystiker die Theologie nötig? Zur Relevanz der philosophisch-theologischen Studien bei Ignatius von Loyola": Zur größeren Ehre Gottes, S. 23-33). Eingeteilt sind die Exerzitien des Ignatius in vier Wochen. Während die erste Woche vorbereitend der Selbstbetrachtung des Exerzitanden gewidmet ist, rücken die sich anschließenden drei Wochen das Leben Christi in die Fokus der Betrachtung (zweite Woche: Geburt und frühes Wirken Christi, dritte Woche: Passion Christi, vierte Woche: Auferstehung Christi - vgl.: Ignatius von Loyola, Die Exerzitien). Nach einer Selbstvergewisserung in der ersten Woche, trifft der Exerzitand in der zweiten Woche eine Entscheidung für sein Leben (innerhalb von Wahlzeiten, die Karl Rahner in den Mittelpunkt seines existenzialethischen Denkens stellt und die er für die Eruierung des individuellen Imperativs fruchtbar macht - s.3), welche er im Laufe der dritten und vierten Woche in der Auseinandersetzung mit dem Leben Christi überprüft.

Handelnde ist, der im Letzten und Entscheidenden nicht nach allgemeinen Normen handelt, sondern jedem seiner Geschöpfe in dem je einmaligen Dialog, den wir Gnadenwahl nennen, eine ganz einmalige, nur für jeden einzelnen Menschen gültige Liebe schenkt, zu dem jeder als zu seinem Gott im verschlossenen Kämmerlein beten soll, der sich jedem Menschen in absoluter Unmittelbarkeit in der Gnade mitteilt [...]."¹⁷

Käme nun den "Prinzipien" die Rolle zu, das Wesen der von Gottes Anspruch betroffenen Individuen adäquat zu erfassen und relevante Forderungen auf sittlichem Gebiet zu formulieren, so müssten darüber hinaus auch "Imperative" angenommen werden, die dasjenige an ethisch konkretem Inhalt fassen könnten, welches sich aus der Einmaligkeit des Gnadenhandelns Gottes an seinem Geschöpf ergebe und sich in einem verschränkenden Bezug allgemeiner Prinzipien nicht ausdrücken lasse:

"Ist aber das einzelne geschichtlich Konkrete (wenigstens dort, wo dieses Einzelne geistigpersonaler Art ist) mehr als nur Fall des Allgemeinen, hat es eine inhaltliche Positivität, eine Individualität, die nicht nur 'limitatio' des Allgemeinen ist, dann kann dieses, von den allgemeinen Wesensnormen als *solches* nicht mehr erreichte, wenn ihnen auch nicht widersprechende [...], Gegenstand und Ziel eines Sollens sein, das nicht die Geltung allgemeiner Prinzipien, sondern ein existenzielles, individuelles Sollen ist. Den Satz, der ein *solches* Sollen ausspricht, möchten wir 'Imperativ' nennen und diesen [...] von den (Sollens-)'Prinzipien' unterscheiden." ¹⁸

Es sei also zwischen *Prinzipien* und *Imperativen* zu unterscheiden, wobei letztere erstere als Momente ihrer selbst in sich enthielten, darüber hinaus aber einen nicht allgemein ableitbaren positiven Sollensgehalt ausdrückten.

Um beiden Varianten von Sollensansprüchen gerecht zu werden, bedürfe es aber unterschiedlicher Arten von Ethiken. Die sogenannte *Essenzethik* erlaube es, in einer Art syllogistischen Deduktion von Obersätzen in Kombination mit einer den Untersatz bildenden abstrahierten Situationsanalyse zu eindeutigen sittlichen Forderungen zu kommen, die aber eben den speziell in Imperativen ausgedrückten inhaltlichen Gehaltsüberschuss der Situation nicht einfangen könnten. Die konkrete Situation unmittelbar einzuholen versuche hingegen eine *Situationsethik*, da sie sich bemühe, ganz auf allgemein vermittelnde Gesetze zu verzichten und dabei für das Einmalige des sich Ereignenden offen zu bleiben. Doch habe sich ja schon gezeigt, dass Imperative nicht gegen Prinzipien auszuspielen seien, sondern diese in sich integrierten. ¹⁹ Eine dritte Form der Ethik müsse von daher als Ergänzung der Essenzethik gefunden werden, welche Rahner "*Existentialethik*" nennt und "[...] die das grundsätzliche Bestehen, die formalen Strukturen und die grundsätzliche Weise des Erkennens eines solchen Existentialethischen behandelt." ²⁰ Erst in einer solchen *Existenzialethik* werde es möglich, den untrennbaren Zusammenhang von individuellem Imperativ und allgemeinem Prinzip gerecht zu werden, der ein wesentliches Merkmal theologischer Ethik darstelle. Franz Furger fasst es wie folgt zusammen:

"Erst im komplementären Zusammenspiel von Prinzip und Imperativ erwächst Sittlichkeit im dynamischen Sinn des Evangeliums. Christliche Ethik ist damit letztlich nicht mehr, aber auch nicht

_

¹⁷ K. Rahner, "Gefahren im heutigen Katholizismus": Karl Rahner. Sämtliche Werke Band 10, S. 106.

¹⁸ Ders., "Das Dynamische in der Kirche": Karl Rahner. Sämtliche Werke Band 10, S. 328.

¹⁹ Vgl.: Ders., "Über die Frage einer formalen Existenzialethik": Ders., Schriften zur Theologie Band II, S. 228 u. 231.

²⁰ Ebd., S. 240.

weniger als die reflektierende Klärung dieser Zusammenhänge mit dem Ziel der dadurch leichter möglichen sittlichen Entscheidung zu jenem verwirklichenden Lebensvollzug, der für den Menschen als dem von Gott angesprochenen Ebenbild Antwort auf dessen ihn unbedingt einfordernden An-Spruch ist."²¹

Besonders hervorzuheben bleibt an dieser Stelle der Untersuchung der von Rahner in einer Fußnote gegebener Hinweis, seine eher theologisch motivierten Gedankengänge verlangten nach einer Analyse der Struktur des menschlichen Wesens, die seine Überlegungen vom Feld der Philosophie her unterstützen könnten,²² was in der Einleitung zu dieser Arbeit als Motivation dafür genommen wurde, Rahners bisher dargestellten Überlegungen zur Existenzialethik mitsamt ihrem individuellen Imperativ durch die philosophische Anthropologie Sartres zu fundieren (s. 1).

Für die spätere theologische Rezeption wurde Rahners ausführliche Interpretation der ignatianischen Exerzitien bestimmend (s. Kapitel drei), die jener als Antwort auf das im Vorhergehenden skizzenhaft mit dem Ausdruck "Existenzialethik" umrissene ethische Problemfeld deutet: Ignatius gehe in seinem Exerzitienbuch von einer praktischen Möglichkeit der *unmittelbaren Gotterfahrung* aus, die sich auf dem Gebiet der Affektivität vollziehe und es erlaube, den Willen Gottes in einer Inhaltlichkeit zu erfahren, welche durch rationale Erwägung allein nicht zu erreichen sei. ²³ Anhand von Prinzipien schon sondierte sittliche Forderungen könnten dann gemäß Ignatius in dieser affektiven Erfahrung des von Gott gespendeten Trostes gegeneinander abgewogen und auf einen eindeutigen Imperativ hin überschritten werden. ²⁴

Diese von Rahner entwickelte spezielle Lesart der ignatianischen Exerzitien, die norm- bzw. prinzipienethisches Denken in die überrationale Erfahrbarkeit Gottes durch den Einzelnen integriert und somit die Genese des Imperativs zu erklären vermag, bildete dann den Anknüpfpunkt für die weitere theologische Rezeption, schwerpunktmäßig in den Bereichen der Dogmatik und Spiritualität, wie sie sich mit den Namen Fraling, Sanhüter, Schlögel und Kues verbindet.²⁵

Welche Erkenntnisse kann die hier angestellte Untersuchung aber aus ihrer Beschäftigung mit der theologischen Sicht auf das Problemfeld des sittlichen Imperativs in seiner Verbindung zu allgemeinen Normen für ihre Aufgabenstellung gewinnen? Auch in der Theologie werden Imperative nicht als Konkurrenz zu Normen gesehen, sondern als deren notwendig Erfüllung in das praktische Leben hinein. Darüber hinaus erlangen sie einen besonderen Wert dadurch, dass sie das gnadenhafte Offenbarungsgeschehen zwischen Gott und dem einzelnen Geschöpf auf einen einmaligen Sollensanspruch bringen und dabei lebbar machen. Das Geschehen zwischen Gott und Individuum vollzieht sich aber, dies macht die Beschäftigung mit der "personalen Wende" und mit Rahner deutlich, dialogisch. Gott zwingt sein Geschöpf nicht in eine bestimmte Reaktion auf seinen Ruf hinein, sondern will den freiheitlichen Akt einer Antwort. Rahner geht insofern über diesen Stand hinaus, als er in der Erfahrung des in der Begegnung mit Gott erfahrenen Trostes auf ein gewisses affektives Moment²⁶ hinweist, welches treibende Kraft innerhalb der sittlichen Urteilsfindung

-

²¹ F. Furger, Einführung in die Moraltheologie, S. 196.

²² Vgl.: K. Rahner, "Über die Frage einer formalen Existenzialethik": Ders., Schriften zur Theologie Band II, Fußnote S. 239.

²³ Ders., "Das Dynamische in der Kirche": Karl Rahner. Sämtliche Werke Band 10, S. 374 f..

²⁴ Vgl.: Ebd., S. 396 f..

²⁵ Vgl.: W. Hartmann, Existenzielle Verantwortungsethik, S. 60-75.

²⁶ In dieser Untersuchung werden die Begriffe "Gefühl" und "Affekt" entsprechend des sprachlichen Alltagsgebrauches synonym verwendet (vgl.: H. Hermsen, "Emotion/Gefühl": Enzyklopädie Philosophie I, S. 493

entfaltet. Der geplanten theologisch-ethischen Arbeit sind somit bestimmte Vorgaben gemacht, welche es in ihrem Verlauf einzuholen gilt.

1.3 Der formale Rahmen für die Findung individueller Imperative als Feld existenzphilosophischen Denkens

Die sich im Laufe der Überlegungen immer wieder andeutende Suche nach Strukturen des Menschen, die seinem Handeln ein Betätigungsfeld abstecken, kann auf zahlreichen Wegen vollzogen werden. Aus der Pluralität legitimer Zugänge zum Menschen (z.B. Biologie, Medizin, Psychologie, Sozialwissenschaften, Theologie, Kulturwissenschaften) soll im weiteren ein spezifisch philosophischer Zugang gewählt werden, da er im Vergleich zu anderen Perspektiven einerseits die den Menschen auszeichnenden Strukturen auf einem sehr abstrakten Niveau kennzeichnet, was geeignet scheint, die Offenheit der sittlichen Entscheidungssituation über einen Imperativ möglichst unverstellt zu wahren und andererseits mit möglichst schwachen Vorannahmen arbeitet, deren diskursive Begründung grundsätzlich allen Menschen unabhängig von weltanschaulicher Einstellung offensteht.

Im Kontext der zahlreichen philosophischen Richtungen eignet sich für das angestrebte Vorhaben ein phänomenologischer Zugang, innerhalb dessen der Begriff der "Lebenswelt" für die vorliegende Untersuchung von besonderem Interesse ist. Der Begriff der Lebenswelt, der von Edmund Husserl durch sein philosophisches Spätwerk "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie" in die phänomenologische Schule eingebracht wurde und seitdem ihr Denken bis heute prägt, versucht, grob gesprochen, die Wahrnehmung des Gegenstandsbereichs der Welt vom eigenen Erleben, also aus der ersten Personenperspektive zu beschreiben.²⁷ Dabei stellt sich der Gedanke als wesentlich heraus, dass zwischen der Wahrnehmung der Welt aus der beteiligten Eigenperspektive und aus derjenigen einer dritten Personenperspektive, wie sie überwiegend in den Naturwissenschaften betrieben wird, ein entscheidender Unterschied zu konstatieren ist, der der Erhellung bedarf. Demmerling führt beispielshaft eine gewisse Maria und ihre Prüfungsangst an, um das Gesagte zu veranschaulichen: Der Naturwissenschaftler wird zwar ihren Puls messen sowie hormonelle und neuronale Prozesse beschreiben können, die während der Prüfungsangst in Maria vorherrschen, doch wird er ihr nicht sagen können, wie sich die

u. G. Krieger, "Gefühl I": Lexikon für Theologie und Kirche 4, S. 344). Hierfür spricht einerseits die Tatsache, dass die für diese Untersuchung relevanten existenzphilosophischen Denker ebenfalls nicht durchgängig zwischen "Gefühl" und "Affekt" unterscheiden (vgl.: M. Großheim, "Gefühl": Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie, S. 101 f.) und sich andererseits innerhalb der Philosophie bisher noch keine einheitliche Position bzgl. einer eindeutigen Trennung beider Begriffe etabliert hat (s. beispielsweise: J. Hengelbrock/ J. Lanz, "Affekt": Historisches Wörterbuch der Philosophie I, 89-100; U. Franke u. a., "Gefühl": Historisches Wörterbuch der Philosophie III, 82-96; H. Hermsen, "Emotion/Gefühl": Enzyklopädie Philosophie I, S. 493-500). Gefühl und Affekt bezeichnen in dieser Arbeit eine "Erlebnisqualität des Menschen" innerhalb der Individuum-Welt-Beziehung (vgl.: H. Hermsen, "Emotion/Gefühl": Enzyklopädie Philosophie I, S. 493). Beide Begriffe sind damit abgrenzbar zur "Sinneswahrnehmung". Hat letztere ein gegebenes Objekt der Welt zum Inhalt, benennen Affekt und Gefühl den Eindruck, der auf eine wahrnehmende Person durch einen Gegenstand der Welt-Subjekt-Einheit gemacht wird (vgl.: J. E. Loder, "Affekt II": Religion in Geschichte und Gegenwart 1, S. 135 u. Sartres Bestimmung der Emotion in der "Skizze zu einer Theorie der Emotion" 2.3.2.1.1).

²⁷ Vgl.: C. Demmerling, "Philosophie und die Aufklärung der Wissenschaften": Neue Phänomenologie zwischen Praxis und Theorie, S. 54 u. G. Figal, "Lebenswelt und Welt der Dinge. Über die beschränkte Möglichkeit, in der Welt zu Hause zu sein": Neue Phänomenologie zwischen Praxis und Theorie, S. 38.

Prüfungsangst für sie selbst anfühlt. Hier kann phänomenologisches Forschen an der "Lebenswelt" weiterhelfen, indem es beispielsweise ein gewisses bedrohliches Engegefühl beschreibt, das Maria überfällt und es ihr erschwert, einen klaren Gedanken zu fassen. Zu beachten bleibt bei der Betrachtung des Beispiels aber eine gegenseitige Verwiesenheit der beiden perspektivischen Zugänge bzw. nicht substantialistisch gedachten "Welten": In der lebensweltlichen Perspektive liegen immer schon gewisse, zumeist implizite, Prüfverfahren bzw. Hintergrundüberzeugungen vor, die über die Angemessenheit jeglicher Wahrnehmung entscheiden. Deshalb kann man sagen, dass wissenschaftliche Theorien ihre Bedeutung aufgrund ihrer notwendigen Wahrnehmung aus der ersten Personenperspektive mitsamt ihrer Prüfverfahren heraus auf dem Feld der Lebenswelt erlangen müssen. Andererseits sind diese Prüfverfahren der Lebenswelt in ihrer Gestalt nicht als statisch zu verstehen, sondern können in der Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Theorien durchaus eine sich aus Einsicht ergebende Modifikation erfahren, weshalb ein beidseitiges Einwirken der ersten und dritten Personenperspektiven aufeinander anzunehmen ist. ²⁸

Für das Vorhaben, den Findungsprozess sittlicher Imperative von philosophischer Seite her zu durchleuchten, erweist sich die lebensweltliche Richtung der Phänomenologie als geeignet, da sie dem *subjektiven Empfinden einen Vorrang* einräumt und damit ein wichtiges Kriterium der Aufgabenstellung, der es um die Genese des sittlichen Imperativs aus der Perspektive des Einzelnen geht, erfüllt.

Doch kann die phänomenologische Schule kaum als ein in sich geschlossenes methodisches Konzept angesehen werden, erfuhr sie doch durch die zahlreichen an Edmund Husserl anschließenden Rezipienten eine mannigfaltige Weiterentwicklung und sogar Umdeutung. So kann als *Minimaldefinition* phänomenologischen Bemühens ein Forschen beschrieben werden, "[...] das in möglichst unvoreingenommener Hingabe an die Phänomene zu Einsichten spezifischer Art führen soll." Einer der zahlreichen Entwicklungsstränge ist dabei in der Hinwendung zur "hermeneutischen" Phänomenologie durch Martin Heidegger zu sehen, die der Existenzphilosoph Jean-Paul Sartre aufgreift. Heidegger geht davon aus, dass sich der einzelne Mensch immer schon in einen Verweisungszusammenhang zur Welt und zu seinen Mitmenschen eingebunden vorfindet und hierum implizit (unthematisch) weiß, weshalb der Phänomenologie die Aufgabe zukommt, die Strukturen dieses Zusammenhanges unter Einsatz philosophischer Methodik zu explizieren. Mit diesem Ansatz, den *Menschen aus seinem Umgang mit sich selbst heraus* zu erschließen, wurde Heidegger zur Anschlussstelle für die französische Phänomenologie des 20. Jahrhunderts und dort vor allem für die *Existenzphilosophie*, die den Einzelnen in das Zentrum ihres Interesses stellte und seine Bezüge zu sich selbst, zur sozialen und natürlichen Umwelt zu klären versuchte. ³⁰

Innerhalb der breit aufgestellten existenzphilosophischen Bewegung ist es insbesondere Sartre, der sich für das vorliegende Untersuchungsziel, die sittliche Entscheidungssituation über den einmaligen Imperativ besser nachzuvollziehen, besonders für das weitere Gespräch anbietet. Hierfür sind mehrere Gründe zu nennen:

_

²⁸ Vgl.: C. Demmerling, "Philosophie und die Aufklärung der Wissenschaften": Neue Phänomenologie zwischen Praxis und Theorie, S. 54 ff..

²⁹ E. Ströker/ L. Pastore, "Phänomenologie": Enzyklopädie Philosophie II, S. 1945.

³⁰ Vgl.: E. Ströker/ L. Pastore, "Phänomenologie": Enzyklopädie Philosophie II, S. 1946; H.-H. Gander, "Phänomenologie I": Religion in Geschichte und Gegenwart 6, S. 1254; W. Schulz, Grundprobleme der Ethik, S. 202 f.; S. Strasser, Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen, S. 212; G. W. Hunold, "I. Wege transzendental-anthropologischer Argumentation": Handbuch der christlichen Ethik Band 1, S. 50 f..

Zunächst macht Sartre, in Gemeinschaft mit anderen existenzphilosophisch geprägten Denkern (wie beispielsweise Søren Kierkegaard oder Gabriel Marcel), nicht nur die Vernunft zum Ausgangpunkt seiner Anthropologie, sondern berücksichtigt darüber hinaus auch im weitesten Sinne affektive Phänomene, wie beispielsweise das Gefühl der Angst und der Scham. Was die Existenzphilosophie mit Blick auf die Bedeutung der Affekte für eine sittliche Entscheidungsfindung andenkt, nähert sich inhaltlich den theologischen Ausführungen Rahners (s. 1.2).

Darüber hinaus hat Sartre wie kaum ein anderer Denker den *Aspekt der menschlichen Freiheit* zum zentralen Bestimmungsmerkmal seiner Arbeit gemacht, den er in seiner ambivalenten Bedeutung auf einem hohen Reflexionsniveau bedenkt. Er entfaltet ihn von einer intentional verstandenen *Bewusstseinsstruktur* aus, die auch seinen Kritikern direkt zugänglich ist und von daher geeignet erscheint, dem an jeden Denker heranzutragenden Postulat nach größtmöglicher Transparenz und Nachprüfbarkeit des eigenen Gedankengangs gerecht zu werden. Wie die Reflexion zu den Affekten einen Brückenschlag zwischen theologischer und philosophischer Anthropologie darstellt, so kann die Betonung der Bedeutung der Freiheit bei Sartre in Beziehung gesetzt werden zu den theologischen Überlegungen zur Freiheit, welche die Bedingung der Möglichkeit für das Offenbarungsgeschehen zwischen Gott und dem Menschen darstellt (s. 1.2).

Trotz dieser Verbindungslinien zwischen der philosophischen Anthropologie Sartres und der Theologie fand eine Rezeption Sartres auf dem Gebiet der theologischen Forschung zur sittlichen Entscheidungsfindung mittels des einmaligen Imperativs bisher nicht statt. Dafür lassen sich mehrere Gründe ausmachen:

Während Sartre zu seiner Lebenszeit das Denken der europäischen Philosophie wesentlich prägte, wurde es mit Ende der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts ruhiger um sein philosophisches Vermächtnis. Dazu trug der Aufschwung neuerer philosophischer Richtungen ebenso bei wie Sartres geistige Auseinandersetzung mit dem Kommunismus. Diese verlor mit den Ereignissen ab 1989 an Bedeutung.³¹ Im Kontrast zu seiner großen Bedeutung auf philosophischem, künstlerischen und politischen Gebiet fand der französische Existenzialist in der deutschsprachigen Theologie wenig Beachtung, was angesichts seiner renommierten Stellung innerhalb der europäischen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts zumindest verwundern mag. Ebinger führt für diesen Umstand mehrere Erklärungen an:

"Sein [Sartres - M. J. F.] erklärter Atheismus erschwerte eine positive Anknüpfung der Theologie an seine Philosophie. Sartres Lebensstil und seine Romane sowie die existentialistische Mode, die im Nachkriegsfrankreich entstand und sich teilweise auch in Deutschland ausbreitete, hielten sicher manchen von einer konstruktiven Auseinandersetzung mit seinen Gedanken ab. Sartre war mit seiner oft derben Sprache voll sexueller Anspielungen und seinem progressiven Lebensstil für viele eher bürgerliche Theologen wohl kein ernst zu nehmender Gesprächspartner. [...] Doch gerade in seinen Theaterstücken und Romanen spitzt Sartre manche seiner existentialistischen Thesen so weit zu und muss sie notwendig so verkürzt darstellen, dass er in ihnen z. T. deutlich radikaler und antichristlicher erscheint, als in seinen philosophischen Werken. Und schließlich äußerte und engagierte Sartre sich in der Nachkriegszeit so dezidiert marxistisch, kommunistisch und sogar maoistisch, dass politisch anders Denkende seiner Philosophie in Deutschland kaum Kredit gewährten. [...] Eine weitere Barriere dürfte auch die französische Sprache dargestellt

³¹ Vgl.: K. Harms, Vor Gott ohne Gott, S. 13.

haben. EN ["L'être et le néant" - M. J. F.] erschien nämlich 1952 zunächst nur in einer gekürzten Fassung in deutscher Übersetzung, erst 1962 war das vollständige Werk in deutscher Sprache zugänglich. Anders verhielt es sich bei EH ["L'existentialisme est un humanisme" - M. J. F.]: Hier war bereits 1947 eine deutsche Übersetzung erschienen, die zum Bekanntwerden von Sartres Philosophie in Deutschland beitrug."32

Da aber "Der Existenzialismus ist ein Humanismus" hauptsächlich nur eine Erweiterung des in "Das Sein und das Nichts" Grundgelegten unter ethischem Gesichtspunkt darstellt, lernten viele Rezipienten Sartres Grundgedanken aufgrund fehlender vollständiger Übersetzungen in der grob vereinfachten Form von "L'existentialisme est un humanisme" kennen, die in ihrer Kürze und ohne Bezug zum Hauptwerk schwer verständlich war. Die wenigen Ausnahmen, die in ihrem theologischen Denken trotzdem produktiv an Sartre anknüpften, beschäftigten sich nicht mit seiner Philosophie als Ganzes, sondern griffen meist nur punktuell einige Aspekte heraus, die ihrem eigenen theologischen Konzept entgegenkamen (hierzu sind z. B. Barth, Thielicke, Tillich, Patte, Hasenhüttl, King und Rosenaus zu zählen³³). Von daher muss durchaus festgestellt werden, dass eine umfassende Beschäftigung mit dem Denken Sartres, die sein Konzept als Ganzes ernst nimmt, in der deutschsprachigen Theologie in einem angemessenen Rahmen noch nicht stattgefunden hat (s. 1).

Nach all dem Gesagten kann die Aufgabenstellung für den Beginn der geplanten Untersuchung noch einmal rekapitulierend abgesteckt werden: Motiviert durch das Problem der Findung eines das persönliche Handeln leitenden Imperativs soll an Sartres existenzphilosophisches Denken (d. h. das Denkern seines philosophischen Frühwerks) angeschlossen werden, um aus seinem Konzept heraus die Frage nach der strukturellen Beschaffenheit des Menschen zu beantworten, die das Feld der sittlichen Entscheidungsfindung maßgeblich bedingt. Begleitend dazu sollen die sich aus der Anthropologie ergebenden ethisch relevante Momente herausgearbeitet werden, die Sartre selbst erst ab "Der Existenzialismus ist ein Humanismus" zu einer expliziten ethischen Theorie verdichtet (s. Kapitel zwei).

Die vorliegende Untersuchung greift dabei bewusst auf ein explizit philosophisches Konzept zurück, da ein philosophischer Zugang zum Menschen zunächst ohne jede (religiöse) Vorannahme auskommt und somit universalisierbar ist. Universalisierbarkeit sollte gerade für eine christlich-katholische Theologie unverzichtbar sein, was schon der Begriff des "Katholischen" (von "καθολικός" - auf das Ganze zurückgehend³⁴), in dem die "Allumfassendheit" und Universalisierbarkeit anklingt, aussagt. Wenn das in Auseinandersetzung mit Sartre erarbeitete philosophische Konzept dann in einem späteren Arbeitsschritt mit einem theologischen Zugang verbunden wird (s. Kapitel drei), kommen zu den rein philosophischen Annahmen einige theologische Vorannahmen hinzu, die das philosophische Konzept zwar weiterführen können, ohne sich dabei aber der universellen Ausgangslage zu entledigen. Theologisch relevante Annahmen zeigten sich in der Auseinandersetzung im vorangegangenen Abschnitt (Verzicht auf reine Situationsethik, Freiheit als notwendige Grundannahme, die das dialogische Geschehen zwischen Gott und seinem Geschöpf ermöglicht - s. 1.2), welche diese Untersuchung in ihrer theologisch-ethischen Beschaffenheit explizit als legitimes

³² T. Ebinger, Verkehrte Freiheit?, S. 117.

³³ Vgl.: Ebd., S. 118-144.

³⁴ Vgl.: K. Wenzel, "Katholisch": Lexikon für Theologie und Kirche 5, S. 1345.

Hintergrundkonzept bejaht und an dem sich die Ergebnisse der Untersuchung zu messen und auf ihre Kompatibilität mit ihm hin zu befragen haben.

Darüber hinaus werden die Ergebnisse in der Beschäftigung mit Sartre aber nicht nur an einer theologischen Perspektive gemessen, sondern auch als Art Kontrolle gegenüber einer philosophisch orientierten Methodik verantwortet. Denn bei der Bemühung, hinter den phänomenalen Erfahrungen des Alltags die sie fundierenden Strukturen ausfindig zu machen, wie es in der Beschreibung der Lebenswelt geschieht, können leicht Annahmen gemacht werden, die sich in ihrer Denknotwendigkeit als nicht ausweisbar herausstellen. Um deshalb den "Notwendigkeitsgrad" bestimmter Annahmen allgemein kommunizierbar zu machen, soll einerseits gefragt werden, ob der eigene Lebensvollzug auch dann noch widerspruchsfrei realisierbar ist, wenn das kontradiktorische Gegenteil der als notwendig postulierten Struktur probeweise auf ihn gedanklich angewandt wird. Ist er es nicht mehr, dann darf der Annahme eine gewisse Denknotwendigkeit zuerkannt werden (hierunter fallen beispielsweise die in der gesamten Existenzphilosophie behandelten Strukturen der "Intersubjektivität" und der "Zeitlichkeit" - s. 2.3.3 u. 2.4.1), ist er es hingegen, dann muss die Aussage in ihrem Geltungsanspruch modifiziert werden.³⁶ Zusätzlich zu diesem mit dem "performativen Widerspruch" in inhaltlicher Nähe stehenden Kriterium soll dann andererseits ein an Ockhams Rasiermesser angelehntes Kriterium Anwendung finden, welches besagt, bei der Erklärung eines Phänomens nur allein so viele Hypothesen zuzulassen, wie sie zwingend zur Erklärung benötigt werden (Sparsamkeitsprinzip).37

Die im Verlauf des ersten Abschnitts der Arbeit philosophisch gewonnen Ergebnisse der Auswertung der sartreschen Anthropologie sollen, wie bereits erwähnt (s. 1), direkt dazu genutzt werden, sie auf ethisch relevante Momente einerseits und ihre Kompatibilität mit der ebenfalls von Sartre entwickelten ethischen Theorie andererseits (in der Auseinandersetzung mit "Der Existenzialismus ist ein Humanismus" wird ab Kapitel 2.7 eine modifizierte Form des Kategorischen Imperativs Kants als ethische Theorie in den Blickpunkt rücken) zu hinterfragen. Damit ist ein wichtiges *Merkmal der Ethik*, sei sie philosophischer oder theologischer Provenienz, berührt, nämlich *Reflexion über eine herrschende Moral zu betreiben*, d. h. über von der Gesellschaft oder dem Einzelnen internalisierte Regeln nachzudenken (hier: die von Sartre selbst aufgestellte ethische Theorie). Da diese Regeln, ausgehend von dem an Sartre erarbeiteten Menschenbild, auf ihre Begründung hin befragt werden, ist das in dieser Arbeit geplante Vorgehen genauerhin in inhaltlicher Nähe zu einer Art *Metaethik* zu fassen, die sich nicht nur mit den Zusammenhängen moralischer Begriffe, sondern auch mit vorgetragenen Begründungen normativ-ethischer Aussagen beschäftigt.³⁸

Nachdem somit in den vorausgegangenen Abschnitten des ersten Kapitels Arbeitsvorhaben und Fragestellung der Untersuchung geschildert und dieselbe in ihrem Bezug zu Theologie (1.2) und Philosophie (1.3) näher bestimmt wurde, soll in den sich anschließenden Kapiteln das erste große Vorhaben der Untersuchung verfolgt werden, Sartres frühphilosophische Anthropologie und Ethik herauszuarbeiten. Hierzu wendet sich die Arbeit zuerst "L'être et le néant" (Kapitel 2.1-2.6), dann "L'existentialisme est un humanisme" (Kapitel 2.7) und abschließend "Cahiers pour une morale" zu (Kapitel 2.8).

³⁵ Vgl.: A. Dondeyne, "Die existentialistische Philosophie": Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, S. 315.

³⁶ Vgl.: S. Strasser, Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen, S. 247 ff..

³⁷ Vgl.: M. Kuhlmann, "Ontologie": Enzyklopädie Philosophie II, S. 1859.

³⁸ Vgl.: U. Töllner, Sartres Ontologie und die Frage einer Ethik, S. 69 ff..

2. Zugang zu der individuellen Erfahrung des Menschen aus existenzphilosophischer Sicht

Wenn in den nächsten acht Unterkapiteln die individuelle Erfahrung des Menschen aus *philosophischer* Sicht in den Blick genommen werden soll, so muss dieses Vorhaben näher umrissen werden, herrscht doch innerhalb der philosophischen Disziplin keine einheitliche Meinung über ihr Selbstverständnis vor.³⁹ Da die hier vorliegende Untersuchung die phänomenologische Richtung der Philosophie in ihrer existenzphilosophischen Gestalt der frühphilosophischen Werke Jean-Paul Sartres zu ihrem Ausgangspunkt macht (s. 1.3), kann das Anliegen dieser speziellen Ausprägung der Philosophie wie folgt beschrieben werden: Ihr geht es um eine *sinnausdeutende Auslegung der Wirklichkeit vermittelt über den phänomenologischen Zugang zur eigenen individuellen Lebenserfahrung*.⁴⁰ Nach der Klärung des Philosophieverständnisses kann die Auseinandersetzung mit den frühphilosophischen Werken Sartres nun beginnen.

2.1 "Für-sich" und "An-sich" als hinreichend ausgeprägte erkenntnistheoretische Annäherung an die das Individuum beeinflussende universale Struktur

2.1.1 Markierung der individuellen erkenntnistheoretischen Ausgangslage anhand Überlegungen zur Problematik des Phänomens am Beginn von "Das Sein und das Nichts"

Bevor eine begründete Theorie über die Beschaffenheit des Menschen, bzw. in den Worten Sartres, "der menschlichen Realität" ("réalité-humaine") aufgestellt werden kann, muss sich die Arbeit zuvor mit den "Grundbausteinen" der sartreschen Gesamttheorie beschäftigen, die ihm quasi die Versatzstücke liefern, aus denen dann ein zusammenhängendes Konzept erarbeitet werden kann. Im Falle von "Das Sein und das Nichts" schließt sich Sartre, wie bereits oben angemerkt, der phänomenologischen Schule an, womit er "Erscheinungen" (im philosophischen Vokabular die "Phänomene") zu dem gehaltsliefernden Grund erwählt, auf den sich seine weiteren Denkansätze zu beziehen haben. Nun muss aber erklärt werden, wie eine Erscheinung überhaupt erkenntnistheoretisch zu verorten ist und wo andererseits die spezifische Problemlage des gewählten Verfahrens zur Gewinnung von Informationen liegt. Diesen Fragen stellt sich der französische Denker gleich zu Beginn seiner Schrift, indem er ein traditionell mit der Problematik der Phänomene inhaltlich verbundenes Dualismuskonzept verwirft, es dann aber auf der Grundlage seiner Überlegungen in veränderter Form erneut vertritt.

Den Auftakt der Analyse des Phänomens bildet die These, das moderne Denken habe den *Dualismus* der Erscheinung überwunden, indem es das *Existierende auf eine Reihe von Erscheinungen reduziert habe*. Der Dualismus von "Innen und Außen", bei dem eine "Oberflächenhaut" das geheime Innere verberge, sei ebenso zu verwerfen wie derjenige von "Sein und Schein", der das Sein als das verborgene Reale und dessen Schein als eine an Wirklichkeitsgehalt mangelnde Täuschung darstelle. Diese Grundentscheidung treffe auch auf die Gegenüberstellung von "Akt" und "Potenz" zu, denn

³⁹ Vgl.: A. Regenbogen, "Philosophiebegriffe": Enzyklopädie Philosophie II, S. 2022-2037.

⁴⁰ Vgl.: A. Hügli, "Philosophie": Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie, S. 209.

⁴¹ vgl. Fußnote 42.

alles sei in actu und keine Potenz werde zurückgehalten, sich in ihrer Hervorbringung zu erschöpfen. 42

In Wirklichkeit verweise nun das Phänomen (die Erscheinung) nicht auf eine "wahre" Realität hinter sich, sondern schlicht auf eine totale Reihe von weiteren Erscheinungen, innerhalb der es gleichwertig angesiedelt sei, und müsse im Anschluss an Husserl und Heidegger "Relativ-Absolutes" genannt werden. "Relativ", weil das Phänomen immer eine Erscheinung für ein Bewusstsein bleibe, "absolut" jedoch, da die Erscheinung nicht auf eine wahre Entität "hinter" ihr verweise, die sie verberge, sondern ihren Gehalt so enthülle, wie er sei (es gebe somit keine prinzipiell unzugängliche Realität mehr⁴³). Aus der doppelten Relativität (Phänomen relativ zu einem Betrachter einerseits und seinem fundierenden aber verborgenen Sein andererseits) werde zusammenfassend eine einfache Relativität (nur noch relativ auf das wahrnehmende Bewusstsein). 44 Doch was geschieht, wenn das Phänomen sich unverstellt enthüllt, dabei aber immer innerhalb einer Reihe von Phänomenen verbleibt? Nach Sartre löse dieses Phänomenverständnis zwar die vorher genannten Dualismen auf, jedoch nur zugunsten eines neuen Dualismus, nämlich desjenigen von "Unendlichem im Endlichen". Da die Phänomene in der vertretenen Theorie nicht mehr "vertikal" auf die verborgene Realität, sondern quasi "horizontal" innerhalb einer Reihe von gleichwertigen Phänomenen derselben den Wahrnehmenden verweisen, entsteht aus der Sicht des betrachtenden Subjektes zwar eine "Objektivität des Phänomens", die sich aber erst durch die nicht endende Reihe der Erscheinungen "hindurch" offenbare.45

Es trete beim Relativ-Absoluten die *Dimension des Unendlichen* auf, die von zwei Faktoren genährt werde. Einerseits könne der Betrachter aufgrund seines Subjektcharakters zahlreiche Gesichtspunkte gegenüber einer durch Phänomene dargestellten Realität einnehmen (man denke beispielsweise an ein Buch, welches unter dem Aspekt der farblichen Gestaltung, der Qualität des Papiers oder einfach der Dicke wahrgenommen werden kann), andererseits lasse sich jedes Phänomen einer Realität prinzipiell immer auf weitere Erscheinungen der Reihe hin transzendieren, innerhalb der es steht, woraus sich ergebe, "[...] daß ein Objekt [eine Realität - M. J. F.] prinzipiell die Reihe seiner Erscheinungen als unendlich setzt" (man denke wieder an das Buch, welches dem Beobachter korrelativ zu seiner Umschreitung unendlich viele phänomenologische Momentaufnahmen, genannt "Abschattungen", bietet). Sartre charakterisiert diesen *neuen Dualismus mit der Gegenüberstellung von "drinnen" und "draußen"*. Zwar drücke eine Abschattung nur ihr Objekt und keine dasselbe verschleiernde Täuschung aus, weswegen das Objekt "in" dem Phänomen als dessen Struktur sei, andererseits komme eben diese darstellende Struktur niemals selbst vollständig in den Blick und bleibe dem Phänomen insofern äußerlich ("draußen").

An diesem Punkt der Argumentation ist es hilfreich, sich vorgreifend den Anspruch der bisherigen Bestimmungen vor Augen zu halten. Sartre vertritt einen entschieden *erkenntnistheoretischen* Realismus, d. h. die Annahme, dass die Welt unabhängig von dem auf sie bezugnehmenden

17

_

⁴² Vgl.: SN, S. 9 ff./ EN, S. 11 f (die erste Angabe "SN" bezieht sich im Folgenden immer auf die deutsche Übersetzung - s. J.-P. Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie - die zweite hingegen auf die Seitenzahl, wie sie im französischen Original aus dem Jahre 1943 zu finden ist - s. J.-P. Sartre, L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique).

⁴³ Vgl.: T. M. D. Damast, Sartres Einleitung in die phänomenologische Ontologie, S. 61.

⁴⁴ Vgl.: SN, S. 10 f./ EN, S. 12.

⁴⁵ Vgl.: "Bedenken wir, daß unserer Theorie des Phänomens die *Realität* des Dinges durch die *Objektivität* des Phänomens ersetzt und daß sie diese auf einen infiniten Regreß gegründet hat." (Ebd. S. 12/ vgl.: S. 13).

⁴⁶ Ebd., S. 12/ vgl.: S. 13.

Wahrnehmungsprozess des Menschen besteht, was sich innerhalb der folgenden ontologischen Überlegungen noch klarer erweisen wird (spätestens in der Herausstellung der zwei aufeinander bezogenen Seinsbereiche von "Für-sich" und "An-sich" am Ende dieses Kapitels 2.1). ⁴⁷ Zwar gelinge es dem Betrachter nicht, das Objekt (dessen Realität) aufgrund seiner Gebundenheit an eine stets zu transzendierende Phänomenreihe endgültig zu erfassen, doch hänge deswegen die Realität der Erscheinung noch nicht von der Haltung des Betrachters ab (erkenntnistheoretischer Idealismus). Denn diese stelle zwar eine notwendige Bedingung dafür dar, dass jemandem etwas erscheint (s. Ausführungen zum menschlichen Bewusstsein), aber nicht dafür, dass überhaupt etwas existiert.

Mit Danto ist auf die intuitive Plausibilität der erkenntnistheoretischen Ausgangslage (gerade bei der hier angestrebten ethisch-handlungstheoretisch geprägten Untersuchung) hinzuweisen: "Der gesunde Menschenverstand geht davon aus, daß es eine Welt gab, bevor irgend jemand wahrnahm, daß es sie gab, und daß die Dinge in dem Augenblick, in dem sie außerhalb des Bereichs der Wahrnehmung fallen, nicht einfach irgendwie ausgelöscht sind."48 Mit der Behauptung der Unabhängigkeit der Welt von dem sie betrachtenden Bewusstsein trifft Sartre von daher eine vorherrschende Intuition. Darüber hinaus enthält dieselbe Intuition aber noch die weitere Vorstellung von einem "Gehaltsüberschuss" des wahrgenommenen Objektes, was wiederum der Zentralstellung des erkennenden Subjekts innerhalb des erkenntnistheoretischen Idealismus entscheidend entgegentritt. "Zu glauben, einem sei ein reales Objekt gegenwärtig - sagen wir, ein Apfel -, das heißt, man glaubt, das Objekt besitze andere Aspekte als die, welche man im Augenblick direkt wahrnimmt [...]."49 In der alltäglichen Lebenserfahrung entdeckt man immer wieder neue Aspekte einer Sache oder einer Person, die dieser nach mehrheitlicher Meinung schon vor unserem erkennenden Bezug zukamen. Man ist also mit einem Gegenstand niemals fertig im Sinne von "vollständig erkannt". Und auch diesen Gedanken berücksichtigt Sartre in seiner Theorie des Phänomens, wenn er auf die Dualität von "Unendlichem im Endlichen" hinweist, welche mit der Transzendierung jeglichen aktuellen Phänomens einhergeht. Die Dualität spricht also nicht erkenntnistheoretischen Realismus, sondern plausibilisiert diesen gegenüber der Alltagserfahrung.

Eine ethisch orientierte Untersuchung vermag die Einschätzung des erkenntnistheoretischen Zuganges zur Welt und der damit verbundenen Problematik der Dualität durchaus zu überzeugen. Um sich überhaupt Gedanken über die Beschaffenheit einer sittlich angemessenen Handlung machen zu können, bedarf es zuallererst einer verlässlichen Einschätzung der momentanen den Handelnden umgebenden Situation, die unter keinen Umständen zu leisten ist, wenn davon ausgegangen wird, die Realität (hier: die objektive Struktur der Phänomene) sei dem Einzelnen prinzipiell nicht zugänglich, sondern verberge sich hinter dem Wahrnehmbaren. Die von Sartre vertretene Möglichkeit eines Zuganges zur Realität über das Phänomen wirkt einer solchen Ansicht entgegen. Andererseits besteht in der individuellen Entscheidungsfindung eine gewisse Herausforderung gerade darin, die Handlungssituation hinreichend adäquat wahrzunehmen. Unsere Erfahrung lehrt uns, dass die Realität eben nicht durch eine Art erkenntnistheoretischen Automatismus vollständig erfahren wird. Oft werden Details übersehen, Sachverhalte falsch bewertet. Der Realität kommt demnach ein selbstständiges Moment zu, welches sich der Verfügbarkeit durch den

-

⁴⁷ Eine Bestätigung erfährt die erkenntnistheoretischen Einordnung am Anfang des dritten Abschnittes der Einleitung (vgl.: Ebd., S. 17/16), sowie weiterhin im fünften Abschnitt des dritten Kapitels über die Transzendenz (vgl.: Ebd., S. 399 ff./ S. 270 f.).

⁴⁸ A. C. Danto, Jean-Paul Sartre, S. 57.

⁴⁹ Ebd., S. 58.

selbstgesteuerten Erkenntniszugriff entzieht. Realität wird also in genau dem Spannungsfeld erfahrbar, welches Sartre beschreibt: Einerseits liegt mit dem einzelnen Phänomen eine ausreichende Basis vor, um die Realität wahrzunehmen, andererseits kann sie erst *umfassend* in der unendlichen Reihe von sich ablösenden Phänomenen erfasst werden, weshalb sie immer eine Art "Gehaltsüberschuss" gegenüber jeglichem Erkenntniszugriff bewahrt, der auch in der sittlichen Entscheidungssituation Berücksichtigung finden muss. Zusammenfassend wird somit die zu Beginn von "L'être et le néant" vollzogene kritische Ermessung des eigenen Erkenntniszugangs zur Welt den Erfahrungen und den an ihnen bemessenen Anforderungen einer moraltheologischen Untersuchung gerecht.

Am Ende des ersten Abschnittes der Einleitung von "Das Sein und das Nichts" versucht Sartre dann den Überstieg von der Ebene des Phänomens zu derjenigen der Ontologie zu rechtfertigen: "Wenn das Wesen der Erscheinung ein << Erscheinen >> ist, das sich keinem Sein mehr entgegensetzt, gibt es ein legitimes Problem des Seins dieses Erscheinens ["l'être de ce paraître" - M. J. F.]."50 Diese Begründung bleibt in ihrer Kürze jedoch unverständlich. Warum impliziert die Aussage, das Erscheinen setzte sich dem Sein nicht mehr entgegen (d. h. die Realität sei nicht prinzipiell unzugänglich), das Postulat, das Sein des Erscheinen zu erforschen (sich also auf eine ontologische Ebene zu begeben)? Und was bedeutet hier überhaupt "Sein" positiv? Bisher wurde allein ein bestimmtes traditionelles Verständnis von Sein zurückgewiesen, welches in Sartres Schilderung den (realen) Gegenbegriff zu einer (täuschenden) Erscheinung darstellte.⁵¹ Auch Janssen bewertet die Begründung des methodischen Überstiegs zur Ontologie als unzureichend und führt die Zuwendung zur Seinsfrage auf eine "philosophische Voreingenommenheit" Sartres zurück. 52 Dieses Urteil mag allerdings voreilig getroffen worden sein, denn eine Beschäftigung mit dem Sein ergibt sich durchaus aus dem bisher herausgearbeiteten Überlegungen zum Phänomen und seiner Verbindung zur Realität, was im kommenden Abschnitt (2.1.2) erwiesen werden soll. Zuzustimmen ist Janssen und auch Damast aber darin, dass der Wechsel der Untersuchungsebene (von erkenntnistheoretischen Überlegungen zu einer Ontologie) aus der Kürze des Argumentationsgangs selbst heraus nicht vollständig einsichtig wird. 53 Bevor die rekonstruktive Arbeit an "Das Sein und das Nichts" zur Sicherung des für eine anthropologische und ethische Theorie relevanten Bestandes innerhalb desselben fortgesetzt werden kann, soll deshalb aufgrund der hier zu Tage getretenen Problematik der von Sartre vollzogenen Verbindung von Phänomenologie und Ontologie nachgegangen und das Verhältnis der beiden Einzelbereiche beleuchtet werden, um anschließend aus ethischer Perspektive heraus die Begründetheit des sartreschen Vorgehens einzuschätzen.

2.1.2 Ontologie als ausdrückliche Beschäftigung mit einem Weltzusammenhang und die Notwendigkeit eines solchen Vorgehens aus ethischer Perspektive

Der Untertitel von "Das Sein und das Nichts" lautet "Versuch einer phänomenologischen Ontologie" und gleich im Anschluss an die eben dargestellten Überlegungen zur Beschaffenheit des Phänomens

_

⁵⁰ SN, S. 14./ vgl.: EN, S. 14.

⁵¹ Vgl. Damast, der die Unbestimmtheit des Sartreschen Seinsbegriffs im ersten Abschnitt kritisiert (T. M. D. Damast, Sartres Einleitung in die phänomenologische Ontologie, S. 60).

⁵² Vgl.: P. Janssen, "Die Genesis des Seins des intentionalen Bewusstseins (9-45)": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S. 23.

⁵³ Vgl.: Ebd., S. 23 ff. u. T. M. D. Damast, Sartres Einleitung in die phänomenologische Ontologie, S. 60.

und seiner Verbindung zur Realität widmet sich die Einleitung innerhalb von sechs Kapiteln der Frage nach dem Sein, woraus dann eine das weitere Denken grundlegend bestimmende Ontologie resultiert. Allein wegen ihrer Wirkkraft für das gesamte weitere Werk scheint es geboten, sich dem Inhalt der Einleitung sorgfältig zuzuwenden.⁵⁴ Zusätzlich muss darüber hinaus aufgrund des im vorherigen Abschnitt Bedachten aber auch grundsätzlicher gefragt werden, auf welche Art Sartre hier Ontologie treibt, inwiefern das Vorhaben einer ontologischen Fundierung angesichts grundsätzlicher Kritik an einer solchen innerhalb der philosophischen Tradition (z. B. transzendentalphilosophisch geprägte Kritik Kants, analytische Kritik des logischen Empirismus bzw. historische Kritik der Postmoderne)⁵⁵ durchführbar und vor allem dem bisherigen Problemstand angemessen ist?

Die Zusammenfassung der Beschäftigung mit dem Phänomenbegriff könnte in Kürze etwa wie folgt lauten: Die Realität verbirgt sich zwar entgegen "traditioneller" Konzeptionen *nicht hinter* den Phänomenen, sondern wird *in* diesen unverstellt greifbar, doch drückt sich die angezeigte Realität ("das Sein" bzw. ab 2.1.3.1 dann endgültig "das Wesen") immer nur approximativ bestimmbar entsprechend ihrer Verfolgung durch die prinzipiell unbegrenzte Anzahl von sie ausdrückenden Phänomenen hindurch aus.

Hinter diesem erkenntnistheoretischen Konzept verbirgt sich implizit die Annahme einer die Phänomene fundierenden Gesetzmäßigkeit, denn das immer bessere Erfassen der durch die Einzelphänomene erfahrbar gemachten Realität kann nur dann gewährleistet werden, wenn jene nicht rein zufällig zusammenhängen. Nur dann kann eine Realität nämlich mit Rekurs auf den gesetzmäßigen Zusammenhang der Phänomene begründet erklärt und beschrieben werden. Und dass Sartre ein solches Vorgehen für möglich hält, zeigt die bisherige Untersuchung schon. Eine Gesetzmäßigkeit muss dann aber nicht nur für die Phänomene einer einzelnen Realität (z. B. ein über Erscheinungen erfahrbares Buch) postuliert werden, denn wenn die gesamte Realität selbst grundsätzlich verständlich sein soll (wovon wir wiederum mit Sartre und den allgemeinen Voraussetzungen einer Moraltheologie ausgehen dürfen), dann muss die sie bildende Totalität von Sachverhalten selbst wiederum gesetzmäßig verbunden sein.

Ein Bestätigung der hier angestellten Überlegung findet sich innerhalb von "Das Sein und das Nichts" auf zwei Stellen⁵⁶ verteilt. In ihnen definiert Sartre seine Verwendung der Begriffe "Ontologie" und "Metaphysik":

"In diesem Sinn scheint uns die Ontologie definiert werde zu können als die Explizierung der Seinsstrukturen des als Totalität ["totalité" - M. J. F.] aufgefaßten Existierenden, und wir definieren die Metaphysik eher als die Infragestellung der Existenz des Existierenden [Kursivsetzung - M. J. F.]."⁵⁷

Der Ausdruck "Totalität" ("totalité"), der in der Philosophie im Gegensatz zur bloß "summativen Allheit" als "intern differenziert und gesetzmäßig geordnete Einheit" verstanden wird⁵⁸, und den

⁵⁷ SN, S. 530/ vgl.: EN, S. 358 f..

⁵⁴ Vgl.: G. Seel, Sartres Dialektik, S. 57.

⁵⁵ Vgl.: M. Kuhlmann, "Ontologie": Enzyklopädie Philosophie II, S. 1860-1863 und G. Jüssen/ L. Honnefelder, "Metaphysik II 4": Lexikon für Theologie und Kirche IX, S. 198-201.

⁵⁶ vgl. Fußnoten 57 u. 61.

⁵⁸ Vgl.: T. S. Hoffmann, "Totalität, Totalitätsprinzip (Tp.) I.": Lexikon für Theologie und Kirche 10, S. 119.

Sartre in Gemeinschaft mit der philosophischen Tradition verwendet⁵⁹, bestätigt das ihm eben zugeschriebene Hintergrundverständnis einer Gesetzmäßigkeit: Von seinem Konzept der Differenzierung von Metaphysik und Ontologie ausgehend, habe sich "Ontologie" damit zu beschäftigen, die gesetzmäßige Struktur des Ganzen *zu beschreiben* ("wie ist die Realität?"), während sich die "Metaphysik" der Aufgabe widme, die Prozesse *zu erklären*, welche die vorliegenden Strukturen der Realität entstehen ließen ("warum ist die Realität?")⁶⁰, was Sartre aber in seinem Werk nicht leisten möchte.⁶¹

Wenn im Folgenden also bei Sartre der Frage nach dem Sein nachgegangen wird, dann geschieht dies im Sinne des gerade dargestellten Verständnisses der Ontologie, die sich mit der die Realität bildenden universalen Struktur beschäftigt. Die Überlegungen zu einer solchen Struktur ergeben sich aber *aus den Anfordernissen der bisherigen Überlegungen zur Phänomenologie selbst*, was diese Untersuchung im Vorangehenden in einer ausführlicheren Form darzustellen versuchte, als es Sartre selbst unternommen hat. Janssens Einschätzung, der Überstieg von der Phänomenologie zur Ontologie beruhe auf einer philosophischen Voreingenommenheit, ist von daher zu widersprechen (s. 2.1.1).

Weiterhin bleibt zu bemerken, dass der universale Gesetzeszusammenhang, wie ihn die Ontologie voraussetzt, durchaus als eine fundamentale Prämisse angesehen werden kann, die derzeit von einer *Mehrheit der verschiedenen Disziplinen der Scientific Community geteilt wird*: Alles steht gemäß einem common sense mit allem in einem universalen Zusammenhang, sodass eine Veränderung eines Teiles des holistischen Gebildes seine ganze Konstitution betrifft. Erst von dieser Annahme aus wird beispielsweise naturwissenschaftliches Forschen möglich, welches einen postulierten Zusammenhang innerhalb der Natur durch möglichst tragkräftige Gesetzte abzubilden versucht. Aber auch für geisteswissenschaftliches und humanwissenschaftliches Arbeiten (wie beispielsweise dasjenige der Sozialwissenschaft) bleibt ein Rekurs auf die angedeutete Prämisse unverzichtbar.⁶²

Ein philosophischer Ansatz, wie derjenige Sartres, beschäftigt sich mit der durch Gesetzmäßigkeiten verbundenen universalen Struktur (dem Sein) nur in dem Maße, wie es für das eigene Untersuchungsziel zweckmäßig erscheint. Die im Folgenden herausgearbeiteten Grundbeziehungen der Strukturganzheit werden demnach nicht im Sinne einer naturalistischen Beschreibung der Welt gelesen. Es geht im Gegensatz dazu darum, diejenigen Grundgesetzlichkeiten festzuhalten, welche den Lebensvollzug des Einzelnen unhintergehbar prägen. Maßstab für die Beurteilung der bis zu einem gewissen Grad notwendig spekulativen Bestimmungen Sartres bleiben die in der Einleitung angegebenen Kriterien (s. 1.3: performativer Widerspruch/ Sparsamkeitsprinzip). Aus der Perspektive der hier angestrebten Untersuchung erscheint Sartres Vorgehen indessen als äußerst angemessen, da die die individuelle Entscheidungssituation prägenden Strukturen des Menschen, um die es ihr schließlich geht, auch von der Einbindung in die den Menschen umgebenden universalen Struktur des Seins geprägt werden (man erinnere sich an das Postulat des universellen Zusammenhanges). Es

⁵⁹ Vgl.: "[...] was wir von einem Existierenden verlangen, um es als eine Totalität ansehen zu können: die Verschiedenheit seiner Strukturen muß in einer synthetischen Einheit zusammengehalten sein, so daß jede von ihnen, gesondert betrachtet, nur ein Abstraktum wäre." (SN, S. 1063/ EN, S. 716).

⁶⁰ Vgl.: Ebd., S. 530 u. 1059/ S. 358 f. u. 714.

⁶¹ Vgl.: Ebd., S. 1067 f./ S. 719 f..

⁶² Vgl.: M. Kuhlmann, "Ontologie": Enzyklopädie Philosophie II, S. 1864 f.. Sartre selbst verweist auf den Zusammenhang von Metaphysik und Erkenntnistheorie (vgl.: J.-P. Sartres, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, S. 18).

entspricht dann aber nur den legitimen Anforderungen wissenschaftlichen Arbeitens, den implizit angenommenen universalen Zusammenhang für jeden nachvollziehbar darzulegen.

2.1.3 Ontologische Dualität als durch Eigenerfahrung plausibilisierte universale Struktur: Die Eigenständigkeit von erfahrungszugängigem und nichtzugängigem Seienden bei gleichzeitiger Abhängigkeit voneinander

Die in diesem Unterkapitel vollzogene Rekapitulation der sartreschen Ontologie orientiert sich in ihrer Darstellung an dem chronologischen Verlauf von "Das Sein und das Nichts", um eine möglichst detailreiche Wiedergabe der Argumentationsweges zu gewährleisten, denn schließlich geht es der vorliegenden Untersuchung darum, anhand des Denkens des französischen Philosophen eine möglichst umfassende Anthropologie zu entwickeln, wofür eine ausgedehnte Bestandsaufnahme von Vorteil ist. Der Nachteil dieser Vorgehensweise besteht darin, den Leser nicht direkt von Anfang an mit den einen bestimmten Denkabschnitt implizit leitenden Grundgedanken vertraut zu machen, die sich bei Sartre selbst oft erst gegen Schluss eines thematischen Abschnitts herauskristallisieren. Dies trifft auch auf den ontologischen Teil zu, weswegen zur besseren Orientierung kurz die systematischen Zusammenhänge angedeutet werden sollen:

Seinen eigentlichen inhaltlichen Ausgangspunkt nimmt Sartre bei dem für den Denker einzig sicher zugänglichen Punkt, nämlich dem Bewusstsein (vgl. 1.3). Von diesem aus werden alle weiteren Gedanken entwickelt.

Beschäftigt man sich mit dem Prozess des Bewusstseinsvollzuges, dann plausibilisiert sich die Forderung nach einem transphänomenalen Sein (2.1.3.2.1), das aber von Sartre schon vorwegnehmend in die Beschreibung der erkenntnistheoretisch unterschiedlich zugänglichen Ebenen der Welt aufgenommen wurde (Phänomen - Wesen - Sein: 2.1.3.1). Im Laufe der Überlegungen zum eigenen erkenntnistheoretischen Zugang war von dem französischen Philosophen schon eine solipsistische beziehungsweise idealistische Positionierung ausgeschlossen worden (s. 2.1.1), wofür im philosophischen Diskurs Gründe angeführt werden müssen, die Sartre in Form eines "Beweises" zu liefern vermeint (2.1.3.2.2). Stellt sich in der Auseinandersetzung mit Sartre immer mehr die spezielle Prägung der nicht durch das Bewusstsein beeinflussten Sphäre der umgebenden Welt heraus, so legt sich die gegen Ende der Einleitung von "Das Sein und das Nichts" vollzogene Aufteilung der Totalität alles Seienden in die zwei Bereiche des "Für-sich" und des "An-sich" mitsamt der Bestimmung ihrer gegenseitigen Verbindung nahe, welche nach Sartre die grundsätzliche Struktur des Seins repräsentiert (2.1.3.3).

2.1.3.1 Differenzierung der erkenntnistheoretischen Lage in "Phänomen", "Wesen" und "transphänomenales Sein"

Zu Beginn der ontologischen Überlegungen legt Sartre Rechenschaft darüber ab, warum der Mensch überhaupt qualifiziert sei, sich bezüglich des Seins zu äußern. Heidegger folgend verweist er auf einen zwischen dem Menschen und dem Sein schon bestehenden Bezug, der sich in der Tatsache äußere, dass der Mensch nach dem Sein frage, wofür zumindest ein vorontologisches (d. h. nicht

explizit strukturiertes) Vorverständnis des Seins gegeben sein müsse.⁶³ Seinen Gedankengang aus dem ersten Abschnitt aufnehmend stellt sich für Sartre dann aber die Frage, ob "[...] das Sein, das sich mir enthüllt, das mir erscheint, von gleicher Natur [ist - M. J. F.] wie das Sein der Existierenden, die mir erscheinen?".⁶⁴

Um diese Frage zu verstehen, muss die im zweiten Abschnitt von das "Sein und das Nichts" *neu herausgearbeitete Differenzierung von "Sein" (être) und "Wesen" (l'essence)* berücksichtigt werden, die Sartre argumentativ durch Beispiele aus der Alltagserfahrung absichert. Von verschiedenen Qualitäten (z. B. Farbe, Geruch) eines Objekts⁶⁵ aus könne man immer ein "*Wesen*" fixieren, welches von den Qualitäten impliziert werde und ihren Sinn darstelle (Sartre definiert den Sinn in einem hermeneutisch weit gefassten Verständnis⁶⁶ als "Regel einer Reihe von Erscheinungen").⁶⁷ Das "*Sein*" hingegen entziehe sich einer Beziehung zum Objekt, das nicht an jenem partizipiere. Dabei verdecke das Objekt das Sein jedoch nicht, denn es wäre nach Sartre müßig, gewisse Qualitäten desselben beiseite zu lassen, um auf das Sein zu treffen (s. auch 2.1.1). Ebenso enthülle das Objekt das Sein nicht, da es zu ihm keine Verbindung aufrecht erhalte, sondern allein sich selbst anzeige.

Konnte man im phänomenologischen Abschnitt 2.1.1 noch vermuten, mit den Momenten "Realität" und "Phänomen" werde die volle Bandbreite erkenntnistheoretischer Ebenen abgebildet, so zeigt sich jetzt ein differenzierteres Bild. Ein Bündel von Phänomenen (z. B. "Abschattungen" eines konkreter Tisches), könne laut Sartre auf sein Wesen ("Tisch-sein") überschritten werden, jedoch nicht auf das Sein, welches als die Bedingung der Enthüllung aller Seienden selbst unenthüllt bleibt (das "Tisch-sein" kann z. B. in seiner inhaltlichen Konkretion nicht die Funktion der Bedingung für alle Enthüllungen übernehmen). Zauner pointiert diese Logik treffend: "Dass etwas ist, deckt sich nicht mit seinem Wesen, sondern ist die Voraussetzung jedes Wesenhaften." Doch auch wenn das "Sein" sich nicht auf ein "Wesen" (Sartre spricht auch vom "Seinsphänomen") reduzieren lasse (von Heidegger geforderte "ontologische Differenz"), so könnten wir doch nichts über das Sein aussagen, ohne vom Wesen auszugehen (denn etwas anderes als Ausgangsbasis zeige sich uns nicht). ⁶⁹ In welches Verhältnis sind also wahrnehmbares Seinsphänomen (Wesen) und Sein zu bringen? "Es [das Seinsphänomen bzw. Wesen - M. J. F.] ist ein Ruf nach Sein; als Phänomen verlangt es nach einer transphänomenalen Grundlage. Das Seinsphänomen verlangt die Transphänomenalität des Seins."

Am Ende des zweiten Abschnittes von "L'être et le néant" hat Sartre zusammenfassend eine dreistufige Ontologie konstruiert: Der erkenntnistheoretischen Ebene der singulären Phänomene von Objekten, welche sich auf ihr Wesen hin (bzw. Seinsphänomene) transzendieren ließen, sei die Ebene des Seins überzuordnen, das aufgrund seiner *Transphänomenalität* (das Erscheinen übersteigend)

⁶³ Vgl.: SN, S. 14/ EN, S. 14. u. SN, S. 38/ EN, S. 30.

⁶⁴ Ebd. S. 14 f./ vgl.: S. 14.

⁶⁵ Der Ausdruck "Objekt" mag an dieser Stelle überraschen, da Sartre im ersten Abschnitt mit Blick auf den "neuen Dualismus" gesagt hatte, das Objekt selbst erscheine nicht. Verständlich wird die Bezeichnung erst, wenn man berücksichtigt, dass der Autor im zweiten Abschnitt den *vorher undifferenzierten* Ausdruck "Objekt" dem von den Qualitäten aus abstrahierten Wesen zuschreibt und dieses gegen das Sein (das nicht erscheine) abhebt.

⁶⁶ Vgl.: J. Berthold, "Sinn": Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie, S. 229 u. A. Bühler, "Hermeneutik": Enzyklopädie Philosophie I, S. 988.

⁶⁷ Vgl.: SN, S. 15/ EN, S. 15.

⁶⁸ H. Zauner, NICHTS und NIEMAND. Selbstsein bei Sartre und Heidegger, S. 6.

⁶⁹ Vgl.: SN, S. 16/ EN, 15 f..

⁷⁰ Ebd., S. 16/ vgl.: S. 16.

prinzipiell nicht erfahrbar sei, sondern sich nur als Postulat über das Wesen hinweg zeige.⁷¹ Dabei verkennt die Frage, inwiefern das Argument, Seiendes bedürfe eines Seins, welches keine konkrete Bestimmung aufweise (s. Tisch - "Tisch-sein" - Sein), tragfähig sei⁷² den methodischen Aufbau der Einleitung von "L'être et le néant". Die Frage, warum die beschriebene Ontologie tatsächlich zwingend auf ein die Phänomene fundierendes *transphänomenales* Sein verweise, wird, wie einleitend angemerkt (s. 2.1.3), erst aus dem gesamten ontologischen Denkabschnitt heraus verständlich. Unerlässlich bleibt für ihre Beantwortung die Theorie über das Bewusstsein, welches den bisher nicht näher behandelten Pol des Erkennenden näher erläutert. Sartre hat demnach noch nicht alle Elemente seiner späteren Argumentation eingeführt.

Schon an dieser Stelle muss die Untersuchung darauf hinweisen, dass die hier als "Differenzierung" betitelte Erweiterung der erkenntnistheoretischen Lage die grundsätzliche Einschätzung der Möglichkeit des Zugangs zur Welt nicht grundlegend verändert. Denn die ontologische "Erweiterung" um ein transphänomenales Sein ergibt sich in Form eines Postulats aus einer Überlegung im Bezug auf das Phänomen des Bewusstseinsvollzuges (s. 2.1.3.2.1), und bleibt somit dem anfangs erarbeiten Weltzugang treu, aus der Wahrnehmung von Phänomenen rückschließend Elemente für eine existenzphilosophische Gesamttheorie abzuleiten. Da das "neu erschlossene" Theorieelement "transphänomenales Sein" aber denknotwendige Bedingung aller Phänomene und aller ihnen zugrundeliegenden Wesen bleibt (vgl.: "das Seinsphänomen ist ein Ruf nach Sein") und darüber hinaus nicht mehr oder weniger differenziert erfahren werden kann, wie es bei den Wesen der Fall ist, die sich über die Vielzahl der Phänomene erhellen, bleibt der grundsätzlich phänomenologische Erkenntniszugang des französischen Philosophen von dem neuen Element unberührt.

2.1.3.2 Plausibilisierung des transphänomenalen Seins aus der Bewusstsein-Phänomen-Einheit

Den Beweis für die Denknotwendigkeit des "transphänomenalen Seins" will Sartre, ausgehend von dem schon Erarbeiteten, innerhalb der nächsten drei Abschnitte seiner Einleitung antreten. Wenn es das Sein der Erscheinung ausmache, sich zu enthüllen bzw. zu erscheinen (s. 2.1.1), warum könne man dann nicht einfach mit Berkeley das Sein auf sein Erscheinen reduzieren im Sinne der idealistischen Formel "esse est percipi" ("Sein ist wahrgenommen werden")? Wozu dem Sein noch eine vom Erkennenden unabhängige Realität zusprechen?

Sartre meint, innerhalb der berkeleyschen Formel sowohl einen Mangel im Pol des Wahrnehmenden bzw. dessen Wahrnehmungsakt ("percipere") als auch in demjenigen des wahrgenommenen Phänomens ("percipi") kritisieren zu müssen. Die folgende Erörterung wird sich von daher an der Wahrnehmungseinheit "percipiens"-"percipi" orientieren, wobei nach der Untersuchung des "percipiens"-Pols (2.1.3.2.1) derjenige des "percipi" (2.1.3.2.2) einer näheren Betrachtung

⁷² Vgl.: T. M. D. Damast, Sartres Einleitung in die phänomenologische Ontologie, S. 104 ff. u. W. Brauner, Das präreflexive Cogito, S. 98 ff..

⁷¹ Gegenteilig zu Blech, der meint, den Begriff "transphänomenal" nur mit "jenseits der Phänomenbedingtheit" fassen zu müssen, wohingegen "Transphänomenalität" hier tatsächlich "jenseits von etwas (dem Erkenntniszugriff)" bedeutet (vgl.: T. Blech, Bildung als Ereignis des Fremden, S. 36 f.).

^{110, 3. 90 11..}

unterzogen wird, um abschließend die aus Sartres Sicht stimmige Synthese der beiden Teile darzulegen.⁷³

2.1.3.2.1 Der Pol des "percipiens" (das Bewusstsein)

Auf der Seite des Bewusstseinspols falle es nicht all zu schwer, den Widerspruch zu markieren, den die Formel "esse est percipere" enthalte. Vorausgesetzt, alles Sein sei nur erkanntes Sein, welcher Status komme dann *dem Erkenntnisakt selbst* zu? Sartre hierzu: "So verwiese das *percipi* auf das *percipiens* - das Erkannte auf die Erkenntnis und diese auf das erkennende Sein, insofern es *ist*, nicht insofern es erkannt ist, das heißt auf das Bewußtsein."⁷⁴

Das aktiv erkennende Bewusstsein müsse sich demnach in seinem *erkenntnistheoretischen Status* unterscheiden, um nicht mit der aufgeworfenen Anfrage nach demselben erneut in Zweifel gezogen zu werden. Es stelle deshalb ein die Dimension des Erkennens fundierende und zugleich transzendierende *Seinsdimension* des Subjekts dar, also keine wie auch immer auf sich zurückgewandte Erkenntnis, sondern deren Überschreitung. Für die Seite des Subjekts hat Sartre somit indirekt bewiesen, dass es eine *transphänomenale Seinsdimension benötige*, um nicht in Selbstwidersprüchlichkeit zu geraten.

Wie ist die Struktur des wahrnehmenden Bewusstseins näherhin zu verstehen? Zur größeren Klarheit dieser für "Das Sein und das Nichts" entscheidenden Frage sei in Form eines knappen Exkurses auf die sich schon in den ersten philosophischen Schriften Sartres anbahnende Entwicklung der wichtigsten Elemente des Bewusstseinsbegriffs verwiesen (2.1.3.2.1.1), um anschließend von ihr her den Stand innerhalb des hier untersuchten Hauptwerks zu beleuchten (2.1.3.2.1.2).

2.1.3.2.1.1 Exkurs: Die "Evakuierung des Bewusstseins"⁷⁵ in den philosophischen Frühschriften

Der Exkurs wendet sich chronologisch zuerst dem Aufsatz "La transcendance de l'Ego" (veröffentlicht 1936) dann dem inhaltlichen Verbund der Schriften "L'imagination" (ebenfalls 1936 veröffentlicht) und "L'imaginaire" (vollständig 1940 veröffentlicht) und abschließend der "Esquisse d'une théorie des émotions" (veröffentlicht 1939 als Fragment einer unveröffentlichten Arbeit über die Psyche) zu. The Wie ein roter Faden zieht sich dabei das Bemühen des französischen Philosophen durch die einzelnen Schriften hindurch, einerseits den absoluten Vorrang des bezugnehmenden Bewusstseins gegenüber seinen intentionalen Bezugselementen während des Selbstvollzuges zu erweisen und andererseits dasselbe von nicht notwendigen Bewusstseinsinhalten zu befreien. Dieses Bemühen gilt es in dem folgenden Exkurs zu skizzieren, der die speziellen Sachfragen der eben angeführten Schriften und ihre Antworten auf dieselben zugunsten der Aussagen über die Bewusstseinsstruktur in den Hintergrund rückt, und dabei einen Eindruck davon gewinnt, wie sich schon seit 1936 bei Sartre

⁷⁴ Ebd., S. 18/ vgl.: S. 17.

⁷³ Vgl.: SN, S. 17/ EN, S. 16.

⁷⁵ Vgl.: B. Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, S. 70.

⁷⁶ Vgl.: Ebd., S. 64 f. u. K. Hartmann, Die Philosophie J.-P. Sartres, S. 3.

immer wieder Elemente seiner Theorie über das Bewusstsein zeigen, die dann 1943 in "L'être et le néant" zu der für diese Untersuchung relevanten endgültigen Bewusstseinstheorie verdichtet werden.

Die Frage, mit der sich das Essay "Die Transzendenz des Ego" auseinandersetzt, richtet sich auf das vor allem von den Deutschen Idealisten postulierte "transzendentale Ego" und versucht, dessen Rechtfertigung und ontologischen Status kritisch zu überprüfen. Zentral wird dabei die gegenüberstellende Frage, ob das transzendentale Ich, dem das menschliche Bewusstsein in der Konzeption der Deutschen Idealisten begegnet, erst durch die synthetische Einheit der Vorstellungen des Bewusstseins ermöglicht wird oder ob umgekehrt die Synthese erst von einer vereinigenden Kraft des transzendentalen Ichs bewirkt werde?⁷⁷ Um über das aufgeworfene Grundproblem entscheiden zu können, begibt sich Sartre daran, das Bewusstsein in seiner Beschaffenheit näher zu erläutern. Da die Bewusstseinsstruktur im Fokus des hier vorliegenden Exkurses liegt, skizziert er knapp Sartres Überlegungen zu der aufgeworfenen Frage zum Status des transzendentalen Egos.

Mit Husserl müsse zuerst daran festgehalten werden, dass das Bewusstsein "leer" von den Inhalten bleibe, von denen es Bewusstsein sei: "Das Objekt ist den Bewußtseinen, die es erfassen, transzendent, und in ihm findet sich gerade ihre Einheit."⁷⁸ An dieser Stelle zeigt sich die Rezeption der Intentionalität Husserls (Bewusstsein sei immer Bewusstsein "von etwas"), wobei es Sartre darauf ankommt, dass das Bewusstsein selbst keinen Eigeninhalt habe, weil es sich in seinem Bezug auf ein äußeres Objekt "qualifizierend" transzendiere, ohne das Objekt dabei in die Struktur des Bewusstseins als quasi "Bewohner" aufzunehmen. Wäre dem hingegen so, dann würde ein weiteres Merkmal des Bewusstseins, nämlich seine Spontaneität, zerstört. Unter dieser versteht Sartre die Fähigkeit des Bewusstseins, äußerlich ungezwungen aus innerem Antrieb oder Vermögen heraus tätig zu werden, 79 was nur bei einer absoluten Durchsichtigkeit des Bewusstseins für sich selbst möglich sei, denn wenn sich nichts im Bewusstsein befinde, werde dieses auch durch nichts Spezifizierbarem von sich getrennt, von dem es dann abhängig wäre. Verbinde man es hingegen mit dem geforderten transzendentalen Ich, dann werde die aus der absoluten Leere resultierende Durchsichtigkeit des Bewusstseins "obskur" bzw. "opak" (es würde dann ja ein Inhalt gegeben sein, der als "etwas" die völlige Durchsichtigkeit bzw. "Luzidität" aufhebe).80 Die angestellten Überlegungen über die Beschaffenheit des Bewusstseins spiegeln sich auch im konkreten Vollzugsprozess desselben wider. Das Bewusstsein sei immer als Bewusstsein von Bewusstsein von einem Objekt zu beschreiben, wobei das erstgenannte Moment des Bewusstseins (das "Bewusstsein von Bewusstsein...") sich selbst zwar notwendig über das Objekt ("... Bewusstsein von Objekt") wahrnehme, 81 aber nicht positional, das heisst, ohne sich selbst als erkanntes Objekt zu setzen (es deutet sich somit schon in den frühphilosophischen Werken die Zweipoligkeit des einen Bewusstseins an - s. 2.1.3.2.1.2 u. 2.3.1). Dieser sich selbst nicht setzende Akt bzw. "Bewusstseinsakt ersten Grades" müsse als die Form angesehen werden, in der sich das Bewusstsein meistens befinde,

⁷⁷ Vgl.: J.-P. Sartre, "Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung": Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.1, S. 41 f..

⁷⁸ Ebd., S. 44.

⁷⁹ Vgl.: Th. S. Hoffmann, "Spontaneität": Historische Wörterbuch der Philosophie IX, Sp. 1424 - vgl. auch die späteren Ausführungen Sartres über das "Nichts" der Bewusstseinsstruktur.

⁸⁰ Vgl.: J.-P. Sartre, "Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung": Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.1, S. 46 f. u. 73.

⁸¹ Um die Wahrnehmung sich selbst zuordnen zu können, was Sartre hier jedoch noch nicht ausführt (s. 2.3.2.1.2).

wohingegen der "Bewusstseinsakt zweiten Grades", bei dem *das reflexive Bewusstseins* sich selbst *positional* bzw. explizit setze ("*Ich* sehe dieses Buch") einen Sonderfall darstelle, innerhalb dessen das Bewusstsein seine eigene Struktur als intentionale Bezugsgröße wähle⁸² (s. hierzu näher das Kapitel 2.3.2 über die Reflexion).

Zur Ausgangsfrage des Essays "Die Transzendenz des Ego" zurückkehrend könne man aufgrund der Beschaffenheit des Bewusstseins auf ein "transzendentales Ich" *im Sinne einer vorgängig explizit greifbaren und bewusstseinsunabhängigen Instanz mit synthetischer Kraft verzichten,* die Sartre im weiteren Verlauf des Essays als nachträgliche hypothetische *Konstruktion auf der Basis von durch das Bewusstsein bereits synthetisierten Einzelwahrnehmungen* ansieht.⁸³

In den inhaltlich aufeinander bezogenen Schriften "Die Imagination" und "Das Imaginäre" wendet sich Sartre der *Einbildungskraft* zu, indem er in "Die Imagination" einige damals führende Theorien über dieselbe destruiert, um anschließend in "Das Imaginäre" seine eigene Theorie auf Basis einer expliziten Bewusstseinstheorie neu zu entfalten. Dabei trifft er zu Beginn von "Die Imagination" schon die Unterscheidung zwischen den zwei Existenzbereichen *"Für-sich"* und *"An-sich"*, welche am Schluss der Einleitung in "Das Sein und das Nichts" das ontologische Resultat bildet. Das "Für-sich" zeichne sich sowohl durch sein ("nicht positionales") Bewusstsein von seiner eigenen Existenz als auch durch seine Spontaneität gegenüber den Dingen aus, welche als "An-sich" dem erkennenden Zugriff durch ein Bewusstsein entgingen und sich selbst innerlich (im Sinne von unvermittelt) seien. 84

Der Grundirrtum der bisherigen Theorien über die Einbildungskraft bestehe nur darin, diesen Unterschied der zwei Existenzbereiche in einer Theorie über das Bewusstseinsbild ("image") nicht berücksichtigt zu haben: "Diese Vermengung der Seinsmodi ist hier [bei dem Bewusstseinsbild - M. J. F.] verlockender als sonst, da ja immerhin der Bogen als [M. J. F.: Bewusstseins-]Bild und der Bogen als Realität nur ein und derselbe Bogen auf zwei verschiedenen Existenzebenen ist. Infolgedessen kommt es zu einer Verschiebung [...], sowie man über das Bild nachdenkt, [...] und von der Behauptung der Wesensidentität zwischen Bild und Objekt geht man [fälschlicherweise - M. J. F.] zur Behauptung einer Existenzidentität über."⁸⁵ Dieses grundsätzliche Missverständnis weist Sartre dann im weiteren Verlauf der Schrift bei verschiedenen psychologischen Schulen nach.

Für Fragestellung des Exkurses erweist sich der Anfang von "Das Imaginäre" wieder als relevant, in dem Sartre seiner eigenen positiven Theorie über die Einbildungskraft eine kurze Bemerkung über die sie fundierende Bewusstseinstheorie voranstellt. Wieder wird die <u>Theorie des leeren Bewusstseins</u> vertreten, wenn Sartre den Status des Bewusstseinsbildes bzw. der Vorstellung kritisiert: "Wir dachten uns das Bewußtsein als eine von kleinen Figuren [simulacres] bevölkerten Ort, und diese Figuren wären dann die Vorstellungen [...] Wir werden sie [diese Theorie - M. J. F.] die *Immanenz-Illusion* nennen."⁸⁶ Stattdessen bleibe auch im Bezug auf Vorstellungen die grundsätzliche <u>intentionale Struktur</u> erhalten, weswegen sich das Bewusstsein auf ein unveränderliches Objekt außerhalb seiner selbst beziehe und dadurch inhaltlich qualifiziere.

⁸³ Vgl.: Ebd., S. 71-74.

⁸² Vgl.: Ebd., S. 45-48.

⁸⁴ Vgl.: J.-P. Sartre, "Die Imagination": Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.1, S. 97 f..

⁸⁵ Ebd., S. 99.

⁸⁶ J.-P. Sartre, "Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft" = Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.2, S. 17.

Um eine gewisse Vollständigkeit der Charakterisierung des Bewusstseins in den Frühschriften Sartres zu erlangen, sei zuletzt noch ein Blick auf die "Skizze zu einer Theorie der Emotion" geworfen, in der der Frage nach der Genese und der Beschaffenheit von Emotionen nachgegangen wird.

Entschieden spricht sich Sartre gegen die psychoanalytische Interpretation der Emotionen als <u>Unbewusstes</u> bzw. als "symbolische Realisierung einer von der Zensur verdrängten Begierde aus". 87 Beispielsweise verweise in der psychoanalytischen Erklärung eine Lorbeerphobie nicht auf die Abneigung gegenüber einer bestimmten Pflanzenart, sondern auf schmerzliche sexuelle Zwischenfälle in der Kindheit.⁸⁸ Sartre hält dieser Auffassung die Frage entgegen, wie es denn sein könne, dass das Bewusstsein die Emotion als Antwort auf eine bestimmte äußere Situation organisiere (hier der sexuelle Zwischenfall in der Kindheit), ohne sich dieser Anpassung bewusst zu sein (der Lorbeerstrauch steht ja nur unbewusst für den Vorfall in der Vergangenheit)?⁸⁹ Er plädiert für eine Verstehensbeziehung zwischen Symbolisierung (z. B. des sexuellen Zwischenfalles) und Symbol (Lorbeerstrauch), welche von dem Bewusstsein selbst durch seinen Vollzug organisiert werde. "Die Emotion ist kein [unbewusster - M. J. F.] Vorfall, sie ist ein Existenzmodus des Bewusstseins, eine der Arten, in der er sein <<In-der-Welt-sein>> versteht [...]."90 Demnach sei es entgegen der kritisierten psychoanalytischer Aussagen grundsätzlich möglich, auch auf die "unbewusste Ebene" zuzugreifen. Sie stelle nichts anderes dar, als das emotionale Bewusstsein im nicht positionalen (im impliziten) Zustand, wohingegen die Welt, auf die eine emotionale Antwort organisiert werde, zumeist explizit als Objekt gesetzt werde.

Wieder zeigt sich somit das Bestreben, den Vorrang des Bewusstseins gegenüber seinen Bezugsgrößen (hier: Emotionen) zu erweisen. In dem geschilderten Vorrang drückt sich Sartres Annahme der Bewusstseinsfreiheit aus, die in "Das Sein und das Nichts" explizit ausformuliert wird (s. 2.3.1).91 In der Behandlung der "Unaufrichtigkeit" werden die Überlegungen zum Unbewussten später (s. Kapitel 2.2.4.2) weiter entwickelt.

Nachdem der Exkurs in den einzelnen frühphilosophischen Schriften Sartres immer wieder die Vorstellung vom Bewusstsein als ein von seinen Bezugsgrößen "geleerte" Instanz vorfand und darüber hinaus schon erste Ansätze der Beschaffenheit des Prozesses der intentionalen Bezugnahme durch das Bewusstsein kennenlernte (vor allem in "Die Transzendenz des Ego"), ist die Untersuchung gerüstet, um sich wieder der Analyse der Bewusstseinsstruktur in das "Sein und das Nichts" zuzuwenden.

2.1.3.2.1.2 Die Bewusstseinsstruktur in "Das Sein und das Nichts"

Nachdem ein fundierendes transphänomenales Sein als Bedingung der Möglichkeit eines Erkenntnisaktes ausgewiesen wurde (s. 2.1.3.2.1), begibt sich Sartre daran zu erklären, wie die unerkannte, weil transphänomenale Seinsdimension des Bewusstseins strukturell beschaffen sei (sie kann aufgrund der spezielle Erkenntnislage nur im Status einer induktiv-wahrscheinlich

⁸⁷ J.-P. Sartre, "Skizze einer Theorie der Emotion": Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.1, S.284.

⁸⁸ Vgl.: Ebd., S. 283 f..

⁸⁹ Vgl.: Ebd., S. 287.

⁹⁰ Ebd., S. 316.

⁹¹ Vgl.: J. Lanz, "Affekt II": Historisches Wörterbuch der Philosophie I, S. 99.

erschlossenen Annahmen verbleiben, weshalb die in der Einleitung dieser Arbeit - s. 1.3 - angegebenen Prüfungskriterien beachtet werden müssen). Aufgrund der vorangestellten exkursartigen Lektüre der vorausgehenden frühphilosophischen Schriften Sartres sind die meisten der eingeführten Charakteristika schon geläufig, sodass einige kurze Hinweise genügen.

Zuerst beschreibt Sartre die von Husserl übernommene <u>"Intentionalität"</u> des gesamten Bewusstseins, die sich darin ausdrücke, dass dasselbe sich immer als Bewusstsein "von etwas" zeige. Zusammenhängend damit müssen, wie bereits gesehen, die Eigenschaften der <u>"Leere"</u> des Bewusstseins sowie daraus folgend seine "Durchsichtigkeit" genannt werden:

"Jedes Bewußtsein ist setzend, insofern es sich transzendiert, um ein Objekt zu erreichen, und es erschöpft sich in eben dieser Setzung: alles, was es an *Intention* in meinem aktuellen Bewußtsein gibt, ist nach draußen gerichtet, auf den Tisch; alle meine urteilenden oder praktischen Tätigkeiten [...] transzendieren sich, zielen auf den Tisch und werden in ihm absorbiert." ⁹²

Darüber hinaus verweist er auf die <u>notwendige Selbstbezüglichkeit des Bewusstseins</u>, welche in der Formel "Bewusstsein haben von Bewusstsein von einem Objekt" ausgedrückt wird.

"[...] wäre mein Bewußtsein nicht Bewußtsein, Bewußtsein von Tisch zu sein, so wäre es ja Bewußtsein von diesem Tisch, ohne Bewußtsein davon zu haben, daß es das ist oder, wenn man so will, ein Bewußtsein, das von sich selbst nichts wüßte [...]."⁹³

Man kann dieses Argument leicht nachvollziehen, indem man sich fragt, weshalb ein Wahrnehmender eigentlich wisse, dass die unzähligen phänomenalen Episoden seines Lebens ihm selbst zugerechnet werden müssen. Damit derselbe verschiedene Phänomene zu einer Gesamtwahrnehmung zusammenfassen und sich diese Gesamtheit zuschreiben kann, ist es nötig, eine die verschiedenen Einzelwahrnehmungen durchgehend begleitende und in einer Einheit zusammenfassende Instanz zu postulieren, worauf schon Kant hinwies. Sartre verwehrt sich aber, wie in "Die Transzendenz des Ego" erarbeitet wurde, gegen die Etablierung des transzendentalen Egos Kants als vom Bewusstsein getrennte Instanz und fordert stattdessen, dass diese als Moment der Bewusstseinsstruktur selbst anzusehen sei. Einigkeit herrscht mit Kant hingegen darüber, dass ein die vielzähligen objektbezogenen Bewusstseinsakte begleitendes Moment als Bedingung der Möglichkeit derselben gegeben sein müsse. 94 Um einen infiniten Regress zu vermeiden, müsse dieser Begleitakt selbst der intentionalen Bezugnahme enthoben sein und von daher auf einer anderen, nämlich der transphänomenalen Seinsebene, das setzende Bewusstsein nicht thetisch begleiten (vgl. 2.1.3.2.1): "Mit anderen Worten, jedes objektsetzende Bewußtsein ist gleichzeitig nicht-setzendes Bewußtsein von sich selbst."95 Das nichtsetzende Bewusstsein nennt Sartre auch "präreflexives Cogito" ("cogito préréflexif"). Es stellt in seiner zweipoligen ("thetisch auf bewusstseinsäußere Objekte bezogenes Bewusstseinsmoment" und dasselbe begleitendes "präreflexives Cogito") Bewusstseinskonzeption das aktive die Bewusstseinstätigkeit insgesamt leitende Handlungszentrum dar (s. 2.3.1). Die Frage, weshalb man eigentlich einzelne Erfahrungsepisoden seines Lebens sich selbst zurechnen könne, erweist sich dabei als angemessen, das in der Einleitung angeführte Kriterium des "performativen

29

⁹² SN, S. 19 f./ vgl.: EN, S. 18.

⁹³ Ebd., S. 20/ vgl.: S. 18.

⁹⁴ Vgl.: K. Hartmann, Die Philosophie J.-P. Sartres, S. 22 u. G. Schröder, "Zur ontologischen Grundlegung des Freiheitsbegriffs in Sartres 'Das Sein und das Nichts': Sartre Jahrbuch Eins, S. 139.

⁹⁵ SN, S. 21/ vgl.: EN, S. 19.

Widerspruchs" (s. 1.3) zu erfüllen, weswegen diese Untersuchung die bisherigen Bestimmungen zur Bewusstseinsstruktur mitträgt.

Mit der näheren Charakterisierung des paarigen Bewusstseins als "Zirkel" weist Sartre abschließend auf die Unreduzierbarkeit der beiden Momente innerhalb der einen Bewusstseinseinheit hin. Eine Person müsse sich einerseits schon ihrer bewusst sein, um objektsetzende Tätigkeiten wie beispielsweise das Zählen sich selbst zuordnen zu können (Bewusstsein als Voraussetzung für Objektsetzung): "Dieses Bewußtsein (von) sich dürfen wir nicht als ein neues Bewußtsein betrachten, sondern als den einzig möglichen Existenzmodus für ein Bewußtsein von etwas." Andererseits müsse die Person schon objektsetzend tätig sein, damit man nicht in eine idealistische erkenntnistheoretische Position verfalle, in der das nichtthetische Bewusstsein eine Tätigkeit unabhängig von einer realen Objektsetzung hervorbringe (Objektsetzung als Voraussetzung für Bewusstsein):

"Umgekehrt darf man nicht, wie ich eben zeigte, die Lust [als Beispiel für ein gesetztes Objekt - M. J. F.] durch das Bewußtsein definieren, das ich von ihr habe. Damit verfiele man auf einen Idealismus des Bewußtseins, der uns auf Umwegen zum Primat der Erkenntnis zurückbrächte." ⁹⁷

Es mag erhellend sein, sich der *Ungleichheit der beiden Argumentationswege* bei Sartre mit Blick auf Kants berühmte Formel aus der "Kritik der reinen Vernunft" bewusst zu werden: "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Während Kant an dieser Stelle die notwendige Bezogenheit von Anschauung und Begriff aufeinander postuliert, indem er das eine Erkenntniselement als direkte transzendentale Bedingung für das andere und umgekehrt ausweist, gilt dies bei Sartre nur für die Argumentationsrichtung "nichtthetischen Bewusstsein als Voraussetzung für eine Objektsetzung". Im umgekehrten Fall ("Objektsetzung als Voraussetzung für ein nichtthetisches Bewusstsein") führe laut Sartre eine Beschränkung allein auf das nichtthetische Bewusstsein zu einem aus seiner Sicht zu vermeidenden erkenntnistheoretischen Idealismus, den er aber überhaupt noch nicht zurückgewiesen hat. *Zurückgewiesen hat er mit der Einführung des präreflexiven Cogitos ausschließlich, dass das Bewusstsein rein auf der phänomenal erfahrbaren Erkenntnisebene zu verorten sei.* Den "Beweis" der Unmöglichkeit einer idealistischen Position ist der Autor seinen Lesern bisher noch schuldig geblieben.

Vorerst soll aber zunächst mit Lutz-Müller die Konsequenz hervorgehoben werden, die aus der (vorläufig mit Sartre angenommenen) Zirkelstruktur des Bewusstseins resultiert:

"Selbstständig ist das Bewußtsein in seiner Präreflexivität, da es sich immer schon faktisch selbstgegeben ist, damit es seine intentionale Transzendenz vollziehen kann. Unselbstständig ist es in seiner Intentionalität, da es immer schon beim Anderen seiner selbst sein muß, damit es sich dieses intentionalen Aktes bewußt sein kann."

Wie kann man diesen zwei gegensätzlichen Eigenschaften der einen, wenn auch zweipoligen Struktur (präreflexives Cogito und thetischer Intentionsbezug) gerecht werden? Schlicht, indem man mit Sartre für das Gesamtbewusstsein den ontologischen <u>Vorrang der Existenz vor der Essenz</u> festhält,

-

⁹⁶ Ebd., S. 23/ vgl.: S.20. - die Schreibweise mit eingeklammertem "von" bezeichnet bei Sartre das nichtthetische Bewusstsein, die ohne Einklammerung das thetische Bewusstsein.

⁹⁷ Ebd., S. 24/ vgl.: S. 21.

⁹⁸ KrV, B 75/ A 51.

⁹⁹ M. Lutz-Müller, Sartres Theorie der Negation = Europäische Hochschulschriften XX/18, S. 70.

der noch besonders in der späteren Schrift "Der Existenzialismus ist ein Humanismus" fokussiert werden wird (s. 2.7) und insgesamt Sartres Denken prägt: "Es gibt ein unteilbares, unauflösliches Sein - keineswegs eine Substanz, die ihre Qualität als mindere Seinsweise [êtres] trüge, sondern ein Sein, das durch und durch Existenz ist." ¹⁰⁰ In der philosophischen Tradition wird die Substanz als "das Beharrende" begriffen, was durch und in sich selbst ist ¹⁰¹. Wenn die *Existenz* dagegen abzugrenzen ist, dann kann sie gegenteilig nur als das nicht in sich einmalig definierbar Beharrende angesehen werden, welches stets auf anderes hin bezogen ist und somit von sich aus keine feste Qualität trägt (= *Gleichsetzung der "Existenz" mit dem "präreflexiven Cogito"*).

Der ständige Selbstvollzug der doppelten Bewusstseinsstruktur berücksichtigt nach dem bisher Gesagten tatsächlich beide Eigenschaften: Er ist eigenständig, weil das präreflexive Cogito in seiner Aktivität nicht durch irgendetwas Beharrendes (Substanz) initiiert wird (s. Spontaneität), andererseits kann er sich nur in Koexistenz mit einer Substanz realisieren, auf die er sich als thetisches Bewusstsein intentional beziehen muss, da er selbst nur ein bloßes "das" ist (bloßes "Aktionszentrum" - s. "Leere" des Bewusstseins). Da dieses "das" eine notwendige Bedingung für das Erfassen von Essenzen bildet, sich diesen selbst jedoch im Transzendenzprozess nicht angleicht, bleibt es im Bezug auf die Existenz und somit für das diese prägende Bewusstsein beim Vorrang der Existenz vor der Essenz.

An dieser Stelle der Überlegungen bietet es sich an, kurz inne zu halten, um über Konsequenzen nachzudenken, die sich für eine zu erarbeitende Anthropologie aus dem bisher Gesagten ergeben. Zwar erklärt Sartre die nach ihm den Menschen prägende Bewusstseinsstruktur erst später vollständig (s. Kapitel 2.2 und 2.3), doch bergen die Bestimmungen zur *Transphänomenalität* des Bewusstseins einerseits und zu dessen *Intentionalität* andererseits schon grundlegende Festlegungen im Bezug auf eine Anthropologie.

Die Forderung, das jeden Bewusstseinsakt begleitende präreflexive Cogito der Ebene des (visuell/phänomenal) Erkennbaren zu entheben erscheint durchaus begründet, zumal dadurch ein infiniter Regress vermieden wird. *Transphänomenalität ("über das Erkennbare hinausgehend") als Postulat aus dem beschriebenen Sachverhalt erkennt diese Untersuchung mit Sartre also explizit an.* Dies bedeutet dann im Umkehrschluss, dass der Mensch *sich selbst ganz unabhängig von seinen Mühen nie vollständig durchsichtig werden kann* (s. 4.1 u. 4.5). Denn über die Basis, die seine eigenste Identität¹⁰³ bestimmt (das präreflexive Cogito), kann er sich zwar im Modus einer Denknotwendigkeit Rechenschaft ablegen, sie jedoch keineswegs gleich einer wesensmäßig qualifizierbare Instanz betrachten und bestimmen. Wie aus diesem Sachverhalt der Gedanke der Freiheit mitsamt seiner ambivalenten Bedeutung resultiert muss die Untersuchung anhand Sartres weiterer Überlegungen von nun an weiter klären.

-

¹⁰⁰ SN, S. 24/ vgl.: EN, S. 21

¹⁰¹ Vgl.: G. Schischkoff, Philosophisches Wörterbuch, S. 170.

Vgl.: "Das bedeutet, daß das Bewußtsein nicht als besonderes Exemplar einer abstrakten Möglichkeit hervorgebracht wird, sondern indem es innerhalb des Seins auftaucht, schafft und trägt es sein Wesen, das heißt die synthetische Anordnung seiner Möglichkeiten." (SN, S. 25/ vgl.: EN, S. 21).

¹⁰³ Identität: Bezeichnet in dieser Untersuchung einerseits die Gesamtheit von realisierten, gegenwärtigen und zukünftigen Lebensvollzügen, die eine Existenz von anderem Seiende unterscheidbar macht (vgl.: http://de.wikipedia.org/wiki/Identit%C3%A4t - Zugriff: 17.03.14 u. B. Frischmann, "Existenz/Existenzphilosophie/Existenzialismus": Enzyklopädie Philosophie I, S. 666 ff.) und andererseits den Zustand der völligen Übereinstimmung zwischen zwei Vergleichsmomenten (vgl.: G. Schischkoff, Philosophisches Wörterbuch, S. 287).

Mit der Intentionalität ist aber ein zweites gegeben: Nach Sartre ist die Bewusstseinsstruktur des Menschen auf etwas hin verwiesen, was ihm "Material" für eine geistigen Beschäftigung liefert, denn das Bewusstsein selbst (genauer: das präreflexive Cogito - s. die Möglichkeit der Reflexion unter 2.3.2) ist aus sich heraus "leer" (Intentionalitätsgehalte "bevölkern" nicht das Innere des Bewusstseins - s. 2.1.3.2.1.1). Damit wird aber das Bild des Menschen als einer selbstgenügsamen Monade abgelehnt und statt dessen seine *Verwiesenheit auf seine soziale und natürliche Umwelt festgeschrieben* (s. 2.5.2.1).

2.1.3.2.2 Der Pol des "percipi" und der "ontologische Beweis"

Mit dem Nachweis der Notwendigkeit des Rekurses auf ein transphänomenales Sein im Hinblick auf das wahrnehmende Bewusstsein hat Sartre seine ontologische Fundierung im Bezug auf den Wahrnehmenden zwar gestützt, jedoch stellt sich noch die Frage nach dem *ontologischen Status des erkannten Phänomens*. Genügt das Sein des Bewusstsein, das Sein der Erscheinung zu begründen, indem jenes diesem quasi Sein auf welche Art auch immer "leiht" (alles hänge somit vom erkennenden Bewusstsein ab - idealistische Position), oder kommt dem Phänomen von sich aus *transphänomenales Sein* zu?¹⁰⁴ Sartre führt die Frage einer Antwort zu, indem er zuerst negativ die Unmöglichkeit der Gegenposition aufzuzeigen versucht, um anschließend in einem positiven Beweisgang für ein transphänomenales Sein des Phänomens zu plädieren.

Zuerst einmal falle bei Betrachtung der Bezugseinheit von "percipi-percipiens" der *passive Modus des "percipi"* auf. Unter *"passiv"* verstehe man einen Bezug, innerhalb dessen "[...] ich eine Veränderung erleide, deren Ursprung ich nicht bin [...]¹¹⁰⁵. Damit hingegen überhaupt etwas erlitten werden könne, müsse der Erleidende in seiner Existenz fortdauern und sich dafür selbst mit Existenz affizieren. Passivität brauche nach Sartre demnach eine Art aktive Unterstützung, weshalb *es reine Passivität nicht geben könne* und daraus folgend auch keine Situation, in der das Erkannte Sein rein passiv von einem erkennenden Bewusstsein erhalte. Weiterhin verweise die Relativität das Erkannte auf dasjenige, zu dem es relativ sei, also auf die Erkenntnis. Für diese gelte die Spontaneität, die, wie oben schon dargestellt, aus der absoluten Leere des Bewusstseins resultiere. "Eben weil das Bewußtsein reine Spontaneität ist, weil ihm nichts etwas anhaben kann, kann es auf nichts einwirken."

Das Argument scheint hier darin zu liegen, dass das transphänomenale Sein des präreflexiven Bewusstseins gar keine auf das Erkannte *einwirkende Verbindung* im Sinne einer ontologischen Gehalt verleihenden Bezugnahme unterhalten könne und umgekehrt (hieraus speist sich schließlich die Spontaneität). Auf Seiten des aktiven wahrnehmenden Pols der Relativität sei demnach auch kein Weg auszumachen, wie das passive "percipi" durch das aktive "percipiens" in seinem Sein

¹⁰⁴ Vgl.: SN, S. 29/ EN, S. 24.

¹⁰⁵ Ebd., S. 30/ vgl.: S. 25.

¹⁰⁶ Vgl.: Ebd., S. 30 f./ S. 25.

¹⁰⁷ Ebd., S. 31/ vgl.: S. 26.

konstituiert werden könne.¹⁰⁸ Die Position des *erkenntnistheoretischen Idealismus* weise demnach in sich selbst Inkonsistenzen auf.

Der Weg ist nun bereitet, um mit dem "ontologischen Beweis" *positiv für ein transphänomenales Sein* des "percipi" (und damit für einen erkenntnistheoretischen Realismus) *zu argumentieren*:

"Wenn man sagt, das Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas, so bedeutet das, daß es für das Bewußtsein kein Sein gibt außerhalb der präzisen Obligation, offenbarende Intuition von etwas zu sein, das heißt von einem transzendenten Sein. [...] Aber dieses Bewußtsein [...] [das nichtthetisch-transphänomenale Bewusstsein - M. J. F.] muß sich irgendwie qualifizieren, und es kann sich nur als offenbarende Intuition qualifizieren, andernfalls ist es nichts."

Ausgang des positiven Argumentes ist die Deutung der Verweisstruktur des Bewusstseins: Das präreflexive Bewusstsein sei immer auf irgendetwas ausgerichtet (Intentionalität), weil es außerhalb dieser Ausrichtung für das Bewusstsein kein Sein gebe. Warum gebe es außerhalb dieser Verpflichtung kein Sein? Weil das Bewusstsein getrennt von seinem Bezug "zu etwas hin" leer sei. Demnach finde das präreflexive Bewusstsein in sich selbst keinen "Stoff" (kein durch Sein fundiertes Phänomen) vor, durch den es sich "inhaltlich" qualifizieren könne. Ein Äußeres werde deswegen benötigt, welches als die Bedingung der Möglichkeit eine Qualifikation des Bewusstseins mit Sein und einhergehend damit dessen Existenz ermögliche (ohne das Äußere bliebe das präreflexive Bewusstsein nur ein abstraktes Aktionszentrum, welches sich nicht vollziehen könne). Da das präreflexive Bewusstsein auf der ontologischen Ebene des transphänomenalen Seins liege (s. 2.1.3.2.1), müsse demnach das sie ermöglichende äußere "percipi" auch auf dieser Ebene liegen und somit über eine transphänomenale und von dem bezugnehmenden Bewusstsein unabhängige Seinsdimension verfügen (Analogieschluss). Der Beweis spielt sich zusammenfassend rein auf der Seinsebene ab und zieht einerseits aus dem in den Abschnitten zuvor gesicherten transphänomenalen Sein des Bewusstseins und andererseits aus seiner herausgearbeiteten Abhängigkeit einen Schluss über die ontologische Ebene des vom Bewusstsein Erkannten.

Wie ist Tragfähigkeit des ontologischen Beweises zu bewerten? Sein Kern besteht zweifelsohne in der Prämisse, das Bewusstsein sei radikal leer. Aus der Leere wird dann schematisch gesehen die Bedürftigkeit des Bewusstseins abgeleitet. Und da wir uns in der Alltagserfahrung als tätige Wesen erfahren, müsse der Bedürftigkeit offensichtlich von Seiten des Realen entgegengekommen werden. Nun setzt aber die Prämisse über die Bedürftigkeit des Bewusstseins seine Abhängigkeit schon voraus, die es gerade vielmehr erst zu beweisen gelte. Denn der erkenntnistheoretische Idealismus würde das Bewusstsein im Gegenteil als unabhängig beschreiben. Sartre begeht zusammenfassend eine petitio principii. 111

¹¹⁰ Vgl.: B. Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, S. 81; T. Damst, Jean-Paul Sartre und das Problem des Idealismus. Eine Untersuchung zur Einleitung in "L´être et le néant", S. 255-260; M. Lutz-Müller, Sartres Theorie der Negation = Europäische Hochschulschriften XX/18, S. 67.

¹⁰⁸ Sartre argumentiert für die Nichteinwirkungsfähigkeit auf Seiten des spontanen Bewusstseins, indem er die aus dem Gedanken davor stammende Untrennbarkeit von Passivität und Aktivität verwendet, wobei nach Ansicht des Verfassers dieser Arbeit das entscheidende Argument vielmehr in der Unverbundenheit der beiden Pole im Blick auf eine potenzielle wechselseitige Einwirkung liegt. Das Ergebnis bleibt davon aber unberührt. ¹⁰⁹ Ebd., S. 35 f./ vgl.: 28 f..

¹¹¹ Zu gleichem Ergebnis kommen Hartmann und Brauner (vgl.: K. Hartmann, Die Philosophie J.-P. Sartres, S. 17 f. u. W. Brauner, Das präreflexive Cogito, S. 101).

Was trägt dieser Beweis für das transphänomenale Sein auf Seiten des "percipi" (des Erkannten) für das anthropologische Ziel der hier vorliegenden Untersuchung bei? Positiv einzuschätzen bleibt Sartres Ablehnung eines erkenntnistheoretischen Solipsismus, der idealistisch die Welt von den geistigen Tätigkeiten des Wahrnehmenden abhängig macht. Doch war dies schon in seiner Sinnhaftigkeit mit Blick auf die Bedürfnisse einer ethischen Perspektive angemerkt worden (s. 2.1.1). Sartres Bemühungen um den Seinsstatus des "percipi" müssen abgesehen hiervon kritisch eingeschätzt werden. Denn was hat man sich unter einem "transphänomenalen Sein eines erkannten Objektes" vorzustellen? Eine Antwort hierauf würde in die Spekulationen einer groben und dem heutigen philosophischen Erkenntnisstand nicht angemessenen Ontologie führen, denn der Mensch einem solchen transphänomenalen (!) Sein über keinen erkenntnistheoretischen Zugang. Man muss Sartre also vorwerfen, dass er an dieser Stelle seiner von ihm selbst erarbeiteten Ermessung des erkenntnistheoretischen (phänomenologischen) Zugangs zur Welt nicht gerecht wird. Und da sich der "ontologische Beweis" keineswegs als schlüssig erwies, wird die Aussage über die "Transphänomenalität" des Erkannten mit Verweis auf das Sparsamkeitsprinzip (s. 1.3) abgelehnt.

Trotzdem war der Nachvollzug des eben dargestellten Denkens Sartres keineswegs überflüssig, denn in Abgrenzung zu seinen hier verworfenen Überlegungen gewinnt das *Bewusstsein als entscheidende Quelle einer jeglichen Anthropologie weiter Profil.* Mit der Profilierung des Bewusstseins ist der Auseinandersetzung mit Sartre ein hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis seiner Ontologie des "Für-sich" und "An-sich" gegeben, die im folgenden Abschnitt betrachtet wird.

2.1.3.3 "An-sich" und "Für-sich" als die Lebenswelt prägende Bestandteile einer Strukturganzheit

Mit der im Vorausgehenden vorgenommenen *Unterscheidung von wahrnehmendem Bewusstsein* ("percipiens") einerseits *und Wahrgenommenem* ("percipi") andererseits zeigte sich schon eine formale Sicht auf alles Seiende, die Sartre nun auf seine Ontologie von zwei Seinsbereichen anwendet, bei der das "Sein des Phänomens" bzw. das "An-sich-sein" ("l'être-en-soi") auf der einen und das "Sein des Bewusstseins" bzw. das "Für-sich-sein" ("l'être-pour-soi") auf der anderen Seite steht.¹¹²

Trifft diese Einteilung zu, dann hätten wir es mit einer *Spaltung des Seinsbegriffs* in zwei getrennte Seinsbereiche (bewusstseinsfähiges Seiendes "Für-sich" und bewusstseinsunfähiges Seiendes "Ansich") zu tun und tatsächlich deuteten die bisherigen Erkenntnisse laut Sartre eine solche an. Denn das "An-sich"-Seiende (auch "An-sich") wirke wegen der Spontaneität des "Für-sich"-Seienden (auch "Für-sich") nicht auf dessen Sein ein und könne dies aufgrund seiner mit der Bewusstseinsunfähigkeit einhergehenden Beziehungslosigkeit auch gar nicht, wie umgekehrt ebenso wenig das "Für-sich"-Seiende auf das "An-sich"-Seiende *konstitutionsverändernd* einwirke, welches nicht in einer rein passiven Beziehung zum erkennenden "Für-sich" stehe, sondern schon mit Sein affiziert sei (s. 2.1.3.2.2).¹¹³ Andererseits hatte die Untersuchung auch gezeigt, dass das "Für-sich" sich durch die Bezugnahme auf das "An-sich" qualifiziert, sodass es untrennbar mit dem "An-sich" verbunden ist (s.

_

¹¹² Die Übernahme des Hegelschen Vokabulars bleibt unverkennbar (vgl. exemplarisch: H.-G. Gadamer, "Das Sein und das Nichts": Sartre. Ein Kongreß, S. 45).

¹¹³ Vgl.: SN S. 38 f./ S. 30. f..

2.1.3.2.1.2). Auch wenn "Für-sich" und "An-sich" getrennte Seinsbereiche bilden, bleiben sie von daher aufeinander bezogen.

Zum Ende der Einleitung unterzieht Sartre das "An-sich" noch einer näheren Bestimmung, indem er ihm drei Eigenschaften zuschreibt. Von Anfang an wirkt seine Beschreibung dabei jedoch paradox und bleibt in vielen Teilen schillernd¹¹⁴, was aus der zu behandelnden erkenntnistheoretischen Sachlage selbst resultiert: Denn die Crux liegt gerade darin, dass das "Für-sich" sich selbst über sein Bewusstsein erfährt, wodurch seine Einheit unwiederbringlich in Einzelmomente aufgehoben wird (Bewusstsein ist immer Bewusstsein "von etwas" und unterliegt damit der Spaltung von Denkendem und Gedachtem). Das "An-sich" ist aber gerade nicht dem Bewusstsein unterworfen und bleibt somit in absoluter Einheit. Nur wird das "An-sich" zwangsläufig über einen Betrachter, das heißt ein "Fürzugänglich, der damit immer schon vor jeder Beschreibung aufgrund seiner Bewusstseinstätigkeit eine Spaltung an das "An-sich" heranträgt, welche in diesem selbst keine Grundlage hat. 115 Von daher macht es Sinn, Sartres drei Bestimmungen des "An-sich" als rein negative Zurückweisungen der Vielheit zu verstehen. Mit "das Sein ist an sich" wird jeder Abstand des "An-sich" zu sich selbst verneint und damit eine absolute Bezugslosigkeit festgeschrieben. Die in der Formel "das Sein ist, was es ist" vertretene Massivität bzw. Positivität des "An-sich" verhindert ein Werden innerhalb desselben (schließlich ist es schon volle Positivität) und einhergehend damit jegliche Form von Bewusstsein, welche zeitliches Werden als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt (s. 2.3.3). Zuletzt wird mit der Aussage "das An-sich sein ist" seine Kontingenz festgeschrieben. Aufgrund der Beziehungslosigkeit desselben werde es nämlich unmöglich, es von irgendeinem Seienden, egal ob im Modus der Möglichkeit oder Notwendigkeit abzuleiten. 116

Wiederum ist der Augenblick gekommen, die zugegebenermaßen doch sehr sparsame Ontologie von "Für-sich" und "An-sich" auf ihren Nutzen für die vorliegende Untersuchung zu befragen. Aus den bisherigen Erkenntnissen ergab sich, dass sie ganz von dem einem jeden Denker zugänglichen Punkt her, nämlich dem *Bewusstsein*, rekonstruiert wurde. Aufgrund der universalen Zugänglichkeit des Konstruktionspunktes soll dies auch nicht kritisiert werden, sondern statt dessen mit Sartre das Bewusstsein zum zentralen Punkt der Anthropologie erhoben werden, zumal dieses ja auch die *lebensweltliche Erfahrung des Menschen* bestimmt, die für diese Untersuchung als zentral anerkannt wird (s. 1).

Darüber hinaus bleiben die zwei Seinsbereiche in Sartres Konzept trotz ihrer Dualität, wie bereits angemerkt, irreduzibel miteinander verbunden. Zwar wirken "Für-sich" und "An-sich" nicht konstitutionsverändernd aufeinander ein, doch stellt das "Für-sich" für das "An-sich" denjenigen Punkt dar, in dem letzteres überhaupt (nämlich nur in irgendeinem Bewusstseins) erfahrbar werden kann, wohingegen das "An-sich" in seiner Funktion als "Bezugspunkt" des intentionalen Bewusstseins des "Für-sich" erst dessen Tätigkeit ermöglicht. Der bewusstseinsfähige Einzelne wird in seiner zentralen Stellung als Schnittpunkt jeglicher Erkenntnis ernst genommen, ohne ihn dabei jedoch von seiner notwendigen Bindung an die Welt abzulösen. Somit zeigt sich ein unüberwindbarer Verweisungszusammenhang alles Seienden in angemessener Form ausgeprägt, wie er in den bisherigen Überlegungen gefordert wurde (s. 2.1.2), weshalb die Untersuchung die über die

¹¹⁴ Vgl.: B. Taureck, Französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Analysen, Texte, Kommentare, S. 76 u. W. Brauner, Das präreflexive Cogito, S. 103.

¹¹⁵ Vgl.: W. Biemel, "Jean-Paul Sartre: Die Faszination der Freiheit": Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V, S.92.

¹¹⁶ Vgl.: SN, S.40-44/ EN, S. 32-34.

Erkenntnistheorie (s. 2.1.1) gewonnene sartresche Ontologie als angemessen beurteilt, um von ihr aus nun die genauen Strukturen des Einzelnen zu sich selbst und zur Welt zu untersuchen.

Die "An-sich"-"Für-sich" Ontologie soll jedoch in dieser Untersuchung, angeregt durch die kritischen Überlegungen zum Seinsstatus des "percipi", nicht wie bei Sartre als Beschreibung von Seinsebenen, sondern stattdessen unter dem Schwerpunkt der Beschreibung grundlegender Erkenntnismöglichkeit verstanden werden: "An-sich" kommt stets denjenigen Bereichen der Strukturganzheit zu, die dem wahrnehmenden "Für-sich" nicht intuitiv eigenerfahrbar (!) zugänglich sind (hierunter fällt auch der bewusstseinsfähige Andere - s. 2.4.1), sodass sich tatsächlich "wahrnehmungsorientierten Deutung" der Ontologie (die den Anfordernissen einer lebensweltlichen Herangehensweise gerecht wird) alles Seiende den Bereichen von "An-sich" und "Für-sich" zuteilen lässt. Dass dieser Prägung der Erfahrungsdimension durchaus ethische Relevanz zukommt, werden die weiteren Ausführungen noch zeigen. Vorerst bleibt das Vorhaben festzuhalten, die in "Das Sein das Nichts" entworfene Ontologie ab jetzt unter dem deutlich erkenntnistheoretischen Zusammenhang der Seinsbereiche zu rezipieren und dadurch Sartres stellenweise problematischer Seinsfixierung zu entgehen.

2.2 Das "Nichts" als Spezifikum des "Für-sich" und seiner Konstitution

Bisher wurde im vorangegangenen zweiten Kapitel die sich jedem phänomenologischen Zugriff entziehende "transphänomenale" Dimension des präreflexiven Cogitos der Bewusstseinsstruktur des "Für-sich" ausgemacht. Unter Anwendung der speziellen erkenntnistheoretischen Lesart auf die von Sartre entworfene Ontologie zeigte sich dann ein beide "Erkenntnisbereiche" ("An-sich"/"Für-sich") verbindender Zusammenhang (s. 2.1.3.3). Zusätzlich wurde das "An-sich" von Sartre aus der ihm zugänglichen Perspektive des "Für-sich" beschrieben, wobei es hauptsächlich darum ging, vom "Ansich" jegliche *in ihm durch Bewusstseinstätigkeit existierende Beziehung* fernzuhalten, die aus der lebensweltlichen Sicht des "Für-sich" (der Wahrnehmung der ersten Person) nicht zu erkennen ist.

Mit der bisherigen Charakterisierung der Beziehung zwischen "An-sich" (notwendiger intentionaler Bezugspunkt) und "Für-sich" (bezugnehmendes Aktzentrum) ist aber erst eine sehr grobe Beschreibung des Zusammenhanges der beiden Seinsbereiche erfolgt, was sich in Sartres erstem Teil in "L'être et le néant" ("Das Problem des Nichts") ändert. Aus alltäglichen Phänomenen schließt er hier auf die für die Verbindung von "Für-sich" und "An-sich" notwendige *Sphäre des Nichts* (2.2.1), um sich anschließend zu fragen, wie eine Verbindung derselben mit dem Bereich des Seins zu erklären sei. Einer Negativabgrenzung gegen Hegel und Heidegger (2.2.2) folgt die eigene Positionierung, in der Sartre das Bewusstsein des "Für-sich" als diejenige Instanz ausfindig macht, welche in einer Transzendierung des aktuellen Bestandes eines "An-sich" dieses auf eine sinnhafte Gestalt hin überschreite (2.2.3). Im Anschluss an eine terminologische Zuspitzung seiner Einsichten, die die umfassende Strukturanalyse des menschlichen Bewusstseins im Kapitel über "Das Für-sichsein" vorbereitet (s. 2.3.1), beschäftigt sich der französische Philosoph dann mit verschiedenen menschlichen Lebensrealitäten, die die ansatzweise erarbeitete Anthropologie weiter ausbuchstabieren (2.2.4).

Die "An-sich"/"Für-sich"-Totalität beschließt Sartre genauer zu beleuchten, indem er menschliche Verhaltensweisen näher untersuchen will, welche die zwei Erkenntnisbereiche untrennbar zusammenschweißten. Bei der Frage, welche Verhaltensweise für das geplante Vorgehen besonders geeignet sei, beschließt Sartre, dasjenige Verhalten zu untersuchen, welches ihn überhaupt erst in die aktuelle Situation versetzt hat, der Frage nach einer Strukturganzheit nachzugehen, nämlich das Frageverhalten selbst. In traditionell existenzphilosophischem Duktus kennzeichnet er es als Bezug eines Seins zu einem anderen Sein auf der Grundlage einer vorausgehenden Vertrautheit (Heidegger würde von "vorontologischer Erschlossenheit" sprechen). 117

Damit das Frageverhalten als solches überhaupt möglich sei, müsse ein dreifaches "Nicht-sein" ("non-êtres") postuliert werden: Einerseits wisse der Fragende eben nicht, wie es sich mit Befragten verhalte, da der erfragte Aspekt desselben eben transzendent (im einfachsten Sinne von "der eigenen Wahrnehmung enthoben") sei (sonst bräuchte man nicht nach ihm zu fragen - "1. Nichtsein"), andererseits könne es auch geschehen, dass die Frage auf einen Aspekt des Befragten abziele, der überhaupt nicht existiere, sodass sich ein Nicht-sein im befragten Transzendenten zeige ("2. Nicht-sein"). Jede Antwort begrenze darüber hinaus den Umfang des Befragten, indem sie in der Festlegung, wie das Befragte sei, dessen Gegenteil ausschließe ("3. Nicht-sein"). Bevor nun auf das Verhältnis von "An-sich" und "Für-sich" weiter eingegangen werden könne, müsse der sich im Frageverhalten andeutende Aspekt der "Nichtung" und seine Verbindung zum Seienden näher verstanden werden - ein Vorhaben, dem Sartre den größten Teil seiner weiteren Abhandlung widmen wird.

Zu kennzeichnen bleibt schon das an dieser Stelle und im weiteren Verlauf an anderen durchgehend angewandte methodische Vorgehen Sartres, welches in kreativer Nähe zu Kant "transzendental" genannt werden kann: 119 Von einem im Lebensvollzug existierenden Phänomen (hier: das der Erkenntnis zugängliche Verhalten des Fragens) wird auf seine Bedingung der Möglichkeit

-

¹¹⁷ Vgl.: SN, S. 51 f./ EN, S. 39..

¹¹⁸ Vgl.: Ebd., S. 52 f./ S. 39 f..

¹¹⁹ Vgl.: M. Lutz-Müller, Sartres Theorie der Negation = Europäische Hochschulschriften XX/18, S. 77; K. Hartmann, Die Philosophie J.-P. Sartres, S. 42; W. Brauner, Das präreflexive Cogito, S. 130; M. Löw-Beer, "Ist die Leugnung von Willensfreiheit eine Selbsttäuschung?": Sartre. Ein Kongreß, S. 58; T. Schönwälder-Kuntze, Authentische Freiheit, S. 20 f.; D. Wildenburg, Ist der Existenzialismus ein Idealismus?, S. 88 f.; G. Seel, Sartres Dialektik, S. 67 - das hier angesprochene "transzendentale Vorgehen" richtet sich aber nicht wie bei Kant auf die Bedingung der Möglichkeit der Wahrnehmung des Subjekts, sondern auf diejenige des Zustandekommens des Phänomens. Roedig kritisiert an dem Verfahren mit Blick auf Sartres berühmtes Cafébeispiel (s. 3.4.2), dass in dem phänomenologischen Vorgehen nur historisch geprägte subjektive Ansichten als ontologische Tatbestände ausgegeben würden, ohne dass dies weiter überprüfbar sei. Die Abhängigkeit der Phänomenbeschreibung von der historischen Verortung des Beobachters ist wohl keineswegs zu leugnen. Allerdings muss Roedings Gegenvorschlag, ein Phänomen nur noch als soziales Konstrukt in der aktuellen Gesellschaft zu beschreiben ebenfalls kritisiert werden, denn er tut so, als ob sich der Beschreibende aus seiner historischen Einbindung lösen und von einem Art Metastandpunkt aus "neutral" die Dinge beobachten könnte. Der phänomenologische Weg ist hiergegen zu präferieren, da er zwar vom Subjekt mitsamt seiner keineswegs zu leugnenden historischen und damit kontingenten Prägung den Ausgangspunkt nimmt, aufgrund der detailreichen Schilderung des Weges vom Phänomen zur ontologischen Basis aber ein Höchstmaß an Transparenz in seine Ergebnisgewinnung bietet (zur Kritik vgl.: A. Roedig, "Was ist falsch am Existenzialismus?": Existenzialismus heute, S. 138-142).

zurückgefragt im Sinne einer Verankerung desselben in einem fundierenden Weltzusammenhang (s. 2.1.2).

Doch zurück zur Negation. Nachdem das Frageverhalten das "Nicht-sein" als seine notwendige Bedingung erwiesen hat, bleibt zu eruieren, wie eine Negation ganz grundsätzlich zu Stande kommen kann. Wenn man z. B. 1500 Francs in seiner Brieftasche zu finden erwarte, faktisch aber nur 1300 Francs finde, dann liege es nahe, die Negation durch einen *psychischen Urteilsakt* zu erklären, der einfach die Differenz zwischen dem realen und dem erwarteten Zustand bilde. Sartre wendet aber ein, dass man durch dieses Differenzurteil von 200 Francs nicht die eigentliche Negation erklärt habe:

"Wenn man annimmt, daß die Kategorie des Nein, eine *tatsächlich* im Geist existierende Kategorie als positives, konkretes Verfahren zum Zusammenbrauen und Systematisieren unserer Erkenntnisse, plötzlich ausgelöst wird durch die Anwesenheit gewisser affirmativer Urteile in uns und daß sie plötzlich gewisse Gedanken, die sich aus diesen Urteilen ergeben, mit ihrem Siegel prägt, dann hat man die Negation gründlich jeder negativen Funktion beraubt." ¹²⁰

Ein psychisches Urteil lasse ein Nicht-sein demnach nicht im Sein erscheinen, sondern fixiere vielmehr nur eine *vorgängig schon gemachte* Entdeckung.¹²¹ Damit aber eine Entdeckung überhaupt möglich werde, bedürfe es eines Seinsbezuges, in dem sich das *wahrnehmende Sein (die menschliche Realität) dem wahrgenommenen Sein gegenüberstelle und es transzendiere.*

Sartre verdeutlicht dies am Beispiel der Zerstörung: Grundsätzlich sei sie ein zutiefst menschliches Phänomen, denn rein physikalisch betrachtet verteile z. B. eine geologische Faltung Seinsmasse nur um, zerstöre sie aber nicht. Damit aus der Umverteilung eine Zerstörung werde, bräuchte es den Menschen in der Rolle des Beobachters, der zum Seienden in einem Transzendenzverhältnis stünde¹²² (d. h., der über den aktuellen phänomenalen Befund hinaus verwiesen sei). Sartre präsentiert seine Überlegungen zum Transzendenzverhältnis recht ungeordnet, weswegen eine systematisierende Darstellung das bessere Verständnis erleichtern kann: Einerseits ermögliche der im Transzendenzverhältnis vollzogene Überstieg der aktuell gegebenen Phänomene diese gegeneinander abzugrenzen (erst aus dem Übersteigen des Zusammenhanges werde dieser ersichtlich), andererseits resultiere aus der Loslösung von dem konkret Gegebenen aber auch ein "präjudikatives Verständnis des Nichts" ("compréhension préjudicative du néant")¹²³ und weiterhin erlaube das Einnehmen einer transphänomenalen Ebene, frühere oder schon antizipierte Zustände auf der transphänomenalen Bewusstseinsebene quasi zu erhalten und somit zum Vergleichsmoment machen zu können. So betrachtet (Betonung der Lebenswelt!), geschehe dem Sein Zerstörung bzw. Zerbrechlichkeit durch den Menschen, weil er erst durch seinen Transzendenzbezug und der damit einhergehenden individualisierenden Begrenzung des Seins bzw. des Seienden die notwendige Bedingung für eine Zerstörung erbringe. Andererseits handele es sich bei der Zerstörung um ein objektives Faktum, denn die individualisierende Begrenzung ermögliche zwar Zerstörung, bewirke sie aber keineswegs. 124 Entscheidend für die Frage nach der Möglichkeitsbedingung der Negation bleibt,

¹²⁰ SN, S. 62/ vgl.: EN, S. 46.

¹²¹ Vgl.: Ebd., S. 59/ S. 44.

¹²² Vgl.: Ebd., S. 57/ S. 43.

¹²³ Vgl.: Ebd., S. 58/ S. 44 - man wird sich dies so vorstellen können, dass die Transphänomenalität, eben weil sie nicht innerhalb der vorliegenden Phänomene zu finden ist, eine grundsätzliche Vertrautheit mit der Sphäre des Nichts aufkommen lässt.

¹²⁴ Vgl.: Ebd., S. 57 ff/ S. 43 f..

dass sie deshalb möglich wird, weil das Nichts aufgrund des Transzendenzbezuges des Menschen schon vor jedem negativen (psychischen) Urteil in ihn hineinragt.

Damit kann an dieser Stelle aber wieder ein für Sartre typisches Prinzip seiner Anthropologie herausgestellt werden: Der Philosoph verzichtet auf statische und in sich abgeschlossene Erklärungsmuster, wie es ein psychisches Urteil darstellen würde, das nach Art einer fertigen Kategorie auf einen beliebigen phänomenalen Befund rein "negativierend" angewendet werden müsste, und erklärt das Nichtungsgeschehen gegenteilig aus einer von dem Lebensvollzug des entsprechenden Bewusstseins *gestützten Leistung*. Man könnte einwenden, auch die Anwendung eines kategorialen (psychischen) Negationsaktes müsste von dem "Für-sich" gewährleistet werden. Doch besteht der Unterschied vielmehr darin, dass ein durch einen Transzendenzbezug gestützter Negationsakt in eine Sphäre eindringt (nämlich diejenige, auf die hin etwas transzendiert wird - s. hierzu Kapitel sechs über "Freiheit und Situation"), die eine rein "mechanische" Negation nicht erreicht, da sie einer solchen zu ihrem Vollzug schlicht nicht bedarf. Bei einem Transzendenzbezug ist es nötig, einen anderen als den aktuellen Zustand anzustreben (Leistung des Bewusstseins), was für einen psychischen Negationsakt eben nicht zutrifft. Schon hier öffnet sich also Sartres Anthropologie auf einen berechtigten Spielraum hin, der bei der Beurteilung einer Handlung später von Bedeutung sein wird.

2.2.2 Negativbestimmung des Zusammenhangs von Nichts und Seiendem anhand dialektischer und phänomenologischer Auffassung

Ergibt sich die Erfahrung des Nichts *aus dem vorgängigen Transzendenzbezug der menschlichen Realität*, so muss näherhin geklärt werden, in welchem Verhältnis das aus diesem Bezug resultierende Nichts zu dem Sein des "Für-sich" steht. Seine eigene Theorie zu der Frage erarbeitet Sartre in Auseinandersetzung mit zwei konkurrierenden Ansichten, denen er *beiden vorwirft, das Nichts außerhalb des Seins entweder als komplementären abstrakten Begriff (Hegel) oder als unendliches Milieu (Heidegger) zu verorten.*¹²⁵ Auch wenn auf die Eigenwilligkeit der Rezeption verschiedener philosophischer Größen wie Hegel, Heidegger, Husserl und Descartes durch Sartre hingewiesen werden muss, die man zu recht oft als "kreative Fehlinterpretation" bezeichnen muss, so verhilft die Auseinandersetzung mit der sartreschen Kritik an der dialektischen und phänomenologischen Auffassung des Nichts zu einer klareren Einsicht in Sartres eigene Positionierung und soll deswegen eine kurze Wiedergabe erfahren.

Die *dialektische* Auffassung Hegels sehe das konkrete Wesen des Seienden als Ergebnis einer synthetischen Integration von abstrakten Momenten wie z. B. "Sein" und "Nichts" zu einer Totalität an. Wolle man zu diesen Momenten vorstoßen, müsse eben *von jeglichen Bestimmungen der Totalität abstrahiert werden*:

"Aber das derart bestimmungslose Sein <<macht sich zu>> seinem Gegenteil: <<Dieses reine Sein>>, schreibt Hegel in der *Enzyklopädie*, <<ist nun die *reine Abstraktion*, damit das *Absolut-Negative*, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist.>>"127".

39

¹²⁵ Vgl.: Ebd., S. 79/ S. 58.

¹²⁶ Vgl.: P. Caws, "Der Ursprung der Negation (49-118)": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S. 61 f..

¹²⁷ SN, S. 65/ vgl.: EN, S. 48.

Komme man aber nur zum abstrakten Sein, indem man konkrete Momente bzw. Eigenschaften an demselben *negiere*, dann müssten "Sein" und "Nichts" als *komplementäre Begriffe*, als zwei Seiten einer Medaille gesehen werden.

Sartres Kritik an dieser Auffassung geschieht aus seiner im ersten Teil erarbeiteten ontologischen Positionierung heraus:

"Wenn Hegel schreibt, daß das << Sein und Nichts... nichts als diese leeren Abstraktionen sind und jede von beiden so leer ist als die andere>>, vergißt er, daß das Leere leer von etwas ist. Doch das Sein ist leer von jeder Bestimmung außer der Identität mit sich selbst; aber das Nicht-sein ist leer von Sein. Kurz, was man hier gegen Hegel in Erinnerung bringen muß, ist, daß das Sein ist und daß das Nichts nicht ist." 128

Das abstrahierte Sein könne eben nicht ohne transphänomenale Fundierung gedacht werden (da die Untersuchung Sartres transphänomenale Fundierung des "percipi" aufgrund eines fehlenden gesicherten Erkenntniszugangs zurückwies, denke der Leser hier nur an das Sein des Wahrnehmenden), weswegen man ihm nur äußere Bestimmungen wie die Zuschreibung von Eigenschaften absprechen könne, nicht aber sein transphänomenales Sein (d.h. das Akzentrum des präreflexiven Cogitos). Das Nichts verfüge aber über keine solche Fundierung, weswegen "Sein" und "Nichts" nicht als rein kognitiv abstrahierte Momente eines Seienden betrachtet werden dürften.

Im Gegensatz hierzu *löse* Heidegger das Nichts in seiner *phänomenologischen* Auffassung von der Abhängigkeit zur menschlichen Realität: Dasein organisiere in seinem ständigen Lebensvollzug das Sein in einer Überschreitung (d. h. Nichtung) des Gegebenen, wobei die Existenz jenseits der Welt im Nichts (dem transzendenten Bereich) erscheine, um von dort aus eine Perspektive auf das Ganze der Seinsmöglichkeiten zu erhalten und sie zu einem Zusammenhang zu formieren. "So schließt also das Nichts das Sein von allen Seiten ein und wird zugleich damit aus dem Sein vertrieben; so gibt sich das Nichts als das, wodurch die Welt ihre Weltkonturen erhält." *Nichts ist demnach als Kontur des Seins zu verstehen, die in dessen Überschreitung erreicht wird*.

Doch auch diese Sicht bleibt nicht ohne Widerspruch:

"<<Wenn die Verneinung die primäre Struktur der Transzendenz ist, was muß dann die primäre Struktur des <Daseins [réalité-humaine]> sein, damit es die Welt transzendieren kann?>> In beiden Fällen zeigt man uns eine verneinende Tätigkeit und kümmert sich nicht darum, diese Tätigkeit auf ein negatives Sein zu gründen [...] Wenn ich jenseits der Welt im Nichts auftauche, wie kann dieses weltjenseitige Nichts diese kleinen Lachen von Nicht-sein begründen, denen wir jeden Augenblick innerhalb des Seins begegnen?". 130

Zwar sei im Gegensatz zu Hegel das Nichts als Weltjenseitigkeit herausgestellt und damit seinem Status als *rein kognitives* Produkt des Daseins enthoben (s. Kritik an Hegel), doch vermöge es Heidegger genausowenig wie Hegel zu erklären, welche ontologische Fundierung dem Transzendenzbezug zugrundeliegen müsse, damit der zu Beginn des Kapitels beschriebenen phänomenalen Ausgangsbasis Genüge getan werde. Konkret erfahre die Frage keine Beantwortung, wie von der Weltjenseitigkeit des Nichts überhaupt Einfluss auf die diesseitige Welt genommen

¹²⁸ Ebd., S. 68 f./ vgl.: S. 51..

¹²⁹ Ebd., S. 73/ vgl.: S. 54.

¹³⁰ Ebd., S. 74 f./ vgl.: 55 f..

werden könne. Zusammenfassend finde man bei Heidegger zwar eine Trennung von Sein und Nichts, könne aber aufgrund einer fehlenden Klärung der Seinsfrage nicht erläutern, wie das Zwischenspiel zwischen den beiden Bereichen zu erklären sei.

2.2.3 Das Nichts als Begleiterscheinung des Bewusstseinsprozess des "Für-sich"

Im Anschluss an die aufgeworfenen Problematiken versucht Sartre sein eigenes Konzept von Ursprung und Existenzart des Nichts vorzulegen. Von dem zweifachen sich aus der vorangegangenen Negativabgrenzung ergebenden Bemühen geleitet, einerseits Sein und Nichts nicht bloß kognitiv voneinander zu trennen (Kritik an Hegel), sie andererseits aber nicht bezugslos nebeneinander stehen zu lassen (Kritik an Heidegger), wendet er sich einer einfachen gedanklichen Figur zu, die aus zwei Punkten besteht, welche durch eine Strecke getrennt werden. Nun gäbe es zwei Perspektiven auf die eine Figur: Entweder richte man seine Aufmerksamkeit auf die Strecke, sodass sich Negation in die Punkte als Begrenzung derselben zurückzöge, oder man fixiere die Punkte, wobei die Strecke zum die Punkte voneinander trennenden Abstand werde. "In beiden Fällen finden wir die gleiche Menge Negation vor, die bald in den Begriff der Grenze und bald in den des Abstands übergeht, aber in keinem Fall beseitigt werden kann." 131 Auch Realitäten wie Abwesenheit, Veränderung und die schon angesprochene Zerstreuung würden sich ebenso als ein untrennbares Zusammenspiel von Negation und Sein erweisen, weshalb Sartre all diesen speziellen Seinsphänomenen den Namen "Negatitäten" ("négatites") verleiht unter Bezugnahme auf die jeweils in ihrem Sein integrierte Negation als "Kitt" ("ciment") bzw. als notwendige Bedingung für die Gesamtgestalt. Somit kann die Frage nach dem Ursprung des Nichts nach Betrachtung der Negatitäten einen entscheidenden Schritt in Richtung ihrer Beantwortung fortgeführt werden:

"Das Nichts kann sich nur auf einen Grund von Sein nichten ["Le néant, s'il n'est soutenu par l'être" - M. J. F.]; wenn Nichts gegeben sein kann, so weder vor noch nach dem Sein, noch in allgemeiner Weise außerhalb des Seins, sondern nur innerhalb des Seins selbst, in seinem Kern, wie ein Wurm ["[...] mais c'est au sein même de l'être, en son coeur, comme un ver" - M. J. F.]."132

Das Nichts müsse also innerhalb des Seins in ständiger Abhängigkeit (und nicht als einmalige kognitive Abstraktion wie bei Hegel) von diesem existieren ("Appendix des Seins" 133), ohne deswegen seine spezifische Nichtungskraft zu verlieren.

In welchem Seinstyp finde sich aber solch ein Zusammenspiel, bei dem das Nichts sich an Sein rückbinde, um nichtend zu existieren? Im "An-sich" keineswegs, sei es doch als absolut bestimmbare Positivität zu begreifen (vgl. 2.1.3.3), sodass für dasselbe der Leitsatz gelte, Sein könne immer nur Sein (und nicht nichts) erzeugen. 134 "Bleibt Sartre ja nur noch das 'Für-sich'", könnte der kritische Leser lakonisch einwenden. 135 Und tatsächlich meint der französische Philosoph, die Negatitäten auf

¹³¹ Ebd., S. 77/ vgl.: S. 56.

¹³² SN, S. 79/ vgl.: EN, S. 57.

¹³³ Vgl.: W. G. Neumann, Die Philosophie des NICHTS in der Moderne, S. 64.

¹³⁴ Vgl.: SN, S. 83/ EN, S. 60.

Lutz-Müller und Hartmann weisen auf den Sachverhalt hin, dass Sartre seine ontologischen Anfangsbestimmung als impliziten Leitfaden der Untersuchung des Nichts zu Grunde gelegt habe, was sich während der bisherigen Untersuchung bestätigte (s. 3.2) (vgl.: M. Lutz-Müller, Sartres Theorie der Negation = Europäische Hochschulschriften XX/18, S. 78 u. 89; K. Hartmann, Die Philosophie J.-P. Sartres, S. 43 f.). Da der

das Bewusstsein des "Für-sich" als deren Bedingung der Möglichkeit zurückführen zu müssen, denn Negatitäten existierten allein durch eine differenzierende Bezugnahme eines "Für-sich" (durch die Bezugnahme seines Bewusstseins) und ausschließlich für ein solches als differenzierbare Phänomene:

"Damit die Totalität des Seins sich um uns herum als Utensilien anordnet, damit sie sich in differenzierte Gesamtheiten aufteilt [...], muß die Negation auftauchen, und zwar nicht als ein Ding unter anderen Dingen, sondern als eine kategoriale Rubrik, die die Anordnung und Aufteilung der großen Seinsmasse in Dinge leitet [Kursivsetzung - M. J. F.]. "136

Die Untersuchung über die Negativität hat sich somit bis in die das umgebende Sein zu Dingen ordnende menschliche Realität bzw. das Bewusstsein des "Für-sich" zurückgeschlagen und sieht sich vor die Aufgabe gestellt, dessen Struktur zu klären.

Sartre stellt sich dieser Aufgabe umfassend in einem späteren Abschnitt seines Werkes (Zweiter Teil: "Für-sich-sein", erstes und zweites Kapitel - s. hierzu 2.3.1), bietet aber zum jetzigen Zeitpunkt der wie eine vorbereitende Untersuchung etwas schematische Deskription bewusstseinsmäßigen Nichtungsaktes durch das "Für-sich", welche die Funktion hat, wesentliche Elemente für die spätere Theorie einzuführen.

Wie bereits bemerkt, resultiere nach Sartre aus Sein nur Sein. Sei die menschliche Realität in einen "Zeugungsprozess" eingeschlossen (hierunter versteht Sartre gemäß Interpretationsrichtung dieser Untersuchung eine erstmalige intentionale Ausrichtung des Bewusstseins des "Für-sich" auf zu erkennendes "An-sich"), so habe sie dabei keine Möglichkeit, auf das in diesen Prozess integrierte fremde Seiende negierend einzuwirken (das intentional angestrebte "An-sich" verbleibe in seiner vollständig definierten erkenntnistheoretischen Positivität). Ein Negationsverfahren betreffe allein die eigene Realität, welche die Möglichkeit habe, sich selbst aus dem Kreislauf der vollständigen phänomenalen Bestimmtheit herauszunehmen: "Dieser Möglichkeit der menschlichen-Realität, ein Nichts abzusondern, von dem sie [von der vollständigen phänomenalen Bestimmtheit - M. J. F.] isoliert wird, hat Descartes, nach den Stoikern, einen Namen gegeben: Freiheit."137 Mit den Worten der populären Distinktion Isaiah Berlins wird die Freiheit Sartres somit zu allererst als "negative Freiheit" 138, als "Freiheit von etwas" (aus der erkenntnistheoretischen Lesart dieser Untersuchung: von der vollständigen Positivität der Erfahrund Bestimmbarkeit) eingeführt. 139

Zur Erklärung des freiheitseröffnenden Nichtungsgeschehens wurde bereits mehrfach die Ebene des Bewusstseins des "Für-sich" in Anspruch genommen, die als einzige dazu in der Lage sei, durch das Absondern eines "nichts" einen Schnitt zwischen unmittelbarer Vergangenheit und Gegenwart von Bewusstseinszuständen zu setzen und dadurch einen Bewusstseinsprozess allein aus sich selbst und nicht aus einem vorangehenden Bewusstseinszustand her zu initiieren, der den nachfolgenden

Autor der Arbeit jedoch bemüht war, zu erweisen, dass jede Philosophie auf einer Ontologie aufbaut, soll Sartres vorbestimmte Analyse keinen weiteren Anstoß erregen.

¹³⁶ SN, S. 83/ vgl.: EN, S. 60.

¹³⁷ Ebd., S. 84/ vgl.: S. 61.

¹³⁸ Vgl.: I. Berlin, "Zwei Freiheitsbegriffe": Freiheit. Vier Versuche, S. 207.

¹³⁹ Uneinigkeit herrscht jedoch über die Frage, inwiefern sich eine positive Freiheit in Sartres Hauptwerk findet (vgl. dazu die gegensätzlichen Auffassungen Hartmanns und Kampits: K. Hartmann, "Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts (L'être et le néant, 1943)": Hauptwerke der Philosophie 20. Jahrhundert, S. 249 u. P. Kampits, Jean-Paul Sartre, S. 50), eine Frage, die sich im fünften Kapitel über die "Freiheit in Situation" klären wird.

Zustand kausal determinieren würde (was der Grund für den im vorhergehenden Abschnitt dargestellten Entzug vor umfassend erfassbarer Positivität in der Erkenntnis darstellt). Der Schnitt selbst werde dem Bewusstsein möglich aufgrund der beiden primären und koexistenten Nichtungsschritte des präreflexiven Cogitos und der Zeitlichkeit der menschlichen Struktur, was Sartre hier allerdings nur andeutet, später aber ausführlich erläutert (s. hierzu ausführlich 2.3.1 u. 2.3.3). 141

So bleibt noch die terminologische Bestimmung des im Schnitt gesetzten *Nichts*. Sartre führt hierfür eine Unterscheidung von "nichts" ("rien") und "Nichts" ("néant") ein, wobei diese systematisch gesehen vor allem für die noch folgende Grundbestimmung der menschlichen Realität durch Sartre, "der Mensch sei das, was er nicht ist, und nicht das, was er ist" (s. 2.3.4), von Bedeutung ist (Sartre selbst vertauscht die beiden Bezeichnungen manchmal¹⁴²). Zur Aufrechterhaltung dieser Grundbestimmung muss mit Blick auf das Bewusstsein einerseits von einem ihm *bewussten Moment* ("rien") gesprochen werden, welches das Aktzentrum des Bewusstseins (das präreflexive Cogito) mit "An-sich-Charakter" (d. h. starr/unveränderlich) von vorangehenden und kommenden Bewusstseinszuständen *trenne* und dadurch dessen dynamischen Charakter (eben nicht das zu sein, was es ist, und das zu sein, was es nicht ist) erhalte, der mit der die *Gesamtstruktur des Bewusstseins betreffenden Klassifizierung "néant"* andererseits terminologisch fixiert werden soll.¹⁴³

Das "rien" steht in dieser Deutung der satreschen Terminologie somit in einem *Unterordnungsverhältnis* zum "néant". 144 Für jenes würden zwei Bedingungen gelten: Damit es weder zu einer Schwächung der motivierenden Kraft vorheriger Bewusstseinsstände (schließlich soll dem Bewusstsein ja nicht die Motivation genommen werden), noch zu einer Unterbrechung im zeitlichen Strom der Bewusstseinszustände komme (sonst wäre eine unendliche Teilbarkeit der Zeit nicht verhinderbar), dürfe das "rien" *nicht als positiver Widerstand* gedacht werden (der als solcher einen Bezugspunkt zu seiner Überwindung liefern würde), sondern eben allein als *nichts*, das sich deswegen auch nicht definitionsmäßig positiv fassen lasse. Darüber hinaus müsse das Bewusstsein sich weiterhin dieses "rien" als seiner *eigenen* Bewusstseinsstruktur zugehörig bewusst sein, damit das "rien" nicht als Fremdkörper die Luzidität des Bewusstseins zerstöre (s. 2.1.3.2.1.1). 145

Die späteren Ausführungen Sartres (s. 2.3.1) werden helfen, sich die bisher recht abstrakten Bestimmungen von "rien" und "néant" zu verdeutlichen. Zum jetzigen Standpunkt reicht es festzuhalten, dass das Bewusstsein die Freiheit der menschlichen Realität garantiert, indem es zwischen den aktuellsten Bewusstseinszustand des präreflexiven Cogitos und seinen vorangegangenen oder folgenden Zuständen ein auf die oben beschriebene Weise geprägtes "rien" einfließen lässt.

43

¹⁴⁰ Vgl.: SN, S. 88/ EN, S. 64.

¹⁴¹ Vgl.: Ebd., S. 100/ S. 72 - zum Verständnis der Passage ausführlich das vierte Kapitel der hier vorliegenden Untersuchung.

¹⁴² Vgl.: H. Schöneberg und T. König, "Glossar": Sartre J.-P., Das Sein und das Nichts. Versuch eine phänomenologischen Ontologie, S. 1119.

¹⁴³ Vgl. die übereinstimmende Deutung von "rien" und "néant" Suhrs und Fretzs (vgl.: M. Suhr, Jean-Paul Sartre zur Einführung, S. 104 u. L. Fretz, "Die Transzendenz (322-401)": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S. 125).

Vgl.: "Ainsi la condition pour que la réalité humaine puisse nier tout ou partie du monde, c'est qu'elle porte le néant en elle comme le rien qui sépare son présent de tout son passé." (EN, S. 65, vgl.: SN, S. 89 f.).

¹⁴⁵ Vgl.: SN, S. 90 f./ EN, S.64 f..

Versteht man das *Wesen* einer menschlichen Realität in existenzphilosophischer Tradition als Totalität *bereits vollzogener* Möglichkeiten, so kann man mit Sartre sagen: "Das Wesen ist all das, was die menschliche-Realität von sich selbst als *gewesen* erfaßt. Und hier erscheint die Angst [s. 2.2.4.1 - M. J. F.] als Erfassen des Selbst [-bewusstseins - M. J. F.], insofern es als fortwährender Modus des Losreißens von dem, was ist, existiert [...]". 146 Die herausgearbeitete erste Annäherung an den Begriff der Freiheit als "Freiheit von" ermöglicht ein tieferes Verständnis des bereits thematisierten existenzphilosophisch vertretenen Vorrangs der Existenz (dem präreflexiven Cogito) vor der Essenz (dem Wesen) (vgl. 2.1.3.2.1.2), denn der entscheidende Handlungspol ist nach Sartre eben die Existenz in ihrer strukturellen (durch das "rien" bewirkten) Abgelöstheit von dem bisherigen Wesen (s. 2.3.1).

Dieser doch recht dichte Gedankengang soll zum besseren Verständnis noch einmal rekapitulierend in seinen wichtigsten Etappen aus der speziellen Lesart dieser Untersuchung heraus dargestellt werden, denn schließlich bildet die nichtige Bewusstseinsstruktur und der sich aus ihr ergebende Bezug zur Welt den *Kern der sartreschen Anthropologie*, auf den es hier ankommt:

Das "Nichts" erwies sich als *Begleitphänomen einer Tätigkeit* eines speziellen Seienden, nämlich des Bewusstseinsprozesses des (menschlichen) "Für-sich". Mit dem "Nichts" ("néant") bzw. der "Nichtigkeit" wurde aus erkenntnistheoretischer Lesart heraus der Umstand beschrieben, dass das "Für-sich" in seiner Beschaffenheit *als Gesamteinheit von intentionalem Bezug und den diesen stets begleitenden präreflexiven Cogito* (s. "Selbstbezüglichkeit": 2.1.3.2.1.2) in seinem *kompletten* positiv erfassbaren Bestand *nicht* beschreibbar wird. Dies erklärt sich wiederum aus dem "Bewusstseinsbestandteil" des präreflexiven Cogitos, welches "transphänomenal" und damit der phänomenalen Erkenntnis (weder für diejenige des Beobachters noch für diejenige des Erkennenden selbst) nicht zugänglich ist. Um die zwei Bewusstseinspole des präreflexiven Cogitos und des thetischen intentionalen Bewusstseins besser voneinander differenzieren zu können führt Sartre die terminologische Distinktion von "rien" und "néant" ein: Das "rien" markiert die (nicht positiv fassbare) *Schranke zwischen präreflexivem Cogito und seiner Bezugsbasis*, dem auf ein "An-sich" intentional bezogenen thetischen Bewusstseinspool. Somit wird der Verbund beider Bewusstseinspole in der eben beschriebenen Weise *insgesamt "nichtig"*, was der Terminus "néant" auf den Punkt bringt.

Zur Klärung des Verhältnisses von "Für-sich" und "An-sich" tragen diese Überlegungen insofern etwas bei, als klar wird, dass das im "An-sich" entdeckte Negative (man denke an die Negatitäten der Zerstörung bzw. der Gestalt von Punkt und Strecke) auf das "Für-sich" zurückzuführen ist, welches sich aus seiner Perspektive (!) auf das "An-sich" bezieht, es dabei transzendiert und ihm somit eine spezielle Gestalt verleiht. Das Geschehen der Transzendierung, welches übrigens wiederum durch die Losgelöstheit des präreflexiven Cogitos von der intentionalen Bezugnahme ermöglicht wird, wurde von Sartre als "Freiheit" identifiziert, sodass seine Anthropologie mit dem Bewusstsein zugleich die Freiheit in ihren Mittelpunkt stellt.

_

¹⁴⁶ Ebd., S. 101/ vgl.: S. 72 f..

2.2.4.1 Die Angst als affektive Bewusstwerdung der eigenen Freiheit

Hatte Sartre als Bedingung für das Bewusstsein festgelegt, es müsse sich seiner eigenen Nichtungsstruktur bewusst sein (s. 2.2.3), so erhebt sich konsequentermaßen die Forderung, einen Lebensvollzug zu kennzeichnen, während dessen Realisierung dem "Für-sich" seine Freiheit bewusst werde. Im Seinsmodus der "Angst" fände sich konkret eine Dimension der menschlichen Realität, in der sich der Mensch seiner nichtigen Beschaffenheit des Bewusstseins gewahr werde.

In den Erläuterungen zur Angst unterscheidet Sartre im Rückgriff auf Kierkegaard zuerst zwischen der "Furcht" und der "Angst": Während die Furcht auf die aus dem Wesen der Welt sich ergebenden äußeren Bedrohungen gerichtet sei, müsse die Angst als Angst vor mir selbst erfasst werden. Bei der Furcht handele es sich deswegen um ein unreflektiertes Erfassen des Äußeren, wohingegen die Angst das eigene Selbst reflexiv erfasse. 147 Da die menschliche Realität auch bei Sartre als Struktureinheit mit der Welt gedacht wird, finde man in den meisten Situationen einen Verbund von sowohl Furcht als auch Angst vor, wobei beide Momente abwechselnd in den Vordergrund treten würden. Zur Veranschaulichung des Gesagten schildert Sartre mit dem Schwindel eine Situation, in der die Angst in zukünftiger Ausrichtung hervortrete. Das Beispiel soll im Folgenden ausführlicher betrachtet werden, um sich die Besonderheit der Angst und ihr Wechselspiel mit der Furcht vor Augen zu führen.

"Schwindel kündigt sich durch Furcht an: ich bin auf einem schmalen Pfad ohne Geländer, der an einem Abgrund entlangführt. Der Abgrund bietet sich mir als etwas *zu Vermeidendes* dar, er ist eine Lebensgefahr. Zugleich erfasse ich eine gewisse Anzahl von Ursachen, die sich aus dem allgemeinen Determinismus ergeben und diese Lebensgefahr in Realität verwandeln können: ich kann auf einem Stein ausgleiten und in den Abgrund stürzen, die lockere Erde des Pfades kann unter meinen Schritten nachgeben."

In dem Beispiel wird die menschliche Realität zuerst mitten in die Furcht versetzt, da sie am Abgrund stehend lauter Gefahren für ihr eigenes Leben entdeckt, die nicht von ihr selbst herstammen (z. B. die nicht rutschfesten Steine, die lockere Erde etc.), sondern ihr von der Welt her zugemutet werden. Es komme dann aber sofort zu einer reflexiven Gegenreaktion: Die menschliche Realität erfahre sich als gegen die äußeren determinierten Bedrohungen anarbeitende Instanz (Erwachen der Reflexivität!), in deren Möglichkeitsrahmes es liege, Gegenmaßnahmen zu entwickeln (z. B. vorsichtiges Gehen soweit wie möglich vom Abgrund entfernt), welche als eigene Möglichkeiten bewusst würden. Befand sich der Mensch am Ausgang der Situation des Schwindels auf einer unreflexiven Ebene, so sei er sich jetzt seiner selbst als einflussnehmende Instanz reflexiv gewahr.

Zugleich bringe dieses "Sich-seiner-gewahr-sein" eine neue Qualität der Erfahrung der eigenen Möglichkeiten hervor: Da diese nur von dem reflexiven Bewusstsein abhingen, erreichten sie nicht die zwingende Qualität der von der Welt kommenden Einflüsse, was dadurch bedingt sei, dass das Bewusstsein als Quelle der Möglichkeiten aufgrund seines dialektischen Charakters (s. 2.3) zur Hervorbringung der "Abwehrmaßnamen" gleichzeitig die diesen kontradiktorisch (hier z. B.: "nicht

-

¹⁴⁷ Vgl.: Ebd., S. 91 f./ S. 66 f..

¹⁴⁸ Ebd., S. 93/ vgl.: S. 67.

auf den Weg achten") bzw. konträr ("sich in den Abgrund stürzen") zugeordneten Möglichkeiten als Kontrastfolie miterwäge. Da jedoch der aktuelle Bewusstseinszustand wegen seiner nichtenden Struktur immer durch ein "rien" von anderen (in diesem Fall zukünftigen) Möglichkeiten getrennt sei (die bereits herausgestellte "Freiheit" des Bewusstseins "von"), komme es zu dem *Spezifikum der Angst*, dass sich eben alle Möglichkeiten *gleichgewichtig der entscheidenden Bewusstseinsinstanz präsentierten* (alle durch ein "rien" von ihm getrennt):

"Das Bewußtsein, seine eigene Zukunft nach dem Modus des Nicht-seins zu sein, ist genau das, was wir *Angst* nennen [...] Wenn *nichts* mich zwingt, mein Leben zu retten, hindert mich *nichts*, mich in den Abgrund zu stürzen."¹⁴⁹

Das Bewusstsein ängstige sich zusammenfassend vor seiner eigenen im Bewusstseinsprozess erfahrenen Freiheit, werde sich dieser innerhalb des Angstprozesses aber bewusst. 150

Es liegt nahe, den bisherigen Ausführungen Sartres folgenden Einwand entgegenzuhalten: Wenn doch die Freiheit eine permanente Struktur des menschlichen Seins sei, warum werde die aus ihr resultierende Angst dann nur so selten explizit erfahren? Müssten wir uns im alltäglichen Leben nicht viel öfters als wir es faktisch tun, der Ungebundenheit unseres Bewusstseins an die Welt gewahr werden und uns vor dieser ängstigen? Sartre reagiert auf diesen Einwand, indem er einmal auf der Ebene unreflektierten Bewusstseins Umstände beschreibt, die den notwendigen Umschwung auf die reflexive Ebene erschwerten und andererseits Fluchtmechanismen auf der reflexiven Ebene, die ebenfalls das Erleben des Zustandes der Angst verstellen würden.

Für die Ebene des unreflektierten Bewusstseins gelte es zunächst festzuhalten, dass sie meistens dann vorliege, wenn die menschliche Existenz sich im Vollzug irgendwelcher Unternehmungen in der Welt befinde (was die meiste Zeit zutreffe):

"In jedem Augenblick sind wir ja in die Welt geworfen und engagiert. Das bedeutet, daß wir handeln, bevor wir unsere Möglichkeiten (ausdrücklich) setzen, und daß diese Möglichkeiten, die als realisiert oder sich realisierend entdeckt werden, auf einen jeweiligen Sinn verweisen, der besondere Handlungen verlangte, um in Frage gestellt werden zu können." ¹⁵¹

Wir befänden uns immer schon in einer Handlung, deren näherer Zweck uns mitsamt den dafür notwendigen Utensilien implizit (Heidegger würde von "unthematisch" sprechen) erschlossen sei, sodass sich die Dringlichkeit, nach dem übergeordneten Sinn zu fragen, gar nicht stelle. Befände ich mich z. B. in der Tätigkeit des Schreibens, so transzendierte ich, eingeschlossen in einen angepassten partiellen Utensilienkomplex ("Feder-Tinte-Papier-Zeile-Rand" etc.), den zu schreibenden Buchstaben höchstens auf die übergeordnete Sinnebene eines zu verfassenden Satzes, nicht jedoch explizit auf das höchste Ziel, ein Buch zu schreiben, weil *ich* es *aus freiem Entschluss* heraus schreiben wolle. ¹⁵²

¹⁴⁹ Ebd., S. 96/ vgl.: S. 69.

Der Vollständigkeit halber sei kurz auf Sartres Beispiel für die Angst der Vergangenheit hingewiesen, wobei auch hier der springende Punkt in dem Sachverhalt liegt, dass das Bewusstsein der aktuellen Handlungssituation sich nicht als von (in diesem Falle vorangegangenen) anderen mentalen Zuständen determiniert sehe. Konkret führt Sartre einen Spielsüchtigen an, der sich zwar zuvor vorgenommen habe, nicht mehr zu spielen, in der konkreten Situation aber, in der er vor dem Spieltisch stehe, die Wirkungslosigkeit der getroffenen Entscheidung erfahre, welche ihn nicht davon befreie, sich erneut zu entscheiden (vgl.: Ebd., S. 97 f./ 70 f.).

¹⁵¹ Ebd., S. 105/ vgl.: S. 75.

¹⁵² Vgl.: Ebd., S. 103 ff./ S. 74 f..

Die Ablösung von der Handlung auf die reflexive Ebene hin sei zwar möglich, werde aufgrund der Funktionalität des aktuellen Handlungsprozesses mitsamt seiner problemfreien Verweisstruktur aber meistens nicht vollzogen. Statt dessen überantworte man sich dem trügerischen "Geist der Ernsthaftigkeit" ("I'esprit de sérieux"), der die automatische Entstehung von Werten für das Handeln aus der Welt heraus behaupte, ohne zu berücksichtigen, dass es die eigene Freiheit sei, die den Werten ihren Sinn zuordne. 153 "Nicht dem Subjekt und seiner freien Wahl wird die Auslösung einer Handlung zugesprochen und überantwortet, sondern einem Motivations- und Wertgefüge, das als Objekt verstanden wird [...] 154. Die Eigenverantwortlichkeit werde allein auf der reflexiven Ebene der "ethischen Angst" ("I'angoisse éthique") deutlich, bei der sich das Bewusstsein als durch "rien" von jeglichen Werteskalen getrennt erfahre und somit ohne zwingende Rechtfertigung einem jeden Wert seinen Sinn allein aus der eigenen Freiheit heraus zusprechen müsse. 155

Wieder einmal berücksichtigt Sartre an der hier beschriebenen Stelle seiner Arbeit ein wichtiges Phänomen des Lebensvollzugs, das in einer Anthropologie auf keinen Fall fehlen darf. Es wäre verfehlt, den Menschen als ständig reflektierende und verschiedene Gründe gegeneinander aufwägende Größe zu beschreiben. Einen guten Teil seines Lebens verbringt er vielmehr damit, ganz in einer bestimmten praktischen Tätigkeit aufzugehen, die ihn so beansprucht, dass keinerlei Raum für ausdrücklich theoretische Überlegungen mehr bleibt. Erfolgreich kann dies nur aufgrund einer bestimmten Funktionalität des Weltzusammenhanges sein (hierzu näher "universaler Zusammenhang der Dinge" - 2.4.2.1): Wie beim Beispiel der Schreibtätigkeit gesehen, stellen sich in dieser keine Probleme, die eine explizite theoretische Vergewisserung des handelnden Einzelnen erfordern würden, weshalb er sich ganz seiner Tätigkeit hingebe, ohne sich dabei vormals getroffene Entscheidungen (hier: dieses Buch zu schreiben) vor Augen zu halten. Die den "Ist-Zustand" transzendierende Bewusstseinsleistung wurde in diesem Stadium zwar schon geleistet, sie bleibt aber während des Handelns (dem Schreiben) im Hintergrund. Für eine Anthropologie ergibt sich daraus die Anforderung, Raum für sozusagen "bewusstseinsvergessene" Lebensprozesse zu lassen, welche die nicht adäquate Vorstellung von einer ständig reflexiv geführten Auseinandersetzung mit der Welt korrigiert (s. 4.5).

Sei das Bewusstsein aber einmal auf die *reflexive Bewusstseinsebene* vorgedrungen, müsse es sich deswegen trotzdem noch nicht zwangsläufig der Angsterfahrung aussetzen, denn obwohl die Angst in jedem Fall von Reflexion entstehe, könne das Bewusstsein vor ihr immer noch fliehen. Voraussetzung hierfür sei der psychologische Determinismus:

"Der psychologische Determinismus ist, bevor er eine theoretische Konzeption wird, zunächst ein Entschuldigungsverhalten oder, wenn man so will, die Grundlage aller Entschuldigungsverhalten. Er ist ein reflexives Verhalten gegenüber der Angst, [...] er versucht die Leeren, die uns umgeben, auszufüllen, die Verbindungen [der Bewusstseinszustände - M. J. F.] der Vergangenheit zur Gegenwart, der Gegenwart zur Zukunft wiederherzustellen [...]."

R. Galle, "'Mauvaise foi' und Subjektivität bei Sartre: Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität 2, S. 1081.

¹⁵³ Vgl.: Ebd., S. 108 f./ S. 77.

Vgl.: SN, S. 106/ EN, S. 75 f. - die Bedeutung der aus der Ungebundenheit des Bewusstsein resultierende Konsequenz mit Blick auf die Werte, wie sie sich in der "ethischen Angst" ausdrückt, erhellt sich hier von selbst. Ebd., S. 109/ vgl.: S. 78.

Der Angriffspunkt des *psychologischen Determinismus* setze also genau an dem *Spezifikum der Freiheit* an, dass sie völlig ungezwungen (in "Leere") zu möglichen Motiven (dargeboten als Bewusstseinszustände) stehe. In Richtung Zukunft erfülle der Determinismus nun seine beschriebene Aufgabe der Verbindungsschaffung zwischen Bewusstseinszuständen, indem er die im freien Bewusstseinsakt immer schon mitgesetzten Konträrmöglichkeiten in den Zustand bloßer "logischer" Möglichkeiten degradiere, die man nur bedenke, da *andere sie eventuell* ausführen könnten, ohne sie für sich selbst aber ernsthaft in Erwägung zu ziehen.¹⁵⁷ Von der Vergangenheitsangst hingegen befreie er durch die Abschiebung der Verantwortung auf das dem Bewusstsein opake Wesen, das Handlungen mit "Familienähnlichkeit" ("so, wie es immer schon war") zum Ursprung initiiere. In beiden Fällen werde also die beängstigende Freiheit aufgehoben, indem Konträrmöglichkeiten auf verschiedene Weise vom Bewusstsein weg auf dasselbe beeinflussende "Andere" hin verschoben würden.¹⁵⁸

Bevor die Untersuchung zu dem *mit dem Fluchtverhalten eng verbundenen Phänomen der Unaufrichtigkeit* fortschreiten kann, soll am Ende der Auseinandersetzung mit der Angst noch kurz Raum für einen Einwand Dantos geboten werden, der, falls er sich als berechtigt erweisen sollte, das sartresche Konzept der Freiheit in beträchtlichem Maße in Zweifel ziehen würde. Das Hauptaugenmerk der Kritik liegt auf der Behauptung Sartres, *die in der Reflexion erfasste Angst würde der menschlichen Realität ihre Struktur erschließen*. Danto wendet hiergegen ein, die Stellung des Angstphänomens werde in der existenzialistisch geprägten Philosophie überschätzt, da ihm zugemutet werde, sich auf die ganze Existenz freiheitserschließend zu erstrecken. ¹⁵⁹ Es sei aber nicht einzusehen, warum sich der Affekt der Angst *notwendig* in eine explizierbare Einsicht über die eigene Struktur des "Für-sich" übersetzen lassen müssen, weshalb es auch vorkommen könne, dass jemand präreflexiv Angst empfinde, ohne dabei zu einer *reflexiven* Aufklärung über seine eigene Struktur zu gelangen, denn zwischen dem präreflexiven Zustand der Angst und der reflexiven Selbsterkenntnis bestehe kein Zusammenhang. ¹⁶⁰ Die Konsequenzen sind klar: Hätte Danto recht, sänke die Struktur des Bewusstseins auf den Status einer erfahrungsmäßig unabgesicherten These hinab.

Doch scheint der Kritik ein Missverständnis im Bezug auf die genaue Stellung der Angst innerhalb des oben beschriebenen Gesamtprozesses der Selbsterkenntnis zugrunde zu liegen. Dantos Rede von der Ganzheit der menschlichen Existenz, auf die sich Angst beziehen müsse, unterstellt ihr eine Art strukturerschließende geistige Tätigkeit, wobei sich diese Idee wahrscheinlich aus Sartres Vorgabe herleitet, die Angst werde im reflexiven Bewusstsein erfahren (welches sich aber noch vor (!) der Angst aus der Bedrohung heraus ergibt¹⁶¹). Wir hatten gesehen, dass die Angst allein eine Bezugnahme des handelnden Bewusstseinszentrum (des präreflexiven Cogitos) auf vorangehende bzw. folgende Bewusstseinszustände im Sinne einer kausalen Determination verhindert (eine Funktion, für die es keineswegs eines Grades an Komplexität bedarf, der nicht jedem zugänglich wäre), ohne aber (was Danto anzunehmen scheint) das Niveau der Reflexion (das Gewahr-werdenseiner-selbst) zu erwirken. Dem (schon reflexiven!) Bewusstsein kommt im Gegensatz zur Angst hingegen die Aufgabe zu, sich durch Einsicht in die eigene strukturelle Beschaffenheit als Quelle der

¹⁵⁷ Vgl.: Ebd., S. 111 f./ S. 79 f..

¹⁵⁸ Vgl.: Ebd., S. 112 ff./ 80 f..

¹⁵⁹ Vgl.: A. C. Danto, Jean-Paul Sartre, S. 84 (insgesamt S. 83-90).

Vgl.: "Denn die Art und Weise, in der ich mich durch diesen Typus des Bewußtseins [des reflexiven - M. J. F.] selbst darstelle [...] ist *kein* Ergebnis der präreflexiven Wahrnehmung." (Ebd., S. 83).

Denn im Aufwerfen von Reaktions-/Gegenmaßnahmen erkennt sich die menschliche Realität zwingend als deren alleiniger "Produzent", was das explizite Erfassen ihrer selbst als Handlungsbasis inkludiert.

Bedeutungszuschreibung der Reaktionsmaßnahmen (und nicht nur der Erstellung derselben) zu erkennen. Wenn aufgrund der Angst aber schon die Welt als Kandidat für diese spezielle Zuschreibung ausgeschieden wurde, überzeugt es nicht, warum das Bewusstsein sich nicht selbst als verantwortlicher Urheber der Reaktionsmaßnahmen erkennen könne.

Trotzdem klärt sich an diesem Einwand ein anthropologisch relevantes "Detail". Auch bei der Untersuchung des Angstphänomens vermeidet es Sartre, einen automatistischen Prozess zu schildern, der ohne die Entscheidung des von der Angst erfassten Handelnden zu einem bestimmten Ziel (hier: die Erkenntnis der eigenen Freiheit) führt. Stattdessen verweist Sartres wieder auf eine gewisse "Eigenleistung" des Subjekts, die ihm einen Raum der Freiheit eröffnet (vgl. 2.2.1). So legt die Angst zwar affektiv das "Instrumentarium" bereit, um die eigene Freiheit von der umgebenden Welt zu erkennen, doch ob der zu der Erkenntnis über die eigene Struktur führende Prozess dann auch tatsächlich geleistet wird, ist der Entscheidung des von der Angst betroffenen Einzelnen anheimgestellt.

Aus einer anderen Richtung könnte man ergänzend zu Danto Kritik am Konzept der Angst üben. Wie Sartre selbst erörtert, befinde sich die tätige menschliche Realität in einem äußerst funktionalen Utensilienkomplex, der den Überstieg auf eine reflexive Ebene die meiste Zeit verhindere. Könne man sich nicht vorstellen, dass der Komplex ein reflexives Bewusstsein *vollständig* verhindere und damit auch die Selbsterkenntnis in Kombination mit der Angst? Unterstützung gegen diesen Einwand kommt aus der Daseinsanalyse Heideggers, wenn derselbe penibel die möglichen *Störungen des besorgenden Umgangs* mit "Zeug" schildert. Sartre greift die Idee von einer Störung, die die hier vorliegende Untersuchung "Zerbrechen der Funktionalität des Weltzusammenhanges" nennt, in seinen Ausführungen selbst auf (s. 2.2.4.1; 2.4.2.1; Fazit zu 2.5.1), weshalb die *Unwahrscheinlichkeit der vorgetragenen Bedenken* aus der Alltagserfahrung heraus als gesichert angesehen werden darf.

Nach dem Gesagten kann die Analyse der Angst auf ihren Beitrag zu der Fragestellung der Untersuchung abschließend befragt werden. In der affektiven Erfahrung der Angst zerbreche der Rückzug des Individuums auf die eine eigene Entscheidung abnehmenden Instanzen ("Geist der Ernsthaftigkeit" mit schon "authentisch" vorgegebenen Verhaltensmuster - "psychologischer mit von der Welt aufgezwungenen Verhaltensweisen), sodass seine Eigenverantwortung in den Vordergrund trete, zu der es sich nun entweder bejahend oder verneinend verhalten müsse. Interessant an der geforderten Entscheidung über die Übernahme der eigenen Freiheit ist dabei deren ambivalente Erfahrung: Freiheit erscheint dem Individuum nicht nur als Geschenk, sondern auch als Zumutung, denn die Last der Begründung des eigenen Handelns muss von dem Handelnden selbst getragen werden, der sich aufgrund seiner (Bewusstseins-)Konstitution nicht auf äußere Faktoren zurückziehen kann, welche von der Begründungslast befreien würden. Darüber hinaus manifestiert sich eine besondere Rolle von Gefühlen bzw. Affekten innerhalb der Entscheidungssituation des Menschen. Nicht kognitive Prozesse des Bewusstseins allein bewirken eine Entscheidung, sondern die intellektuelle Ebene wird selbst von einer affektiven (hier: der über den Schwindel erfahrenen Angst) fundiert, in diesem Fall sogar motiviert. Um das Handeln des Menschen umfassender zu verstehen, muss also immer auch seine affektive Verfassung berücksichtigt werden.

_

¹⁶² Vgl.: SuZ, S. 73 ff.

Mit dem Fluchtverhalten des psychologischen Determinismus streifte die Untersuchung Sartres schon ein spezifisches Phänomen, welches es jetzt durch die "Unaufrichtigkeit" zu erhellen gilt: Das Bewusstsein floh vor der sich in der Angst zeigenden Freiheit, um diese aus dem Blickfeld geraten zu lassen, wobei die Flucht als Bedingung ihrer Möglichkeit sich der Freiheit trotzdem bewusst gewesen sei, denn man könne logischerweise nicht vor Sachverhalten fliehen, von denen man überhaupt nichts wisse. 163 Muss dieses paradoxe Verhalten nicht einfach als Zynismus bewertet werden, da die agierende Person trotz besseren Wissens ohne Erfolg gegen dieses handelt (schließlich kann man das Wissen durch sein Handeln ja nicht verdrängen)? Sartre gesteht ein, dass die Unaufrichtigkeit zu den "metastabilen" Strukturen gehöre, die dazu tendiere, in den Zynismus abzugleiten, doch will er sie trotzdem von demselben unterschieden und als eigenständigen Lebensstil angesehen wissen, der sich aus der Struktur der menschlichen Realität selbst ergebe. 164 Es bleibt am Ende zu fragen, inwieweit sich Sartres Ausführungen als belastbar erweisen.

Grundlage für das Verständnis der Unaufrichtigkeit bildet deren Abgrenzung gegen die Lüge, in der der Lügner zwar um die Wahrheit wisse, sie in seinen Worten gegenüber dem Belogenen aber verneine, ohne diese verbale Verneinung selbst kognitiv zu übernehmen. Voraussetzung hierfür sei die ontologische Dualität von "Ich und Anderem", das heisst die Tatsache, dass das eine Bewusstsein für das andere undurchsichtig bleibe und umgekehrt (diese Begründung bestätigt beispielsweise die von der Untersuchung stark gemacht "erkenntnistheoretische Lesart" der sartreschen Ontologie - s. Fazit von 2.1.3.3). Bei der Unaufrichtigkeit verhalte es sich insofern anders, als sich die Spaltung "Lügner-Belogener" innerhalb der Einheit des einen Bewusstseins vollziehe, weshalb sich das Bewusstsein selbst mit Unaufrichtigkeit affiziere und trotz der Luzidität (Durchsichtigkeit) des Bewusstseins (s. 2.1.3.2.1.1), welche den Selbsttäuschungsprozess schließlich erfahrbar mache, der selbstverursachten Affektion glaube. 165 Wie das Wort "Unaufrichtigkeit" ("mauvaise **foi**") 166 schon nahe lege, komme es somit zu einem Glauben, obwohl der Belogene aufgrund der in der Einheit des Bewusstseins fehlenden ontologischen Dualität den gleichen Kenntnisstand habe, wie der "Lügner". Wie ist dies vorstellbar?

Von den drei Beispielen, anhand derer Sartre die Realisierbarkeit der Unaufrichtigkeit demonstrieren will (die erste Verabredung einer Frau, der "spielende" Kellner, der beschuldigte Homosexuelle), soll das erste Beispiel ausführlich erörtert werden, welches besonders gelungen Eindringlichkeit und "Praxisnähe" zu vereinen versteht.

¹⁶³ Vgl.: SN, S. 115/ EN, S. 82.

¹⁶⁴ Vgl.: Ebd., S. 123 f./ S. 88.

¹⁶⁵ Vgl.: Ebd., S. 121 ff. u. 154/ S. 86 ff. u. 108.

¹⁶⁶ "Mauvaise foi" (vgl. exemplarisch EN, S. 85) bedeutet wörtlich übersetzt "falscher bzw. schlechter Glaube". Wenn "mauvaise foi" trotzdem mit dem wesentlich zurückhaltenderen Begriff der "Unaufrichtigkeit" übersetzt wird (wie es sich in der deutschen Übersetzung eingebürgert hat), so liegt dieser Übersetzung schon eine deutende Interpretation zugrunde, die die im "falschem Glauben" mitschwingende Eindeutigkeit des Tatsachenverhaltes mit Blick auf die von ihr betroffene menschliche Realität bezweifelt. Die genauere Begründung für die Übersetzung soll jedoch im Laufe der weiteren Untersuchung in diesem Abschnitt klarer hervortreten.

"Da ist zum Beispiel eine Frau, die zu einer ersten Verabredung gegangen ist. Sie kennt die Absichten, die der Mann, der mit ihr spricht, ihr gegenüber hegt, ganz genau. Sie weiß auch, daß sie früher oder später eine Entscheidung treffen muß." ¹⁶⁷

Die geschilderte Situation dürfte bekannt vorkommen. Es handelt sich um eine vorsichtige Annäherung zweier wie auch immer aufeinander aufmerksam gewordenen Personen, bei der es darum geht, zu schauen, ob es mit dem Anderen eventuell ein bisschen mehr werden könnte. Interessant ist nun vor allem Sartres Deutung des Verlaufs des Treffens, welches er in verschiedene "Entwicklungsphasen" einteilt.

Zuerst die Anfangsphase: In ihr wisse die Frau zwar *implizit* (und hierauf kommt es bei der Unaufrichtigkeit natürlich an), dass der Mann mehr wolle, als sich nur höflich und respektvoll mit ihr über Allgemeinplätze auszutauschen, doch beschließe sie, die wahrscheinlich auf Seiten des Mannes vorhandene Begierde nach ihr auszublenden, da sie sich von dieser in Reinform erniedrigt fühlen würde. Die Ausblendung könne aber nicht absolut sein, denn allein an einer respektvollen Situation könne die Frau nichts Reizvolles finden, wolle sie doch auch begehrt werden. Um dem Dilemma zu entgehen, reduziere sie das Benehmen des Mannes auf dasjenige, was sie zur Zeit wolle (eben diese spezielle Mischung von Begierde und Respekt), ohne sich explizit das Potenzial einzugestehen, das zukünftig in dem begonnenen Prozess liege. Sie schreibe dem Mann seine Eigenschaften auf die Art zu, wie man sie auch einem Tisch zuschreiben könne (d. h. unwandelbar - im ontologischen Status des "An-sich"), ignoriere also die Transzendenz innerhalb seines faktischen Verhaltens. ¹⁶⁸

"Aber jetzt ['Mais voici' - M. J. F.] ergreift man ihre Hand. Diese Handlung ihres Gesprächspartners droht die Situation zu verändern, indem sie eine unmittelbare Entscheidung herbeiruft: diese Hand preisgeben heißt von sich aus dem Flirt zustimmen, sich engagieren. Sie zurückziehen heißt diese unklare und unstabile Harmonie zerstören, die den Reiz der Stunde ausmacht." ¹⁶⁹

Mit einer unerwarteten Handlung von Seiten des Mannes beginnt also die zweite Phase des Treffens. Der Mann drängt durch seine Tat auf eine Entscheidung, die die Frau aber noch nicht treffen wolle. Wieder käme es zu einem Akt der Unaufrichtigkeit, denn die Frau gebe ihre Hand preis, ohne dies zu merken, da sie sich ganz auf die geistige Dimension ihrer Person konzentriere, von der aus gesehen die Hand als Ding eigentlich gar nicht zur synthetischen Leib-Seele-Einheit gehöre. Reduzierte die Frau in der Anfangsphase das Verhalten des Mannes auf das Faktische, ohne sich dabei den Genuss des Transzendenten zu versagen, so begebe sie sich nun genau umgekehrt in die transzendente geistige Sphäre, ohne dabei aber die faktisch in den Händen des Mannes liegende Hand zurückzuziehen.

Nach dieser Betrachtung fühlt sich Sartre dafür gerüstet, die Unaufrichtigkeit strukturell zu bestimmen:

"Sie [die Unaufrichtigkeit - M. J. F.] ist eine gewisse Kunst, widersprüchliche Begriffe zu bilden, das heißt solche, die eine Idee und die Negation dieser Idee in sich vereinigen. Der so erzeugte Basisbegriff **benutzt** die doppelte Eigenschaft des menschlichen Seins, eine *Faktizität* und eine *Transzendenz* zu sein. Diese beiden Aspekte der menschlichen-Realität sind durchaus

¹⁶⁸ Vgl.: Ebd., S. 132 f./ S. 94.

51

¹⁶⁷ SN, S. 132/ vgl.: EN, S. 94.

¹⁶⁹ Ebd., S. 133 f./ vgl.: S. 95.

koordinierbar und müssen es sein. Aber die Unaufrichtigkeit will sie weder koordinieren noch in einer Synthese übersteigen [Fett - M. J. F.]." ¹⁷⁰

Es gehe in der Unaufrichtigkeit vielmehr darum, zwischen den verschiedenen Aspekten je nach Interessenslage hin- und herzugleiten.

Für unsere Überlegungen zur Möglichkeit der Unaufrichtigkeit bleibt an dem bisher Gesagten entscheidend, dass sie die doppelpolige Grundstruktur der menschlichen Realität schon vorfinde und ausnutze, nicht jedoch konstituiere. Die Bedingung der Möglichkeit für das "vorteilsorientierte" Agieren liege demnach in der Tatsache, dass der Mensch selbst als paradoxe Einheit existiere: "[...] ein Sein [...], das das ist, was es nicht ist, und das nicht das ist, was es ist [Kursivsetzung - M. J. F.]"¹⁷¹ ("[...] un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est [Kursivsetzung - M. J. F.]"¹⁷²). Wie diese paradoxe Einheit zustande komme, wird Sartre erst im zweiten Teil seiner Untersuchung (über das "Für-sich-sein") erläutern¹⁷³ (s. 2.3.1 u. 2.3.3). Klar wird jedoch schon jetzt, dass die Unaufrichtigkeit nur in bestimmter Weise "lüge", da sie zwar einen Aspekt der menschlichen Realität zum Nachteil des anderen überbetone, dieser aber tatsächlich in ihr angelegt sei. ¹⁷⁴ Trotzdem wird man fragen müssen, warum sich denn das Bewusstsein mit der Fokussierung nur eines Aspektes seiner Realität zufrieden gebe, obwohl es implizit über seine doppelte Struktur Bescheid wisse.

Antwort auf diese Schlüsselfrage, von der immerhin die Plausibilität des sartreschen Konzepts der Unaufrichtigkeit abhängt, erhält der Leser in dem zwar umfangmäßig kleinen, dafür aber inhaltlich umso dichteren Abschnitt über den "foi" des "mauvaise foi". Glaube definiere sich als angestrebte "Übereinstimmung des Seins [der Existenz - M. J. F.] mit seinem Gegenstand" ("croyance l'adhésion de l'être à son objet") weshalb man sagen könne, der Glaube strebe nach dem Ideal des "An-sich" (nach der vollkommenen Übereinstimmung des eigenen Lebensvollzuges mit dem Glaubensinhalt - s. Fußnote 176). Nun liege es aber in der Struktur des Bewusstseins mit seinem präreflexiven Cogito, dass es das Absolute zu Relativem und das Unmittelbare zu Vermitteltem mache: 177

¹⁷⁰ Ebd., S. 134 f./ vgl.: 95.

¹⁷¹ Ebd., S. 138/ vgl.: S. 97.

¹⁷² EN, S. 97/ vgl.: SN, S. 138.

¹⁷³ Ein Zusammenhang der paradoxen Struktur mit der Bewusstseinstruktur des "Für-sich" und seinen zwei "Bewussteinsbestandteilen", die schon in 2.1.3 thematisiert wurden, kann hier nur angedeutet werden. Der genaue Zusammenhang zeigt sich dann in Kapitel 2.3 dieser Untersuchung.

genaue Zusammenhang zeigt sich dann in Kapitel 2.3 dieser Untersuchung.

174 Vgl.: G. Seel, "Wie hätte Sartres Moralphilosophie ausgesehen?": Sartre. Ein Kongreß, S. 281; G. Heidötting, "Schluß mit der Freiheit? Authentizität und Spiel - mit oder gegen Sartre?": Die Freiheit des Nein. Jean-Paul Sartre Carnets 2001/2002, S. 51; R. Lüthe, "Persona und mauvaise foi. Selbstsuche und Selbstflucht bei Jung und Sartre": Jean-Paul Sartre - ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?, S. 104.

¹⁷⁵ Die Einschätzung des angegebenen Kapitels von "L'être et le néant" als Zentralstelle für die Frage nach der Schlüssigkeit des Unaufrichtigkeitskonzeptes sowie der Stimmigkeit der vorgetragenen Deutung weiß sich im Wesentlichen in Übereinstimmung mit: R. E. Santoni, "'Unaufrichtigkeit' - Klärung eines Begriffs in *Das Sein und das Nichts* (119-160)": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S. 69; M. Lutz-Müller, Sartres Theorie der Negation = Europäische Hochschulschriften XX/18, S. 123; M. Suhr, Jean-Paul Sartre zur Einführung, S. 126; K. Hartmann, Die Philosophie J.-P. Sartres, S. 54.

¹⁷⁶ Vgl.: SN, S. 154/ EN, S. 108 - damit ist zwar das "wie" des Glaubensvollzugs definiert, auf das es Sartre hier ankommt, nicht jedoch eine grundsätzliche Definition des Glaubens selbst gegeben. Aufgrund des systematischen Kontextes wird man Sartre wohl gerecht, wenn man *Glaube hier ganz allgemein als "Selbstübereignung an eine bestimmte nicht durch ein empirisches oder logisches Verfahren geprüfte oder prüfbaren Instanz"* begreift (vgl.: H. Waldenfels, "Glaube II": Lexikon für Theologie und Kirche 4, S. 667).

"Aber gleichzeitig impliziert gerade das Gesetz des präreflexiven Cogito, daß das Sein des Glaubens das Bewußtsein *von* Glauben sein muß. So ist der Glaube ein Sein, das sich in seinem eigenen Sein in Frage stellt [...] es ist ein Sein, für das Sein Erscheinen und Erscheinen Sich-Negieren ist [Kursivsetzung - M. J. F.]." ¹⁷⁸

Der Glaube scheitere an seinem eigenen Anspruch, sich voll und ganz in seinem Lebensvollzug der Glaubensinstanz zu übereigenen, was man sich wie folgt klar machen kann: Erfahrbar werden könne Glaube nur in der Bezogenheit des präreflexiven Cogito auf den Glaubensakt, also nur über den thetischen Bewusstseinspol vermittelt (s. 2.1.3.2.1.2). Zwischen den bezugsnehmenden Pol (den präreflexive Bewusstseinspol) und die Bezugsinstanz (den thetischen und intentional ausgerichteten glaubenden Bewusstseinspol) trete somit immer ein Nichts (die Bestimmung des "rien" auf ontologischer Ebene - s. 2.2.3 - ergänzt Sartre später, indem er das "nichts" ausdrücklich innerhalb eines Bewusstseinsprozesses verortet - s. 2.3.1). Der Glaube verfolge aber das Ideal des bezugslosen An-sich (der vorbehaltslosen und vollständig erfassbaren Hingabe), das somit als gescheitert gelten müsse, denn das "registrierende" präreflexiven Cogito bleibe immer von seinem thetischen Bewusstsein durch ein gewisses "nichts" ("rien") getrennt und ist damit nicht mehr "vorbehaltslos". Man mag sich fragen, wann genau denn das Scheitern des Glaubens der Existenz erstmals offenbar werde? Sartre selbst verweist hier nur auf den Umstand, dass die Entscheidung über die Natur des Glaubens kein reflektierter bzw. willentlicher Akt, sondern eine spontane Bestimmung unseres Seins sei, weswegen man es nicht genau sagen könne. 179

Diese Aussage vermag nicht besonders zu überraschen, denn *jeder* bewusstseinsmäßige Bezugsakt nichtet ohne Ausnahme in der gerade mit Blick auf den Glauben beschriebenen Weise (s. auch 2.3.1), egal ob in reflexivem oder präreflexivem Modus, weshalb das Scheitern des im Glauben enthaltenen "An-sich"-Lebensmaßstabes grundsätzlich *immer* erfahrbar ist (uns "spontan bestimme"). Überlegt man sich darüber hinaus aber - die Ausführungen von "L´être et le néant" an diesem Punkt überschreitend - wann eine Existenz zuerst mit dem Glaubensvollzug selbst konfrontiert wird, so kommt man zu dem Urteil, dass der Glaube einerseits *vom ersten Augenblick der menschlichen Realität an zu ihrem Lebensvollzug gehört und andererseits eine äußerst fundamentale Dimension derselben darstellt*, ¹⁸⁰ weswegen es plausibel erscheint, eine Auswirkung der Erfahrung des Scheiterns des Glaubens, die seit Lebensbeginn möglich ist, auch auf weniger fundamentale Existenzdimensionen anzunehmen.

Als Pointe der angestellten Zusatzüberlegungen gelangt man dann zu dem von Sartre selbst gezogenen Fazit: "Wenn jeder aufrichtige Glaube ein unmöglicher Glaube ist, dann ist jetzt Raum für jeden unmöglichen Glauben." Die sich aus der nichtigen Bewusstseinsstruktur seit Beginn des Existenzvollzuges ergebende Erfahrung des Scheiterns des Glaubens sorgt demnach dafür, dass das

¹⁷⁸ Ebd., S. 157/ vgl.: S. 110.

¹⁷⁹ Vgl.: Ebd., S. 155/ S. 109.

Man berücksichtige nur, wieviele Dinge man im tätlichen Lebensvollzug glaubt und auch glauben muss, damit praktisches Leben überhaupt gelingen kann. Klassisch ist das Beispiel des Aufzugfahrens: Die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung wird den Aufzug frequentieren ("sich ihm übereignen"), ohne vorher seine Funktionstätigkeit nach TÜV-Maßstäben zu überprüfen. In seinen am 02. Juni 1947 vor der "Société Française de Philosophie" gehaltenen Erörterungen zu seinen bewusstseinstheoretischen Überlegungen in "Das Sein und das Nichts" bestätigt Sartre die hier fokussierte Deutung des Glaubens mitsamt seiner fundamentalen Bedeutung, indem er unter Glauben auch das soziale Phänomen der Freundschaft fasst (vgl.: J.-P. Sartre, "Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis": Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.4, S. 238 f.).

präreflexive Cogito sich bei seiner intentionalen Bezugnahme auf Phänomene nicht mehr an An-sich-Lebensmaßstäben wie demjenigen des Glaubens orientiert, die eine exakte Übereinstimmung von bezugnehmendem Bewusstsein und Bezugsphänomen verfolgen. Denn wenn der eindeutige Maßstab der fundamentalen Lebensdimension des Glaubens schon als für den tatsächlichen Lebensvollzug ungeeignet erfahren wurde, überzeugt es, weniger fundamentale Lebensvollzüge (wie z. B. die temporäre Einstellung der Frau gegenüber dem Mann im Café) dann einer Einordnung durch Lebensmaßstäbe zu unterziehen, die eine exakte Übereinstimmung mit der realen doppelpoligen Grundstruktur der Existenz nicht streng verfolgen. Aus der Erfahrung des Scheiterns und seinen Konsequenzen für den Lebensvollzug des Für-sich heraus kann eine Überbetonung eines Aspekts der menschlichen Realität trotz des Wissens um den Gegenpol aufgrund der allgemeinen Unschärfe von Beurteilungsmaßstäben als glaubhaft angenommen werden, so wie sie in der Unaufrichtigkeit geschieht.

Fragt man sich nach dem Beachten, ob unaufrichtiges Verhalten, wie Sartre es schildert, möglich sei, so erscheint bei der Beantwortung der Frage besonders auch der Aspekt der Perspektive, mit der man an das Problem herangeht, von ausschlaggebender Bedeutung, worauf Löw-Beer hinweist:¹⁸² Aus der *dritten Personenperspektive* mag die Überbetonung eines Aspektes unter Ausblendung des Gegenteiles als Selbstbetrug gelten. Aus der *ersten Personenperspektive*, *und dies ist das entscheidende* (die Untersuchung stellt sich schließlich die Aufgabe, die sittliche Entscheidungssituation aus der *lebensweltlichen Erfahrung* heraus zu untersuchen), aber eben nicht. Denn die unaufrichtige menschliche Realität wisse zwar implizit von dem gegenteiligen Pol, beschließe jedoch, sich *aufgrund der allgemeinen Unschärfe der Lebensmaßstäbe* mit dem für sie gerade günstigen Pol momentan zufrieden zu geben.

Zusammenfassend: Durch die in dieser Untersuchung über Sartre hinausgehende Zusatzüberlegung wurde "Glaube" als Grundmoment jeglichen Lebens herausgestellt (s. Fahrstuhlbeispiel in Fußnote 180). Doch obwohl der Glaube zu den fundamentalen Strukturen des Menschen zu zählen ist, kann die in ihm angelegte ideale Vollzugsform nicht realisiert werden, worauf in "Das Sein und das Nichts" hingewiesen wurde. Wenn sich aber schon auf einem so grundsätzlichen Feld des Lebens eine notwendige Einschränkung in seiner Lebbarkeit ergibt, dann ist es nur konsequent, hieraus auch Folgen für die gesamte Lebensgestaltung zu postulieren.

Zugegebenermaßen haften dem Modell der Unaufrichtigkeit allerdings doch eine gewisse spekulative Natur an. Es mag von daher hilfreich sein, sich ein *Gegenmodell, nämlich das der psychologischen Zensur* vor Augen zu führen, um dann *über das beide Modelle fundierende Grundproblem zu entscheiden*. Sartre selbst beschäftigt sich mit der psychologischen Zensur:

"Bei der psychologischen Interpretation zum Beispiel benutzt man die Hypothese einer Zensur, die wie eine Demarkationslinie [zwischen Bewusstem und Unbewusstem - M. J. F.] mit Zoll, Paßund Devisenkontrolle usw. aufgefaßt wird, um die Dualität von Täuscher und Getäuschtem wiederherzustellen." ¹⁸³

Was einem im alltäglichen Leben z. B. als kleptomanische Neigung an sich selbst auffalle, wie die Neigung, ein Buch zu stehlen, könne in Wahrheit auf einen verborgenen Ödipuskomplex hindeuten. Das bewusste "Ich" verhalte sich somit zu seinen äußeren Phänomenen wie ein Wissenschaftler, der

¹⁸² M. Löw-Beer, "Ist die Leugnung von Willensfreiheit eine Selbsttäuschung?": Sartre. Ein Kongreß, S. 71.

¹⁸³ SN, S. 124/ vgl.: EN, S. 88.

Hypothesen über den Ursprung eines Befundes aufstelle, ohne zu diesem jedoch einen Zugang zu haben. 184 Nach Sartre handele es sich aber nur um eine unzureichende Erklärung, da nicht zu erweisen sei, warum die Zensur manche Triebe in die bewusste Sphäre treten lasse und manche nicht. Müsse sie hierfür nicht wiederum selbst Bewusstsein haben? Und was unterscheide dann noch die psychologische Zensur von seinem Modell der Unaufrichtigkeit?¹⁸⁵

Man könnte Sartre nun mit Löw-Beer entgegenhalten, Sartres präreflexives Cogito selbst liege trotz seiner Kennzeichnung der Unaufrichtigkeit als (implizit) "bewusst" die meiste Zeit eben nicht in voller reflexiver Evidenz¹⁸⁶, weswegen die Unaufrichtigkeit genau genommen einen gar nicht allzu großen Unterschied zur psychologischen Zensur aufweise, da in beiden Modellen die vollständige Existenzstruktur und -ausprägung dem Einzelnen selbst nicht einsichtig sei. Man übersieht hierbei jedoch einen entscheidenden Unterschied: Im Modell der psychologischen Zensur stellt es sich als grundsätzlich unmöglich dar, Auskunft über die unbewusste (!) Existenzebene zu erlangen, wohingegen im Modell der Unaufrichtigkeit das doppelpolige Bewusstsein zwar während eines nach außen gerichteten Aktes gegen Sartres terminologische Benennung tatsächlich nicht als bewusst im Sinne von sich selbst durchsichtig angesehen werden kann, in einem auf die eigene Bewusstseinsstruktur ausgerichteten kontemplativen Akt jedoch durchaus Erkenntnisse über die Struktur der eigenen menschlichen Realität erlangen kann (z. B. über die eben angedeutete Transzendenz-Faktizität-Einheit; s. hierzu ausführlicher Kapitel 2.3.2).

In einer Entscheidung über das zu präferierende Modell muss man sich aber vielmehr der grundsätzlichen Erfahrung bewusst sein, auf die beide Modelle antworten, ohne dies ausdrücklich zu thematisieren: Wie ist es möglich, dass ich gegen gewisse Überzeugungen bzw. gegen ein Wissen handele, über das ich doch offensichtlich verfüge?¹⁸⁷ Beide Antworten sind nicht als rein theoretische Abstraktionen abseits der Realität zu begreifen, sondern als Versuch zu kennzeichnen, eine alltägliche Erfahrung verstehend zu deuten.

Welchem Modell soll nun der Vorzug gegeben werden? Sartres Kritik an der Widersprüchlichkeit der (von ihm zugegebenermaßen oberflächlich geschilderten) psychologischen Zensur vermag trotz der Komplexität seines eigenen Modells zu überzeugen. Neben dem methodischen Problem, wie man denn überhaupt von einem Zustand wisse, der per Definition unzugänglich ist, gilt es darüber hinaus sich die Konsequenz des psychologischen Modelles klar vor Augen zu stellen, auch wenn sie natürlich nicht als Argument für oder gegen ein Modell fruchtbar gemacht werden kann: "Sprachliche und nichtsprachliche Praxis verlören ihren Sinn, wenn wir uns nicht mehr zutrauen könnten, uns auf unsere Intentionen zu verlassen und uns, und gegebenenfalls auch anderen, die Gründe unseres Handelns klarzumachen." 188 Alles in allem bleibt es nach dem Bedachten bei der Einschätzung der "Unaufrichtigkeit" als plausibles Modell zur Erklärung der problematisierten Alltagserfahrung des Handelns gegen das eigene Wissen auch wenn das Modell unter Berücksichtigung der Kriterium des performativen Widerspruchs (s. 1.3) nicht in den Rang einer denknotwendigen Struktur des Menschen erhoben werden kann.

¹⁸⁴ Vgl.: Ebd., S. 125/ S. 89.

¹⁸⁵ Vgl.: Ebd., S. 138 f./ S. 91 f..

¹⁸⁶ Vgl.: M. Löw-Beer, Selbsttäuschung, S. 114 ff.

¹⁸⁷ Vgl.: D. Sturma, Philosophie der Person, S. 220-230.

¹⁸⁸ M. Löw-Beer, Selbsttäuschung, S. 121.

Aus der mit Sartre angenommenen Unaufrichtigkeit begründet sich dann neben der schon hervorgehobenen *Dignität der Perspektive der ersten Person* (nur in ihr wird der Vorrang eines der beiden "an-sich" gleichwertigen Pole erlebt) auch eine *Wertschätzung kontemplativer Phasen des Lebensvollzuges*, in denen der Einzelne losgelöst von dem *direkten* Erleben über dieses selbst und seine Bedeutung selbstaufklärerisch reflexiv nachdenkt (inwieweit dies wiederum möglich ist, wird in 2.3.2 u. 4.5 untersucht). Mit der Akzeptanz des Erklärungsmodells der Unaufrichtigkeit ist dem Individuum im Gegensatz zum Modell des psychologischen Determinismus die Möglichkeit nicht grundsätzlich verschlossen, die hintergründigen Zusammenhänge seines eigenen Handelns bis zu einem bestimmten Grad zu erforschen (nicht jedoch vollständig - s. 2.1.3.2.1.2 u. 4.1) und sie dann bei der aktuellen Entscheidungsfindung zu berücksichtigen.

2.3 Das "Für-sich" als nichtige Struktur und die Einbindung alles Begegnenden auf seine Vision hin

In ihrer Auseinandersetzung mit Sartres Konzeption der Bewusstseinsstruktur gelangt die Untersuchung gewissermaßen zum "Herzstück" von "Das Sein und das Nichts", welches alle weiteren Bestimmungen, wie z. B. Sartres berühmten Freiheitsbegriff als Schlussfolgerungen aus sich entlässt. 189 Zugleich führt die strukturelle Explikation des Bewusstseins aber auch die in den vorangehenden Kapiteln bereits verwendeten Elemente zu einer Gesamttheorie zusammen, die somit deutlich an Kontur gewinnt und sich in ihrer Vollgestalt eignet, die existenzialethischen Überlegungen Rahners von einer philosophisch-anthropologischen Sicht her zu beleuchten (s. 1). Um ein möglichst exaktes Bild der sartreschen Bewusstseinstheorie zu erhalten, wird es aus methodischen Gründen notwendig sein, zuerst die doppelte Nichtungsstruktur des Bewusstseins in seinen beiden "Einzelnichtungen" zu betrachten, um anschließend ihre unabhängig davon bestehende Zusammengehörigkeit herauszuarbeiten (2.3.1). 190 Stellt das Bewusstsein in seiner nicht explizit selbstreferenziellen Form den "Normalfall" dar, so vollzieht sich mit dem Erreichen der reflexiven Bewusstseinsebene eine "Modifikation" der Gesamtbewusstseinsstruktur, die ebenfalls kritisch analysiert werden muss (2.3.2). Auf der geschaffenen Basis kann mit Sartre dann die Zeitlichkeit als notwendiges Medium des "Für-sich" betrachtet werden (2.3.3), um abschließend anhand eines von Sartre gewählten markanten Vergleiches mögliche Konsequenzen aus dem bisher Gesagten für eine Anthropologie zu bedenken (2.3.4).

¹⁸⁹ Vgl.: R. Galle, "'Mauvaise foi' und Subjektivität bei Sartre": Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität 2, S. 1076 u. P. Kampits, "Willensfreiheit": Über Sartre, S. 56 f..

¹⁹⁰ Vgl.: Die Bewertung des Bewusstseins als Einheit eines doppelten Nichtungsgeschehens teilen Blech, Lutz-Müller, Seel und Brauner (vgl.: T. Blech, Bildung als Ereignis des Fremden, S. 69; M. Lutz-Müller, Sartres Theorie der Negation = Europäische Hochschulschriften XX/18, S. 137 f.; G. Seel, Sartres Dialektik, S. 96; W. Brauner, Das präreflexive Cogito, S. 189), wobei zuletzt genannter das Scheitern der Gesamtkonzeption des Bewusstseins anprangert (s. Ausführungen unter 2.3.2).

2.3.1.1 "Für-sich" als "Anwesenheit bei sich" ("présence à soi") oder die "Freiheit von"

Zur Erläuterung der ersten Stufe des doppelten Nichtungsgeschehens innerhalb der einen Bewusstseinsstruktur greift Sartre auf den bereits angesprochenen Glaubensakt zurück, bei dem schon eine Abschwächung von "Glauben" in die Form des "Bewusstseins (von) Glauben" diagnostiziert worden war (s. 2.2.4.2). Handelt es sich aber bei dem abgeschwächten "Bewusstsein (von) Glauben", wenn es selbst wieder zum intentionalen Bezugsobjekt gemacht wird, nun einfach wiederum um "Bewusstsein (von) Glauben", sodass auf dieser Ebene dann eine Identität mit sich erreicht sei? Nach Sartre erfasse eine solche Einschätzung den nicht selbstreferenziellen Bewusstseinsmodus inadäquat (denn sie betrachte ihn schon auf reflexiver Ebene), da im nichtreflexiven Modus das Bewusstsein aufgrund seiner intentionalen Struktur allein "draußen" bei den Bezugsphänomenen sei und sich selbst damit eben nicht in den Blick bekomme, weshalb das "Bewusstsein (von) Glauben" sich im nichtreflexiven Status ausschließlich als "Glaube" erfahre (s. 2.1.3.2.1.2). Andererseits komme es zu dem spezifischen Sachverhalt, dass Glaube dennoch seine "Degradierung" in ein "Bewusstsein von Glauben" erleben könne (s. "Reflexion" 2.3.2). Versuche man also eines der beiden Glieder ("Bewusstsein (von) Glauben" - "Glauben") zu fixieren, verweise es automatisch auf sein Gegenglied, sodass ein Verweisungsspiel entstehe. 191

Im Laufe der Untersuchung wurde schon Sartres Unterscheidung von thetischem und nichtthetischem Bewusstsein eingeführt, die er nun auf die Beispielsglieder anwendet: Das präreflexive Cogito ("Bewusstsein (von) Glauben") beziehe sich auf ein Phänomen (thetisches Bewusstseins des "Glaubens"), bleibe dabei aber einerseits unthematisch (ansonsten Gefahr des infiniten Regresses), andererseits jedoch trotzdem auf sich verwiesen, denn sein Bezug liege ja gerade im thetischen Bewusstseinspol, der zu der eigenen Bewusstseinsstruktur gehöre (zwei Momente bzw. "Bewusstseinsbestandteile" bilden die eine Bewusstseinsstruktur). Das Bewusstsein in seiner Gänze lasse sich demnach als Bewusstsein (von) sich ("conscience (de) soi") charakterisieren, wobei sich dieses "sich" in einem andauernd instabilen Gleichgewicht zwischen den gedachten Extremen von Koinzidenz (bei der das präreflexive nicht mehr vom thetischen Bewusstsein zu unterscheiden sei) und Trennung (bei der das unthematische Bewusstsein auf einmal leer, weil bezugslos, würde) befinde. 192

Was trennt aber die beiden Glieder (gäbe es keine aufeinander bezogenen und damit getrennten Glieder, könnte man nicht von *Selbst*bewusstsein sprechen¹⁹³, einer essentiellen Eigenschaft des menschlichen Bewusstseins - s. 2.1.3.2.1.2) und wie kann man ihren instabilen Bezug präziser umschreiben? Um die Luzidität der Bewusstseinsstruktur (und damit ihre Spontaneität) zu wahren, wurde schon während der Auseinandersetzung mit dem Ursprung des Nichts auf dessen nicht positive Fassbarkeit hingewiesen (s. 2.2.3), weswegen sich Sartre hier erneut jeglicher Nennung einer positiv definierbaren Trennung entzieht und stattdessen paradox von einer "*Null-Distanz*" ("distance nulle") spricht. Diese Nulldistanz *entstehe aber genauer aus einer nicht weiter greifbaren (und damit nicht überwindbaren) Distanz des präreflexiven Cogitos zum thetischen Bewusstsein*, sodass das das

¹⁹¹ Vgl.: SN, S. 166 f./ EN, S. 117 f..

¹⁹² Vgl.: Ebd., S. 169/ S. 119.

¹⁹³ Vgl.: G. Seel, Sartres Dialektik, S. 95.

Bewusstsein kennzeichnende Nichts nicht aus der mundanen Umwelt des Bewusstseins, sondern aus seiner *eigensten Struktur selbst* resultiere:

"Das Nichts ist stets ein *Woanders*. Es ist die Notwendigkeit für das Für-sich, immer nur in der Form des Woanders in bezug auf sich selbst zu existieren, als ein Sein zu existieren, das sich dauernd mit einer Seinsinkonsistenz affiziert ("Le néant est toujours un *ailleurs*. C'est l'obligation pour le pour-soi de n'exister jamais que sous la forme d'un ailleurs par rapport à lui-même, d'exister comme un être qui s'affecte perpétuellement d'une inconsistance d'être.")."¹⁹⁴

Zur Kennzeichnung dieser speziellen Form der doppelpoligen Bewusstseinsstruktur spricht Sartre von einer "phantomhaften Dyade" ("dyade fantôme"), welche als "Spiegelung" ("reflet") und "Spiegelndes" ("reflétant") zwei sich aufeinanderstützende "Nichtse" umfasse und dadurch ihre Struktur erhalte:

"Wir wissen, daß das Für-sich Grund seines eigenen Nichts ist in Gestalt der phantomhaften Dyade: Spiegelung-Spiegelndes ["[...] sous forme de la dyade fantôme: reflet-reflétant." - M. J. F.]. Das Spiegelnde ist nur, um die Spiegelung zu spiegeln, und die Spiegelung ist Spiegelung nur, insofern sie auf das Spiegelnde verweist. Die beiden sich abzeichnenden Glieder der Dyade weisen also aufeinander hin, und jedes engagiert sein Sein in das Sein des anderen. Aber wenn das Spiegelnde nicht anderes als Spiegelndes *dieser* Spiegelung ist und wenn die Spiegelung nur charakterisiert werden kann durch ihr <<*Sein-um* sich in *diesem* Spiegelnden zu spiegeln>>, vernichten sich die beiden Glieder der Quasi-Dyade gemeinsam, indem sie ihre beiden Nichtse aneinander stützen. ["Mais si le reflétant n'est rien d'autre que 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, accotant l'un contre l'autre leurs deux néants [! - M. J. F.], s'anéantissent conjointement." - M. J. F.].

Natürlich bleiben diese zwei aufeinander bezogenen "Nichtse" nicht leer, sondern qualifizieren sich durch Bezug des thetischen Bewusstseins auf ein Phänomen im zweiten Nichtungsschritt (s. 2.3.1.2), doch kommt es hier im *ersten Nichtungsschritt* darauf an, explizit auf die formal schon unabänderbare *Freiheit der zwei Bewusstseinspole voneinander* bei gleichzeitiger Bezogenheit hinzuweisen. Denn als Anwesenheit der "Spiegelung" ("reflet")/des präreflexiven Bewusstseins *bei* dem "Spiegelnden" ("reflétant")/dem thetischen Bewusstsein¹⁹⁶ ist das zuerst genannte Glied nicht identisch mit letzterem und kann es auch nie sein, sondern muss sich immer zu ihm verhalten. Weil das thetische Bewusstsein aber in Form eines qualifizierenden Pols immer nur die Bedingung der Möglichkeit für das nichtthetische Bewusstsein darstellt, darüber hinaus *aber keine Möglichkeit hat, auf das präreflexive Cogito einzuwirken*, zeigt sich im ersten Nichtungsschritt die für diesen entscheidende negative *"Freiheit von"* beeinflussenden Faktoren, vertreten durch das "Spiegelnde" (s. auch 2.2.3).

Die Etablierung des "Nichts" innerhalb des Bewusstseins verbindet Sartre mit dem für die Struktur der menschlichen Realität konstitutiven Begriff der *Faktizität* und vertritt hiervon ausgehend die Hypothese von einem "*absoluten Ereignis*" ("l'événement absolu"), welches "An-sich" und "Für-sich" genealogisch zusammenschließe. Auch wenn die Hypothese aufgrund ihres spekulativen Charakters

_

¹⁹⁴ SN, S. 171 f./ EN, S. 121.

¹⁹⁵ SN, S. 325/ vgl.: EN, S. 221.

¹⁹⁶ Vgl.: L. Fretz, "Die Transzendenz (322-401)": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S. 118.

für die Überlegungen dieser Auseinandersetzung mit Sartre keine nähere Bedeutung hat, dient sie Sartre selbst an manchen Stellen seines Denkens als Bezugsmoment, weshalb sie am Ende dieses Abschnittes kurz geschildert werden soll.

Beispielsweise könne man die Tatsache, an diesem konkreten Tisch, in diesem Raum und bei dieser konkreten Handlung zu sitzen, noch auf einen eigenverantworteten Entschluss zurückführen (auf eine nichtende Bezugnahme auf die Welt durch das Bewusstsein), doch spätestens bei der Frage, warum man überhaupt in einer Welt sei, werde man sich der absoluten Kontingenz seines eigenen Seins bewusst (Sartre nennt dies eine "Ahnung von der Kontingenz des 'An-sich' im 'Für-sich'"). Man sei da, weil es halt *faktisch* so sei. 197 Interessanterweise ergebe sich aus der Faktizität eine spezifisch für den Menschen paradoxe Situation im Bezug auf seinen Verantwortlichkeitsbereich:

"Denn wenn das Sein [= des Menschen - M. J. F.] der Grund des Nichts ist als Nichtung seines eigenen Seins [man kann beispielsweise wählen, einen Tag nicht mit den ansonsten alltäglichen Beschäftigungen, sondern mit etwas Außergewöhnlichem zu verbringen - M. J. F.], so heißt das deshalb nicht, daß es der Grund seines Seins ist [= dass es überhaupt ist und wählen kann - M. J. F.1."198

Treffe der im Zitat beschriebene Sachverhalt aber zu, dann könne sich die menschliche Realität in letzter Instanz für sein bloßes Dasein nicht rechtfertigen: "es [das "Für-sich" - M. J. F.] hat das Gefühl seiner völligen Grundlosigkeit [gratuité], es erfaßt sich als für nichts da seiend, als zu viel [comme étant de trop - M. J. F.]."199

Wie könne die menschliche Realität aber genealogisch ganz grundsätzlich zu der Fragefähigkeit nach ihrem eigenen Grund kommen? Gemäß Sartre durch das "absolute Ereignis", worunter er einen hypothetisch angenommenen (zeitlich nicht näher bestimmten) Prozess versteht, bei dem sich eine Seinsverminderung des "An-sich-seins" in bewusstsseinsfähiges "Für-sich-sein" vollziehe, welches durch die Verminderung erstmalig in den Zustand versetzt werde, einen nichtigen Bezug zu sich bzw. zur Umwelt zu unterhalten und damit überhaupt erst die Bedingung der Möglichkeit für die Frage nach einem Grund zu schaffen.²⁰⁰

2.3.1.2 "Für-sich" als Mangel ("manque") oder die Einbindung alles Seienden in den Selbstheitszirkel ("Freiheit zu")

So wie die Negation den ersten Nichtungsschritt bestimmte, so bleibt sie auch innerhalb des zweiten Nichtungsschritts das konstituierende Moment, allerdings auf einer anderen Bezugsebene. Bei der Betrachtung der menschlichen Realität sei dieselbe als ein "Mangel" zu kennzeichnen, der sich aus einer Dreiheit zusammensetze:

¹⁹⁷ Vgl.: SN, S. 179 ff./ EN, S. 126 f..

¹⁹⁸ Ebd., S. 174 f./ vgl.: S. 123.

¹⁹⁹ Ebd., S. 180/ vgl.: S. 126.

²⁰⁰ Vgl.: Ebd., S. 176 f./ S. 124 - Das "absolute Ereignis" lässt sich sinnvoll nur als retrospektives Postulat aus der Ahnung des "An-sich" im "Für-sich" (aus der Erfahrung der Kontingenz seines Seins) heraus formulieren, wurde doch das "An-sich" von Sartre als absolut beziehungslos definiert - wiederum gilt es, die erste Personenperspektive zu beachten.

"das, was mangelt [...], das, dem das Mangelnde mangelt [...] und eine Totalität, die durch den Mangel aufgelöst wurde und durch die Synthese des Mangelnden und des Existierenden wieder hergestellt würde [...]."²⁰¹

Beispielsweise könne es dem Mond (das, dem etwas mangelt) zu einer bestimmten Zeit an einem Viertel fehlen (das, was mangelt), um zur Erscheinung des Vollmondes (Totalität, die beide Momente in einer Synthese aufhebt) zu gelangen. Diese Beschreibung ergebe sich aber erst *aus der Perspektive des "Für-sich"*, dem es eben eigen sei, aufgrund seiner nichtigen Struktur augenblicklich Existierendes auf eine umfassende Totalität hin zu transzendieren (s. Überlegungen zur "Zerstörung" in 2.2.1 und "Zeitlichkeit" in 2.3.3).²⁰² Trage das "Für-sich" zwar das Mangelnde an das "An-sich" heran, so stelle sich doch die Frage, an *was es eigentlich der menschlichen Realität selbst ermangele, in der das Nichts schließlich die Differentia specifica bilde*?

Um hierauf eine Antwort zu erhalten, fragt Sartre nach dem Bezug der bereits herausgestellten Negation des ersten Nichtungsschritts. Innerhalb desselben war das präreflexive Cogito immer anwesend bei *sich* (dem thetischen Bewusstsein), ohne das *sich* jedoch jemals zu erreichen, weswegen es in einer ständigen Distanz zu sich verblieb, was die Formel "ein Sein [...], das das ist, was es nicht ist, und das nicht das ist, was es ist" (s. 2.2.4.2) ins Leben rief. Dem "Für-sich" fehle es demnach *an einer Identität mit sich selbst*, welche derjenigen des "An-sich" vergleichbar sei:

"Insofern die menschliche-Realität in ihrem ursprünglichen Bezug zu sich nicht das ist, was sie ist, ist ihr Bezug zu sich nicht ursprünglich und kann seinen Sinn nur von einem ersten Bezug erhalten, der *Null-Bezug* oder Identität ist. Das Sich, das das wäre, was es ist, läßt das Für-sich als etwas erfassen, was nicht das ist, was es ist [...] Was das Für-sich verfehlt, ist das Sich - oder Sich-selbst als An-sich ["ou soi-même comme en-soi" - M. J. F.]."

Wie ist aber diese "An-sich-Vision" genauerhin einzuschätzen? Was fordert das "Für-sich", wenn es nach einem "Sich-selbst als An-sich" (im Folgenden auch bedeutungsgleich als "An-sich-für-sich" bezeichnet) strebt?²⁰⁴ Genau genommen begehre es dann - salopp gesprochen - das "Beste" aus beiden ontologischen Formen. Vom "An-sich" einerseits die Koinzidenz mit sich selbst, vom "Für-sich" andererseits die Selbstbegründung durch Bewusstseinsbezugnahme (das "Für-sich" ist ja Grund seines Nichts, nicht jedoch seines Seins). Aber diese beiden Eigenschaften seien nicht kombinierbar und sogar kontradiktorisch. Strenge Koinzidenz mit sich schließe jeglichen Bezug innerhalb der Bewusstseinseinheit aus, wohingegen die Selbstbegründung eine solche Bezugnahme geradezu als Bedingung ihrer Möglichkeit fordere. Die menschliche Realität wolle nun aber nicht einfach seinen ontologischen Seinsmodus ändern, was einer Selbstvernichtung gleichkäme (denn ohne Bezug zu sich könne sich das Bewusstsein nicht mehr gewahr werden), sondern eben trotz der Unmöglichkeit der Kombination der beiden aufgeführten Eigenschaften eine solche Verbindung versuchen. Renaut bezeichnet diesen Versuch einprägsam als Streben nach einer "Koinzidenz mit der Nicht-Koinzidenz".²⁰⁵

²⁰² Vgl.: Ebd., S. 184 f./ S. 129 f..

²⁰¹ Ebd., S. 184/ vgl.: S. 129.

²⁰³ Ebd., S. 188/ vgl.: S. 132.

Ebd., S. 190/ vgl.: S. 133: "Für das Für-sich als solches beansprucht das Für-sich das An-sich-sein [C´est pour le pour-soi en tant que tel que le pour-soi revendique l´être-en-soi"]."

²⁰⁵ Vgl.: A. Renaut, "'Von der Subjektivität ausgehen'. Bemerkungen zur Transformation des Subjekts bei Jean-Paul Sartre (163-215)": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S. 96.

Wenn die Realisierbarkeit einer solchen "Koinzidenz mit der Nicht-Koinzidenz" aber schon grundsätzlich ausgeschlossen ist, kann es dann nicht sein, dass Sartre an dieser Stelle der Untersuchung einfach über das Ziel hinausgeschossen ist? Sartre wendet gegen diesen Vorwurf ein, die menschliche Realität selbst verfolge das dargestellte Konzept in ihrem Lebensvollzug (was er später mithilfe der in das "Das Sein und das Nichts" entwickelten Methodik der "existenziellen Psychoanalyse" nachweisen will²⁰⁶), projiziere es aber teilweise auf die Vorstellung von Gott, der beide Eigenschaften in sich vereine. Es sei jedoch viel plausibler, das Streben nach Koinzidenz aus dem eigenen und ständig in der Begegnung mit der Realität erfahrbaren Transzendenzakt des Bewusstseins herzuleiten, der die aktuelle Situation unter das Maß einer Totalität (verstanden als "Koinzidenz mit der Nicht-Koinzidenz") stelle, wobei man nur auf sich selbst und darüber hinaus nicht auf einen schwer fassbaren Gott zurückgreifen müsse.²⁰⁷

Wieder erscheint es hilfreich, Sartres Konzept aus der Perspektive dieser Untersuchung heraus zu deuten. Was ist unter dem "Sich-selbst als An-sich" bei Sartre genauer zu verstehen und inwieweit findet sich das beschriebene Phänomen in unserem täglichen Lebensvollzug? In der Schilderung von "L'être et le néant" wird ein Bewusstseinsprozess dargestellt, der einerseits seine eigene Tätigkeit will, da diese das aktuell gegebene Seiende transzendiert, ihm dabei Sinn verleiht und dadurch das in Erscheinungen begegnende "An-sich" (das in der Wahrnehmung Begegnende, das aus der Perspektive des Handelnden bzw. Wahrnehmenden stets in einer phänomenalen Positivität fassbar ist) in praktisch vollziehbare Lebensprozesse "übersetzt" (s. weitere Ausführungen zu "Wert und Möglichkeit"). Andererseits besteht die Vision (das Endziel jeglichen Transzendenzaktes) eben darin, dass das handelnde Individuum selbst einen Zustand erstrebt, bei dem das eigene Leben zum "Ansich" wird, d. h. bei dem es in seiner Gesamtgestalt fassbar ist und nicht mehr irgendwie in zukünftigen Lebensvollzugsmöglichkeiten aussteht. Solange das "Für-sich" aber lebt, bieten sich ihm Möglichkeiten der Lebensführung, die aus seinem Bewusstseinsbezugnahme erwachsen und die somit immer noch ausstehen, da das "Für-sich" sich zu ihnen (positiv oder negativ, praktisch oder theoretisch) verhalten muss. Das "An-sich" als umfassender Status bleibt also zwangsläufig eine Utopie, denn seine Realisierung würde das Ende des Lebens bedeuten.

Ist es jetzt von Sartre aber nicht überzogen, das von ihm zum letzten Ziel erhobene "Sich-selbst als An-sich" zum *jeden einzelnen* Lebensvollzug fundierenden Moment zu erheben? Explizit begleitet es sicherlich nicht jede Handlung, doch handelt man ganz grundsätzlich (vgl. hierzu auch die Struktur einer Handlung im sechsten Kapitel), um mehr oder weniger abstrakte "An-sich"-Zustände zu erreichen, weshalb die eigene Lebensführung tatsächlich Sartres Konzeption bestätigt: Man will z. B. eine innige Partnerschaft führen, die von der völligen Hingabe beider Partner geprägt ist, ohne ständig mit der Möglichkeit ihrer Auflösung konfrontiert zu werden. Eben solches ist z. B. auch für einen Traumberuf vorstellbar. Hingegen fällt es tatsächlich schwer, sich einen Handelnden vorzustellen, der ein Ziel (in Sartres Terminologie eine Handlungs-"Möglichkeit") erstrebt, obwohl er sich darüber im Klaren ist, dass seine Handlung keineswegs dazu in der Lage ist, einen durch die Handlung erstrebten Zustand auch nur für einen Augenblick festzuschreiben (was aus Sartres ständig wirksamer Nichtungsstruktur des Bewusstseins resultiert). Denn die *Motivation* für eine Handlung speist sich aus der Hoffnung, einen gewissen Zustand zu erreichen, weshalb die Unmöglichkeit derselben tendenziell mit der Beraubung an Motivation zusammenfällt (zur hier ansetzenden

²⁰⁶ Vgl.: SN, S. 956-986.

²⁰⁷ Vgl.: Ebd., S. 189 ff./ S. 133 f..

Möglichkeit der "Konversion" s. 2.8). Von der Erreichbarkeit eines zumindest kurzfristig stabilen Zustandes muss ein Handelnder also überzeugt sein, um sich nicht selbst die Motivation für seine Handlungen zu nehmen (andernfalls geriete er in einen performativen Widerspruch). Zusammenfassend kann dann tatsächlich eine Tendenz im Menschen festgestellt werden, einen Zustand aus eigenen Anstrengungen heraus zu erreichen (Dimension der Selbstbegründung), bei dem die aktuelle Lebensführung nicht mehr im Augenblick seiner Erreichung wieder direkt in Frage gestellt wird (Dimension der Koinzidenz).

Nach dem Bedachten ist der zweite Nichtungsschritt nun präziser fassbar. Da das "Sich-selbst als Ansich" ausnahmslos von der menschlichen Realität in dem gerade explizierten Sinn verfolgt wird, spricht Sartre von einem Wert, der eben durch das "Für-sich" in seiner Möglichkeit in die Existenz trete und von diesem Augenblick an als quasi Fluchtpunkt des Existenzvollzuges gelte:

"Die Überlegungen genügen zu der Annahme, daß die menschliche-Realität das ist, wodurch der Wert in die Welt kommt ["par quoi la valeur arrive dans le monde" - M. J. F.]. Der Sinn des Wertes ist, das zu sein, auf das hin ein Sein sein Sein überschreitet: jede valorisierte Handlung ist Losreißen von ihrem Sein in Richtung auf... Da der Wert immer und überall das Jenseits aller Überschreitungen ist, kann er als die unbedingte Einheit aller Seinsüberschreitungen betrachtet werden."²⁰⁸

Bleibe nur eine Frage: Warum der Wert trotz seiner umfassenden Bedeutung für das "Für-sich" nicht immer explizit greifbar sei? Schlicht und einfach, weil das Bewusstsein des "Für-sich" sich die meiste Zeit "draußen" bei den Dingen befinde und seine eigene Struktur nicht in den Blick bekomme (s. 2.2.4.1). Sobald die eigene Struktur in der Reflexivität aber Gegenstand der Betrachtung werde (s. 2.3.2), werde zugleich notwendig der Wert als Sinn der Struktur mitenthüllt, weswegen das reflexive Bewusstsein auch "moralisches Bewusstsein" ("conscience morale") genannt werden könne. 209

Mit dem Wert und dem nichtenden Bewusstsein traten bisher nur die zwei "Eckpunkte" des handelnden "Für-sich" in den Blick, weshalb das zwischen diesen beiden liegende Feld, genannt "Möglichkeiten", einer Thematisierung bedarf. Kann man dem sartreschen Denken folgend dem "bezugnehmenden Bewusstseinspol" die schematische Stelle desjenigen Gliedes zuordnen, dem es an etwas fehle, und dem "Wert" das Glied der umfassenden Totalität, so decken sich die "Möglichkeiten" mit dem Mangelndem:

"Das Mögliche ist nicht, das Mögliche möglicht sich in genau dem Maß, in dem sich das Für-sich sein macht, es bestimmt durch schematische Skizzierung einen Nichtsbereich, den das Für-sich jenseits seiner selbst ist. Natürlich ist es nicht zunächst thematisch gesetzt: es skizziert sich jenseits der Welt und gibt meiner gegenwärtigen Wahrnehmung ihren Sinn, insofern sie Erfassen der Welt im Selbstheitszirkel ["circuit d'ipséité" - M. J. F.] ist."²¹⁰

In der Konzeption Sartres nimmt das Mögliche also folgende Stellung ein: Nachdem sich im ersten Nichtungsschritt das "Für-sich" aufgrund der bloßen Anwesenheit (und nicht Identität) des präreflexiven Cogitos beim thetischen Bewusstsein von jedem im Phänomen erfassten "mundanen An-sich" (gemäß der Lesart dieser Untersuchung bedeutet "An-sich" "umfassend in seiner

²¹⁰ Ebd., S. 211/ vgl.: S. 147.

²⁰⁸ Ebd., S. 195 f./ vgl.: S. 137.

²⁰⁹ Vgl.: Ebd., S.198 f./ S. 138 f..

Begrenztheit visuell erkennbarer Erkenntnisgegenstand", wozu auch personales "An-sich" gehört vgl. Kapitel fünf über "den Anderen") auf Distanz gebracht hat, projiziert es *im zweiten Nichtungsschritt* dieses "An-sich" auf die von ihm angestrebte Seinsform des "Sich-selbst als An-sich" und *verwandelt dabei das begegnende "An-sich" zu Möglichkeiten, um die jenseitige "Vision" zu erreichen* (es integriert das "An-sich" in die Planung seines Lebensprozesses).

Aus dem rezipierten "An-sich" wird also eine Möglichkeit, sobald das "Für-sich" das Jenseitige fixiert und dabei das "An-sich" als Mittel zu diesem erkennt. Durch die Einbindung in den Selbstheitszirkel bleibe dieses Mittel auch nicht in seinem ontologischen Status, sondern "vermindert" sich analog zum "absoluten Ereignis" (s. 2.3.1.1) in ein ebenfalls von einem Mangel affiziertes "Für-sich"²¹¹ (es wird schließlich Teil der von Nichtigkeit geprägten Perspektive des "Für-sich"). Weil alles Begegnende diesem "Umformungsprozess" anheimfalle, kommt Sartre zu dem Schluss, die zwischen der menschlichen Realität und seiner Vision eingespannte Welt als in gewisser Weise Eigentum für den eigenen Existenzvollzug anzusehen. ²¹²

Die Schilderung impliziert einen für die Frage dieser Untersuchung nach der Prägung der sittlichen Entscheidung des Einzelnen wichtigen Aspekt, der hier kurz angedacht werden soll, um später ausführlicher problematisiert zu werden (s. Auseinandersetzung mit dem Anderen 2.4). Aus Sartres Beschreibung des Zugangs des Individuums zur Welt ergibt sich nämlich eine gewisse "Verzweckungstendenz" alles begegnenden Seienden. Hierunter ist der Sachverhalt zu verstehen, dass das "Für-sich" alles Seiende in den gerade eben beschriebenen Selbstheitszirkel integriert und dabei aus der Perspektive seiner eigenen Ziele rezipiert. Seiendes gerät somit immer schon unter einer bestimmten vom einzelnen Rezipienten vorgegebenen Perspektive in den Blick, wobei noch zu fragen bleibt, inwiefern hierbei Platz für Ansprüche seitens des Rezipierten (man denke hier an ein personales Gegenüber) bleibt.

Sartre spezifiziert den zweigliedrigen Nichtungsprozess erneut, indem er mit Bezug auf den *ersten Nichtungsschritt* die *Distinktion von "externer" und "interner Negation" vornimmt*. Während unter einer "externen" Negation nur ein *äußeres Urteil* zu verstehen sei, welches von einem Dritten zwischen zwei Bezugsobjekten äußerlich hergestellt werde, *ohne* diese dabei in ihrer Qualität zu verändern, handele es sich bei der "internen" Negation nicht um ein intellektuelles Urteil, sondern *um eine ontologische Beziehung*:

"Unter interner Negation verstehen wir eine solche Beziehung zwischen zwei Seinsweisen [êtres], bei der das, was von der anderen verneint wird, die andere durch eben ihre Abwesenheit innerhalb ihres Wesens qualifiziert. Die Negation wird dann eine wesenshafte Seinsverbindung, da zumindestens die eine der Seinsweisen [êtres], auf die sie sich bezieht, so ist, daß sie auf die andere verweist, daß sie die andere in ihrem Innern als eine Abwesenheit trägt."²¹³

Sartre nennt dies das Zustandekommen einer "verneinten Identität" ("identité niée")²¹⁴ innerhalb des ersten Nichtungsaktes, was eindrücklich die an dieser Stelle vorliegende Verschmelzung von

²¹¹ Mit Wroblewski ist ein Verständnis des "absoluten Ereignisses" als einmaliges geschichtliches Ereignis abzuweisen und statt dessen auf die anhaltende Fortdauer des Nichtungsprozess hinzuweisen (vgl.: T. Wroblewski, Der Andere und die Reflexion, S. 151).

²¹² Vgl.: SN, S. 214/ EN, S. 149.

²¹³ Ebd., S. 329/ vgl.: S. 223.

²¹⁴ Vgl.: Ebd., S. 334/ S. 227.

Erkenntnis- und Seinsdimension bewusst werden lässt:²¹⁵ Das Verneinte qualifiziert als solches das Verneinende, indem dessen Lebensgestalt (die Totalität von realisierten und noch ausstehenden Handlungsmöglichkeiten) davon beeinflusst wird, eben das Verneinte als Verneintes bewertet zu haben (*interne Negation*).

Weiterhin zeigt sich zum Schluss eine Begründung dafür, warum diese Untersuchung den zweiten Nichtungsschritt als "Freiheit zu" deutet. Distanzierte sich das Bewusstsein qualifizierend im ersten Nichtungsschritt (interne Negation) und realisierte dabei seine "Freiheit von", so bringt der zweite Nichtungsschritt, der eine bestimmte Seinsweise (das "An-sich") für den Zustand des momentanen "Für-sich" verneint, eine Wendung zu der Vision der menschlichen Realität ("An-sich-für-sich"), die die begegnenden Phänomene in dem Licht der Vision als "Möglichkeiten" qualifiziert bzw. als positive "Freiheiten zu". Zugleich werden auch die zwei angedeuteten Ebenen der Negation deutlich: Die erste Negation liegt auf phänomenologischer Ebene, die zweite auf ontologischer Ebene²¹⁶, sodass es insgesamt zu der schon mehrfach herausgestellten Vermengung von Erkenntnis- und Seinsebene kommt (die sich schon im Untertitel des Werkes andeutete).

Die Unselbstständigkeit der Momente des nichtigen Bewusstseins und des von ihm als Möglichkeit erkannten "An-sichs" wird *dialektisch* in dem "Sich-selbst als An-sich" aufgehoben, worauf besonders Seel und Zimmermann hinweisen. ²¹⁷ *Dialektisch* kann die Beziehung der drei Momente genannt werden, insofern das Denken von zwei abstrakten Größen (mit Mangel behaftetem Bewusstsein und begegnendem "An-sich") ausgeht, die sich als Momente eines übergeordneten Ganzen (der Vision der "Koinzidenz mit der Nicht-Koinzidenz") erweisen, welches seine Notwendigkeit in der Unselbstständigkeit jener hat. ²¹⁸

Nachdem die komplexe zweistufige Nichtungsstruktur des einen Nichtungsaktes erörtert wurde, lässt sich an ihr noch einmal gut die von dieser Untersuchung präferierte *erkenntnistheoretische Lesart* (s. 2.1.3.3) der sartreschen "Für-sich"-"An-sich"-Ontologie erproben und weiter differenzieren:

Im ersten Nichtungsschritt grenzt sich das erkennende "Für-sich" von ihm begegnenden Seienden ab und wird dabei in seiner Identität geprägt (das sich abgrenzende Individuum ist z. B. nicht dieser äußerlich umfassend eingrenzbare Mensch oder Gegenstand). Im zweiten Nichtungsschritt wird das begegnende Seiende dann auf das eigene Ziel überschritten, selbst zu einer umfassend erkenn- und definierbaren Vollzugseinheit zu werden (Vision des "Sich-selbst als An-sich"), was jedoch nie realisierbar ist, weil aufgrund der Ungebundenheit des präreflexiven Cogito dieses den eigenen aktuellen Lebensmöglichkeitenbestand unter Zuhilfenahme des im ersten Nichtungsschritt Abgewiesenen stets schon auf weitere Möglichkeiten hin überschreitet (s. Selbstheitszirkel). Dadurch kommt es niemals zu einem augenblicklich fest umgrenzten Zustand des "Für-sich", denn zu ihm gehören immer schon neue Möglichkeiten, die aber nur kognitiv antizipiert werden, nicht jedoch schon visuell erkennbar verwirklicht wären (die essentielle Bedeutung der Zeit für das gesamte Konzept des Bewusstseins deutet sich hier an und soll unter 2.3.3 behandelt werden). Im Gegensatz zum "An-sich" erfährt das "Für-sich" insgesamt immer eine Ungleichzeitigkeit zwischen der Ebene des kognitiv Antizipierten und des momentan phänomenologisch Greifbaren, die die Bedingung der

64

_

²¹⁵ Vgl.: A. Roedig, Foucault und Sartre, S. 165 u. 179 u. W. Brauner, Das präreflexive Cogito, S. 143.

²¹⁶ Vgl.: G. Seel, Sartres Dialektik, S. 99.

²¹⁷ Vgl.: G. Seel, Sartres Dialektik, S. 96 u. R. E. Zimmermann, "Zeit und Zeitlichkeit bei Sartre und Bloch": Das Sartre-Jahrbuch Zwei, S. 108.

²¹⁸ Vgl.: G. Seel, Sartres Dialektik, S. 61.

Möglichkeit für die vorhin erarbeitete Sehnsucht bildet, einen Zustand zu erreichen, der nicht schon wieder durch Alternativmöglichkeiten angezweifelt wird (von der Untersuchung auch als "Vision" bezeichnet). Die Ontologie des "Für-sich" umfasst damit in der Lesart der Untersuchung bei Sartre die Gesamtheit beider Erkenntnisbereiche (intellektuell antizipativ und phänomenologisch momentan), die den Lebensvollzug des einzelnen Menschen prägt, während die Phänomenologie sich auf bereits realisiertes Seiendes bezieht, das das "Für-sich" genau genommen schon nicht mehr (ausschließlich) ist und das es in seinen Selbstheitszirkel transzendierend integriert. Da die intellektuelle und phänomenologische Ebene aber in der einen Bewusstseinsstruktur miteinander verbunden sind, muss aus der Sicht der Untersuchung auf den Zusammenhang von Ontologie und Phänomenologie im Denken Sartres hingewiesen werden.

2.3.2 Gelegentlich einsetzende Reflexivität im "Für-sich" als zweite Stufe der nichtigen doppelpoligen Bewusstseinsstruktur

Befinde sich die menschliche Realität meistens in dem unter 2.3.1 geschilderten primären nichtreflexiven Bewusstseinsmodus, so initiiere nach Sartre unter anderem die Erfahrung der Angst (s. 2.2.4.1 u. 4.1) einen Übergang des Bewusstseins zur reflexiven Bewusstseinsebene, auf der sich das "Für-sich" seiner selbst als Instanz ausdrücklich bewusst werde.

Um diesen neuen Bewusstseinsmodus zu verstehen, bemüht Sartre einen Vergleich mit dem nichreflexiven Bewusstseinsmodus. Wie gesehen, zeichne er sich durch die *Unselbstständigkeit* der beiden Glieder "Spiegelung" und "Spiegelndes" aus, wobei die "Spiegelung" als Erscheinung auf das "Spiegelnde" verwiesen bliebe und das "Spiegelnde" als "Phänomenlieferant" für die Spiegelung wiederum auf dieselbe ("zwei aneinandergestützte Nichtse" - s. 2.3.1.1). Bei der Reflexivität verhalte es sich aber insofern anders, als die nichtselbstreferentielle Dyade in der Reflexion verdoppelt werde: Einerseits werde das Reflektierte so reflektiert, wie es sei, also als Dyade von Spiegelung und Spiegelndem, andererseits müsse das Reflexive jedoch ebenfalls als Dyade auftreten, damit es über Selbstbewusstsein von sich verfüge (s. Überlegungen in 2.1.3.2.1.2). Aufgrund des Vorhandenseins der Dyade auf sowohl der Seite des Reflektierten als auch der der Reflexion müsse man ein gesteigertes Maß an Eigenständigkeit konstatieren, welches sich aus dem Umstand ergäbe, dass Reflektiertes und Reflexion klarer getrennt werden könnten, als die Glieder einer Dyade:

"Réfléchi et réflexif tendent donc chacun à la <<Selbstständigkeit>> et le *rien* qui les sépare les divise plus profondément que le néant du pour-soi [begründet durch die Dyade - M. J. F.] ne sépare le reflet du reflétant."²¹⁹

Man dürfe jedoch nicht dem Irrtum unterliegen, nun den Bezug von Reflektiertem und Reflexivem als bloße "Exterioritätsbeziehung" bzw. als bloß äußeres Urteil zu erfassen (s. 2.3.1.2), denn wiederum sei eine *interne Negation* in der Struktur des "Für-sich" anzunehmen, bei der das eine Glied durch seinen verneinenden Bezug auf das andere Glied in seiner Konstitution beeinflusst werde. Schließlich sei das Reflexive durch sein "Zeugensein" geprägt, wohingegen das Reflektierte als "Bezeugtes" geprägt werde. Der Rückgriff Sartres auf die interne Negation verdeutlicht, dass bei dem als "intrastrukturelle Modifikation" bezeichneten Wechsel von der nichtreflexiven Bewusstseinsebene auf die reflexive Ebene nicht das Auftauchen eines gänzlich neuen Bewusstseins auf Kosten der

²¹⁹ EN, S. 198/ vgl.: SN, S. 291.

vorherigen Bewusstseinsstruktur vorliegt, sondern dass das nichtselbstreferentielle Bewusstsein sich selbst in den reflexiven Modus versetze, dabei aber die nichtreflexive Bewusstseinsstruktur in sich integriert und weiter bestehen lässt. ²²⁰

Die in "Das Sein und das Nichts" bisher vollzogene Angabe von Auslösern für die Modifikation zum selbstreflexiven Modus (z. B. Situation der Angst) erweitert Sartre nun um Spekulationen über eine die Modifikation begleitende subtile Erwartung. Kennzeichen der Struktur der menschlichen Realität sei ihre ständige Nichtigkeit, in der das "Für-sich" nicht das sei, was es sei und sei, was es nicht sei. In der Reflexion könne das "Für-sich" versuchen, eine Metaperspektive auf seine ständige im Bewusstseinsprozess betriebene Nichtung des begegnenden "An-sich" zu erhalten, um sagen zu können, diesen Nichtungsprozess (aus der Metaperspektive) als allein das wahrzunehmen, was er sei (= die betrachtete Nichtung wäre nur Nichtung und nichts darüber hinaus, was noch ausstände - "Ansich"-Status). Allerdings müsse dieses Unternehmen zwangläufig scheitern, Übernahmemodus des Reflektierten geschehe wieder in Form des "Für-sich" (was nach dem Bedachten nicht verwundert, denn Sartres Argument geht ja von einer zweipoligen Bewusstseinsstruktur aus, die Selbstbewusstsein garantiere, weshalb das "Für-sich" ganz grundsätzlich dieser Struktur in seinem bewussten Existenzvollzug nie entkommen kann) und vereitle damit das Ziel, das "An-sich" zu erreichen. Gegenteilig werde im reflexiven Bewusstseinmodus die Distanz zwischen Reflektiertem und Reflexion sogar noch vergrößert, da sie im Gegensatz zu der Distanz der Dyadenglieder definitorisch fassbarer sei. 221

Es gäbe zwei Möglichkeiten, sich gegenüber dem Scheitern der Erreichung des "An-sichs" zu verhalten, die Sartre "reine" ("pure") oder "unreine" ("impure") Reflexion nennt. Auch wenn letztere quantitativ häufiger vorliege, müsse erstere durch eine Abgrenzung gegenüber der unreinen Reflexion gewonnen werden, die deren Anspruch auf ein angemessenes Maß begrenze. Als distinktives Merkmal fungiere der nichtige Bewusstseinsgrad des "Für-sich". Werde er nicht geleugnet (und damit auch nicht die ständige Distanz des präreflexiven Cogito zu seinem thetischen Bewusstseinspool bzw. zu seinem bisher bestimmbaren "Wesen" 1222), liege "reine" Reflexion vor, im gegenteiligen Fall "unreine".

Mit Blick auf die "reine" Reflexion müsse genau genommen mehr von einem "Wiedererkennen als einem Erkennen" ("reconnaissance plutôt que connaissance") gesprochen werden, denn reflexives Erkennen stelle immer ein Zusammenspiel von Bejahung und Verneinung dar: "dieses Objekt affirmieren heißt gleichzeitig negieren, daß ich dieses Objekt bin." Weil aber das Reflektierte sehr wohl auch das Reflexive sei, schließlich handele es sich um zwei Ebenen ein und derselben Strukturganzheit, könne das Reflektierte nicht als "fremdes Draußen" behandelt werden, sodass der Prozess von Negation und Affirmation "unterwegs" abgebrochen werde. Das Reflektierte sei deswegen auch kein echtes Objekt (welches ich mir als fremdes gegenüberstellen könnte), sondern ein "Quasi-Objekt" ("quasi-objet"). 2224

Bei der "unreinen" Reflexion gehe es im Gegenteil darum, den "Für-sich"-Status des eigenen Bewusstseins zu verneinen (eine Form der *Unaufrichtigkeit*). Am Anfang stehe hier der Entschluss der

²²⁰ Vgl.: SN, S. 290 ff./ EN, S. 198 f..

²²¹ Vgl.: Ebd., S. 293 f./ S. 200 f..

²²² Vgl. hierzu M. Hackel, "Unaufrichtigkeit bei Sartre": Carnets Jean-Paul Sartre, S. 19.

²²³ SN, S. 296/ vgl.: EN, S. 202.

²²⁴ Vgl.: Ebd., S. 295 ff./ S. 201 f..

reflexiven Bewusstseinsinstanz, die reflektierte Bewusstseinsdyade wie einen Gegenstand in seiner strukturellen Beschaffenheit zu betrachten, woraufhin das "An-sich" als transzendenter "Schatten" der reflektierten Dyade auftauche (die intentional angezielte formale Dyadenstruktur sei 'an-sich' so, wie sie in den Blick gerate). Im Falle der "unreinen" Reflexion grenze das nichtthetische Bewusstsein sich anfangs wie die "reine" Reflexion auch von seinem Bezugspol (der Struktur des reflektierten Bewusstseins) ab, um dann aber nicht wie die reine Reflexion eine Verbundenheit mit demselben zuzugestehen (das Reflektierte gehört ja zu der eigenen Bewusstseinsstruktur - "Quasi-Objekt"). Es werde somit also gemäß der Unaufrichtigkeit nur eine Dimension der zweipoligen Existenz fokussiert (s. 2.2.4.2).²²⁵ Auch wenn die reine und unreine Reflexion in "Das Sein und das Nichts" noch keine größere Rolle für die weitere Entwicklung des Werkes spielt, wird sie später den Ausgangspunkt für die Überlegungen einer authentischen und um ein gelingendes Miteinander mit dem Anderen bedachten Lebensform bilden (s. 2.8.1).

Gegen das vorgetragene Modell wurden vor allem zwei bedeutende Argumente stark gemacht, die sich beispielsweise bei Brauner und Frank finden. Einerseits gelingt es Brauner, in dem Wechsel von nichtreflexivem zu reflexivem Bewusstseinszustand zwei qualitative Modifikationen im Bezug auf die Gesamtbewusstseinsstruktur überzeugend nachzuweisen (einerseits die Trübung des "Glaubens" in "Bewusstsein (von) Glauben" - s. 2.3.1.1 - und andererseits die definitorisch fassbare Vergrößerung der Aufspaltung zwischen Reflexiven und Reflektierten im Vergleich zur Distanz der nichtreflexiven Bewusstseinsdyade). Er gelangt deswegen zu der durchaus berechtigten Frage, inwiefern das nichtreflexive Bewusstsein überhaupt in seiner Ursprünglichkeit greifbar werde, bedenke man die Modifikation, die das notwendigerweise für die Beschreibung des nichtselbstreferenziellen Bewusstseins reflexive Bewusstsein erfahre und die dieses von jenem unterscheide. Gegen dieses Bedenken muss vor allem Sartre selbst zu Wort kommen:

"[...] dies [das Erscheinen der Reflexion - M. J. F.] ist **nicht das Erscheinen eines neuen Bewußtseins**, das auf das Für-sich gerichtet ist, es ist eine intrastrukturelle Modifikation, die vom Für-sich in ihm selbst realisiert wird, mit einem Wort, es ist das Für-sich selbst, das sich existieren macht nach dem Modus reflexiv-reflektiert, statt einfach nach dem Modus Spiegelung-Spiegelndes zu sein, **wobei dieser neue Seinsmodus übrigens den Modus Spiegelung-Spiegelndes als primäre interne Struktur bestehen läßt [Fett - M. J. F.]."²²⁷**

Offensichtlich geht Sartre also davon aus, dass die Struktur der nichtreflexiven Ebene unverändert bestehen bleibe, auch wenn sich das Handlungszentrum auf die reflexive Ebene hin erhebe, auf der neue Eigenschaften gelten würden (s. Qualifikationen). Und auch das "reflexive" Zentrum als das die nichtreflexive Dyade ablösendes Handlungszentrums verliert seine ursprüngliche Beschaffenheit nicht (Dyade von Spiegelndem und Spiegelung), sondern agiert quasi nur auf einer anderen (= reflexiven) Ebene, die neue Eigenschaften in ihrer Beziehung zu der vorausgehenden Ebene hervorbringe, ohne deren Struktur dabei allerdings zu verändern. Von daher gefährdet die Verschiebung des Handlungszentrums (von der nichtreflexiven auf die reflexive Ebene) die ursprüngliche formale Struktur der nichtreflexiven Ebene nicht.

Im Anschluss an Frank und Braun muss man jedoch fragen, inwieweit Sartre über die formale Beschaffenheit der reflexiven Bewusstseinsebene auskunftsfähig ist, ohne sich in einem infiniten

67

_

²²⁵ Vgl.: Ebd., S. 303-307/ S. 206-209.

²²⁶ Vgl.: W. Brauner, Das präreflexive Cogito, S. 219 u. 223.

²²⁷ SN, S. 292/ vgl.: EN, S. 199.

Regress zu verlieren (schließlich müsste es für eine fundierte Aussage zu der strukturellen Beschaffenheit der reflexiven Bewusstseinsebene eine Ebene geben, die die reflexive Ebene selbst wieder "in den Blick" bringt)?²²⁸ Man wird aufgrund dieser Fragestellung, auch wenn Sartre selbst dies nicht explizit formuliert, eine Begrenzung des Regresses ähnlich wie im Falle des präreflexiven Cogitos postulieren und die Gewissheit der Aussagen zu der reflexiven Ebene entsprechend anpassen müssen.

Sartres Argumentation bzgl. des reflexiven Bewusstseins vermag jedoch trotz des thematisierten Einwandes insgesamt zu überzeugen: Die Forderung nach Selbstbezüglichkeit des Bewusstseins stellt eine Denknotwendigkeit dar, denn indem ein Mensch über sich selbst und seine Konstitution nachdenkt (was jeder Leser schon einmal erfahren haben wird), vollzieht er eine Lebensform, die ohne Selbstbezüglichkeit niemals möglich wäre (s. 2.1.3.2.1.2: Notwendigkeit einer den thetischen Bewusstseinsprozess begleitenden nichtthetischen Instanz). Aus der Annahme von Selbstbezüglichkeit ergibt sich dann aber konsequentermaßen auf reflexiver Ebene wieder eine dyadische Bewusstseinsstruktur, wie dies auch auf nichtreflexiver Ebene der Fall ist.

Um aber einen bewusstseinsmäßigen *infiniten Regress* des Bewusstseins zu vermeiden, beschränkt die hier vorliegende Untersuchung das Bewusstsein explizit auf die reflexive und nichtreflexive Ebene, wofür das Sparsamkeitsprinzip (s. 1.3) spricht. Der Geltungsanspruch des Bewusstseinsmodells im Ganzen reduziert sich somit jedoch auf denjenigen einer "Plausibilität", denn eventuell ist ein alternatives Bewusstseinsmodell vorstellbar, welches aufgrund anderer Vorannahmen nicht auf die eben thematisierte Problematik trifft.

Den Abschnitt über die Reflexivität abschließend, sei auf einen für die Fragestellung dieser Untersuchung relevanten Zusammenhang hingewiesen, den die Distinktion von "reiner" und "unreiner" Reflexion birgt. In der unreinen Reflexion fokussiert das handelnde Individuum unaufrichtig nur eine Dimension seiner grundsätzlich zweipoligen Struktur (konkret: es distanziert sich von der Bezugsebene des nichtreflexiven Bewusstseins, ohne den eigenen Zusammenhang mit dieser zu sehen). Mit den Mitteln des schlussfolgernden Denkens konnte aber die Perspektive der reinen Reflexion als die vorfindliche Ausgangslage besser treffend ausgewiesen werden, weil sie eben den Zusammenhang von bewusster und unbewusster Ebene mitberücksichtigt. Sartre betonte deswegen auch, die reine Reflexion entwickle sich aus der Abgrenzung zur unreinen Reflexion. Wenn dies aber zutrifft, dann wird wiederum einer Lebensphase Wert zugemessen, die eigene Einschätzungen kritisch reflexiv hinterfragt, was schon im Fazit über die Unaufrichtigkeit angedacht wurde (s. 2.2.4.2). Für die Frage nach der Beschaffenheit sittlicher Entscheidungsfindung muss demnach festgehalten werden, dass immer auch ein selbstvergewisserndes Element (welches aufgrund seiner Distanz zu einem unmittelbaren konkreten Lebensvollzug "kontemplativ" genannt werden könnte) in einem Entscheidungsprozess berücksichtigt werden sollte, welches der Einsicht in die strukturelle Beschaffenheit des vor eine Entscheidung Gestellten vollumfänglich gerecht zu werden vermag. Darüber hinaus enthält die hier angestellte Überlegung auch einen Verweis auf die Rolle der Affekte, denn die Angst wurde als dasjenige Moment erkannt, welches die Leitung des Handelnden durch vorgegebene Deutungsmuster durch die Initiierung eines Wechsels auf die reflexive Bewusstseinsebene in Frage stellte und dabei Eigenverantwortung betonte (s. 2.2.4.1).

²²⁸ Vgl.: W. Brauner, Das präreflexive Cogito, S. 225 u. M. Frank, "Fragmente einer Geschichte des Selbstbewußtseins - Theorie von Kant bis Sartre": Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, S. 589 f..

Zutiefst mit der Nichtungsstruktur des menschlichen Bewusstseins ist in der satreschen Konzeption die Zeitlichkeit verbunden, die sich notwendig aus der Konstitution des "Für-sich" ergebe und dessen "Innenstruktur" ("I'intra-structure") darstelle.²²⁹ Wie kommt Sartre zu dieser Behauptung?

Ausweg aus diesem Dilemma biete die *Verknüpfung der Zeitlichkeit mit der Struktur des "Für-sich"*, in der die einzelnen (Existenz-)Momente durch eine interne Seinsbeziehung verknüpft seien ("vorher" lasse sich z. B. mit Bezug zum ebenfalls in der Strukturganzheit enthaltenen "nachher" der die Zeitlichkeit mit der Dierlegungen zu der doppelten Nichtungsstruktur des Bewusstseins (s. 2.3.1.1 u. 2.3.1.2) vor Augen führen, in der die Zeitlichkeit mitschwang:

In der Anwesenheit des präreflexiven Cogito bei dem thetischen Bewusstsein sei das Cogito nach Sartre "nicht das, was es sei" (erste Ekstase), in seiner Verwiesenheit auf die "Vision" sei es "das, was es nicht sei" (zweite Ekstase), sodass es in der Einheit der beiden Verweisformen "das sei, was es nicht sei, und nicht das sei, was es sei" (dritte Ekstase). Die aus der doppelten Nichtung resultierende Distanz des "sich" zum "selbst" wird somit in das "Sein und das Nichts" zum konzeptuellen Ausgangspunkt für drei Ekstasen ("nicht das sein, was man sei" usw.), wobei Sartre jeder einzelnen Ekstase eine Zeitform zuordnet, die aber alle der Notwendigkeit unterstellt blieben, die "Seinsabschwächung" bzw. "Seinsfrustation" in der gelebten Existenz zu realisieren, die das "Fürsich" aufgrund seiner Beschaffenheit sein müsse.²³⁰

Bevor die einzelnen Ekstasen näher betrachtet werden, soll an dieser Stelle explizit auf Sartres "Subjektivierung" der Zeitdimensionen hingewiesen werden: Sie gründen sich nämlich auf den nichtigen Kern der Bewusstseinsstruktur, der so lange als "Antrieb" des dynamischen Zeitgeschehens fungiere (indem er das Aktuelle immer nichte), solange das Bewusstsein eben existiere. ²³¹ Der Einschätzung Theunissens, Sartres Zeitlichkeit als Produkt des "Für-sich" anzusehen, ist von daher uneingeschränkt zuzustimmen. ²³²

Doch nun zur Ekstase der *Vergangenheit*. Das Alltagsverständnis von ihrem Sein schwanke zwischen "ewiger Gegenwart" (real sei nur, was jetzt existiere, sodass Vergangenes irgendwie präsent sein müsse) oder "Ehrenexistenz" (vergangenes Sein gäbe es zwar noch, jedoch nur als nicht mehr wirksames Fragment), wobei es in beiden Modellen schwer falle, genau zu erklären, wie der Unterschied zwischen "nicht mehr sein" und "nie gewesen sein" zustande komme und wie überhaupt die Gegenwart von der Vergangenheit beeinflusst werden könne. Habe man einmal die Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart abgebrochen, blieben beide Dimensionen irreparabel

²²⁹ Vgl.: SN, S. 275/ EN, S. 188.

²³⁰ Vgl.: Ebd., S. 262-267/ S. 179-183.

Vgl.: M. Turki, Freiheit und Befreiung, S. 40 u. G.-A. Schoener, Religiöse Erfahrung und das Problem der Zeit, S. 65

²³² Vgl.: M. Theunissen, "Theorie der Temporalität": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S. 111.

unvermittelt.²³³ Wie bei der grundsätzlichen Überlegung zum Problem der Zeit komme es auch hier darauf an, den richtigen Seinsmodus zu wählen, also die Vergangenheit als Teil der Totalität (synthetischen Ganzheit) des "Für-sich" und nicht eines "An-sich" zu betrachten:

"Hätten sie [Bergson und Descartes - M. J. F.] aber das Zeitphänomen in seiner Totalität betrachtet, hätten sie gesehen, das <<meine>> Vergangenheit zunächst *meine* ist, das heißt, daß sie gemäß einem gewissen Sein existiert, das ich *bin*. Die Vergangenheit ist nicht *nichts*, sie ist auch nicht die Gegenwart, sondern sie ist schon von ihrem Ursprung an eine gewisse Gegenwart und eine gewisse Zukunft gebunden."²³⁴

Vergangenheit steht somit *nach Sartre in einer Deutungstotalität mit der konkreten Zukunft und der Gegenwart eines bestimmten "Für-sich"*. Doch wie wirke die Vergangenheit auf die beiden anderen Dimensionen ein? Einerseits müsse hier von einer "*Seinssolidarität*" ("solidarité d'être") gesprochen werden, denn die konkrete Gegenwart einer menschlichen Realität werde immer im Licht des bereits Vergangenen egal ob zustimmend oder abgrenzend gedeutet, andererseits habe das "Für-sich" aufgrund seiner nichtigen Bewusstseinsstruktur die Vergangenheit immer schon überschritten (s. 2.3.1.1) und ihr dabei den ontologischen Status eines "An-sich" verliehen (die Vergangenheit sei nur noch das, was das "Für-sich" zu übernehmen habe), d. h. einer *kontingenten Faktizität* (s. 2.3.1.1).²³⁵ Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang noch Sartres These, es könne grundsätzlich gar keinen Moment geben, an dem das Bewusstsein nicht über Vergangenheit verfüge, auch wenn diese nicht immer explizierbar sei. Mit der Genese des "Für-sich" sei schließlich notwendig eine Nichtung des "An-sich" verbunden (s. 2.3.1.1 - "absolutes Ereignis"), sodass das Bewusstsein der menschlichen Realität koexistent mit seiner Entstehung immer schon über eine Vergangenheit verfüge, nämlich mindestens über diejenige der Nichtung des bewusst-/beziehungslosen "An-sich" (das Bewusstsein rufe somit immer die Relation des "vorher" mit sich ins Leben).²³⁶

Ebenfalls als eine Überschreitung, ja sogar treffender als Flucht gestalte sich die Ekstase der *Gegenwart*. In der "Anwesenheit bei" unterhalte das "Für-sich" eine interne Negation zu dem begegnenden "An-sich" und qualifiziere sich durch diesen Seinsbezug selbst (das "Für-sich" sei z. B. dieser "Stuhl nicht seiend" - vgl. 2.3.1.2). Aufgrund der zweifachen Nichtung des "An-sich" durch das Bewusstsein zeichne sich die Gegenwart aber gerade dadurch aus, alles Begegnende (hier komme nur "An-sich" in Frage - s. Auseinandersetzung mit "dem Anderen" in Kapitel 2.4 und Bemerkung in 2.3.1.2) ohne Zwischenschritt auf ein Ziel hin zu transzendieren, weshalb die Gegenwart genau genommen gar nicht existiere (im Sinne eines definierbaren und abgegrenzten Zustandes):

"Das Für-sich ist in Form von Flucht ["fuite" - M. J. F.] beim Sein anwesend; die Gegenwart ist ständig Flucht gegenüber dem Sein. Damit haben wir den ersten Sinn der Gegenwart präzisiert: die Gegenwart *ist nicht*; der gegenwärtige Augenblick entspringt einer realisierenden und verdinglichten [...] Auffassung des Für-sich ["d'une conception réalisante et chosiste du Pour-soi" - M. J. F.] [...]."²³⁷

²³³ Vgl.: SN, S. 217-221/ EN, S. 151-153.

²³⁴ Ebd., S. 222/ vgl.: S. 153 f..

²³⁵ Vgl.: Ebd., S. 229-235/ S. 158-162.

²³⁶ Vgl.: Ebd., S. 269 f./ S. 184 f..

²³⁷ Ebd., S. 243 f./ vgl.: S. 168.

Erneut lässt sich der mehrfach thematisierte *Vorrang der Existenz vor der Essenz* (s. 2.1.3.2.1.2 u. 2.2.3) auch an den momentanen Überlegungen zu den zeitlichen Ekstasen verdeutlichen: Für das Erfassen der Essenz werde ein gewisser definierbarer "Gesamtbestand" benötigt, innerhalb dessen das "Für-sich" eingeordnet und dabei definiert werden könne, doch entziehe sich die Gegenwart in der ersten Personenperspektive fluchtartig gerade einem solchen abgeschlossen erkennbaren Rahmen immer, weshalb das "Für-sich" sich nie als Essenz erfahre²³⁸ (diese Überlegungen bekräftigen erneut den Ansatz der Untersuchung, "Für-sich" und "An-sich" unter erkenntnistheoretischen Maßstäben zu rezipieren).

Doch wohin flieht das "Für-sich", wenn es in der Gegenwart vor dem Sein flieht, das es nicht ist und in der Vergangenheit vor dem Sein, das es war? Es fliehe auf ein *zukünftiges* "Für-sich" jenseits des aktuellen Seins hin, in dem es nach Identität mit sich trachte. Dieser Fluchtpunkt mag dem Leser durchaus bekannt vorkommen, handelt es sich bei ihm doch um die im zweiten Negationsschritt beschriebene "Vision" des "Für-sich" ("Sich-selbst als An-sich" - s. 2.3.1.2). Und tatsächlich beschreibt Sartre das angestrebte jenseitige Sein als formalen Rahmen, innerhalb dessen der menschlichen Realität ihre Möglichkeiten erschienen bzw. als Sinn des "Für-sich" (die Vision), den dieses aufgrund seiner Nichtungsstruktur freilich nie erreiche:

"So hat die Zukunft als Zukunft kein Sein. Sie ist nicht *an sich*, und sie ist auch nicht nach dem Seinsmodus des Für-sich, da sie der *Sinn* des Für-sich ist [...] Die Zukunft ist die dauernde Vermöglichung der Möglichkeiten als der Sinn des gegenwärtigen Für-sich, insofern dieser Sinn problematisch ["problématique" - M. J. F.] ist und als solcher dem gegenwärtigen Für-sich radikal entgeht."

Inwiefern ist der Sinn des "Für-sich" aber laut Sartre "problematisch"? Aus der Deutungsrichtung der Untersuchung schlicht und einfach in der Form, dass auch der Sinn nicht als festes "An-sich" greifbar werde, sondern wie alle Bezugsgrößen der menschlichen Realität in den für diese typischen Nichtungscharakter einbezogen bleibe.

Nachdem die Zuordnung der drei Zeitformen zu einer jeweils sich aus der nichtigen Bewusstseinsstruktur ergebenden Ekstase nachvollzogen wurde, bleibt noch, auf Sartres Erklärung des Vorranges der Zeitform der Gegenwart hinzuweisen. Dies ist besonders deshalb von Interesse, weil Heideggers Konzeption der Zeitlichkeit, die sich in ihrer subjektivierenden Herangehensweise kaum von derjenigen Sartres unterscheidet, den Vorrang der Zukunft betont. Was führt also dazu, der Gegenwart trotz der umfassenden Abhängigkeit aller drei Zeitformen voneinander einen Akzent zuzusprechen?

"Die Gegenwart kommt ontologisch nicht <<vor>> der Vergangenheit und Zukunft, sie wird genauso durch sie bedingt, wie sie diese bedingt, aber sie ist die Hohlform des Nicht-seins ["le creux de non-être" - M. J. F.], das für die totale synthetische Form der Zeitlichkeit unerläßlich ist."²⁴¹

²⁴¹ Ebd., S. 275/ vgl.: S. 188.

²³⁸ Vgl.: G.-A. Schoener, Religiöse Erfahrung und das Problem der Zeit, S. 56.

²³⁹ Vgl.: SN, S. 247 ff./ EN, S. 170 f..

²⁴⁰ Ebd., S. 253/ vgl.: S. 174.

Da Sartre sein gesamtes Konzept auf eben diesem Aspekt der Nichtung aufbaut, erscheint es aus seiner Perspektive nur als konsequent, denjenigen Pol, der der "Antrieb" der Nichtung ist (das ständig nichtende Bewusstsein in seiner gegenwärtigen Form), mit einem Akzent zu versehen.

Nach der Auseinandersetzung mit der Zeitlichkeit wird die Nichtungsstruktur des "Für-sich" besser verständlich. Indem dessen Bewusstsein nämlich in ständiger Ausgespanntheit zwischen den Sphären der Vergangenheit und der Zukunft existiert (ontologisch ist das "Für-sich" mehr als der aktuell wahrnehmbare Befund - s. 2.3.1.2), transzendiert es alles in der Gegenwart begegnende Seiende mitsamt seiner Vergangenheit auf eine zukünftige Vorstellung/Vision hin, von der aus dieses seine sinnhafte Gestalt erhält, die mehr als den momentan phänomenal fassbaren Bestand umfasst (nämlich z. B. auch potenzielle Möglichkeiten). Bezugsloses "An-sich" erhält so durch die Integration in das die Gegenwart überschreitende Deutungskonzept des Bewusstseins des "Für-sich" selbst eine Art "abgeleiteten" "Für-sich"-Charakter (ihm haften durch seine Integration in das Konzept des bezugnehmenden Bewusstseins aktuell nicht positiv fassbare, aber antizipierbare Möglichkeiten an). Die Zeitlichkeit des Bewusstseins stellt von daher zusammenfassend dessen Medium dar, in welchem sich dieses bewegt und begründet als Bedingung der Möglichkeit seine Fähigkeit, gegenwärtig erfahrbares Seiendes über den Weg der zwei oben beschriebenen Nichtungsschritte zu transzendieren.

2.3.4 Der Esel und die Mohrrübe - Blitzlicht auf den problematischen Sinn menschlicher Realität

In Laufe der Auseinandersetzung mit dem nichtigen Bewusstsein der menschlichen Realität und dem von ihr betriebenen Streben nach dem "Sich-selbst als An-sich", das grundsätzlich zum Scheitern verurteilt sei, konnte vielleicht schon die Frage aufkommen, ob in der Konzeption von das "Sein und das Nichts" nicht der *Sinn des menschlichen Realitätsvollzuges ad absurdum geführt werde* (s. Überlegung zur "Logik des Handelns" in 2.3.1.2). Sartre selbst gibt hierauf anhand eines Vergleiches eine Antwort, die aufgrund ihrer Eindringlichkeit und Klarheit voll zur Sprache kommen soll:

"[...] wenn es erlaubt ist, ein banales Bild zu gebrauchen, das jedoch meinen Gedanken besser erfassen läßt, so erinnere man sich an den Esel, der einen Karren hinter sich herzieht und eine Mohrrübe erreichen will, die man an das Ende eines an der Deichsel befestigten Stockes gebunden hat. Jeder Versuch des Esels, die Mohrrübe zu schnappen, bewirkt, daß sich das ganze Gespann vorwärts bewegt mitsamt der Mohrrübe, die stets im selben Abstand vom Esel bleibt. So laufen wir einem Möglichen nach, das durch eben unser Laufen erscheint, das nichts als unser Laufen ist und sich eben dadurch als unerreichbar definiert. [...] Einerseits ist dieses Laufen bar jeder Bedeutung, da das Ziel nie gegeben, sondern erfunden und projiziert ist in dem Maß, wie wir auf es zulaufen. Und andererseits können wir ihm diese Bedeutung, die es zurückweist, nicht absprechen, da trotz allem das Mögliche der Sinn des Für-sich ist: sondern vielmehr gibt es und gibt es nicht einen Sinn der Flucht."

Mit anderen Worten: Obwohl die zwangsläufig aus dem Existenzvollzug der menschlichen Realität sich ergebenden Möglichkeiten (nichtendes Bewusstsein als "Antrieb" - s. 2.3.3) im Hinblick auf eine Koinzidenz mit der Nicht-Koinzidenz letztlich das Erreichen des umfassenden Ziels nicht fördern könnten, welches *per se nicht erreichbar sei*, solange das "Für-sich" sich selbst vollziehe und dabei

_

²⁴² Ebd., S. 374/ vgl.: S. 253.

das Nichts fortwährend in seine Konstitution einbringe (welches es gerade zu überwinden gelte), blieben die Möglichkeiten in ihrer Beschaffenheit dennoch erstrebenswert, böten sie doch dem "Fürsich" zumindestens eine Art "Zwischenziel" und damit eine Deutung seines aktuellen Strebens mitsamt seiner Vergangenheit. Einerseits ermögliche somit der Nichtungsprozess des Bewusstseins durch das Schaffen von Möglichkeiten Orientierung und Antrieb des Lebensvollzuges, andererseits könne das "Für-sich" aus sich heraus nicht die von ihm angestrebte Vervollkommnung ("Sich-selbst als An-sich") erreichen. Nun aus diesem Befund die Sinnlosigkeit der Existenz des Menschen abzuleiten, wie es Sartre an dieser Stelle tut (in den "Cahiers pour une morale" wird sich diese Position teilweise wandeln - s. Kapitel 2.8), wäre aber überzogen und ergibt sich aus dem Gesagten auch nicht zwangsläufig (schließlich ist die Interpretation des Umstandes, dass das "Für-sich" nie den Status eines "An-sich-für-sich" erreichen kann, noch nicht abschließend betrieben worden). Auch wenn die hier vertretene Gesamtwertung der Sinnhaftigkeit menschlichen Lebens durch Sartre nicht übernommen wird, trifft doch die sich im Vorangegangenen ausdrückende Ambivalenz menschlichen Erlebens (Orientierungssuche bei gleichzeitiger Unmöglichkeit des Erreichens einer abgeschlossen bestimmbaren Identität) die Charakteristik der Wahrnehmung des eigenen Lebensvollzuges aus der ersten Personenperspektive und gibt somit der weiteren Interpretation die Aufgabe der Beachtung dieser speziellen Wahrnehmung auf (s. 4.1 u. 4.5).

Bevor die Untersuchung die Folgen der bisher herausgestellten Anthropologie für die Beschaffenheit der Begegnung mit dem Mitmenschen bedenkt, seien noch einmal rückschauend die Ergebnisse des vierten Kapitels knapp gebündelt: Zum aktuellen Stand der Arbeit liegt die für Sartre so entscheidende Bewusstseinsstruktur nun *erstmals in vollem Umfang vor*, die in ihrem zweifach nichtenden Bezug (s. 2.3.1) im Medium der Zeitlichkeit verortet werden muss (s. 2.3.3). Darüber hinaus wurde die strukturelle Beschaffenheit der Reflexion ausgelotet, welche es ermöglicht, unter bestimmten Umständen Rechenschaft über die Bewusstseinsgestalt zu geben (s. 2.3.2). Die mit der Konstitution des Menschen sich ergebende potenzielle Problematik im Bezug auf den Sinn seines Lebens (Unerreichbarkeit des "Für-sich als An-sich" - s. 2.3.4) zeigt sich freilich auch, welche im Verlauf der weiteren Untersuchung in ihrer Bedeutung eingeschätzt werden soll.

2.4 "Für-Andere-Sein" und seine Erfahrungsdimensionen

Schon die Quantität des dritten Teils "Le pour-autrui", die knapp ein Drittel des Gesamtumfanges von "L'être et le néant" ausmacht, lässt die Bedeutung erahnen, die der Auseinandersetzung mit der Art und Weise der Beschaffenheit menschlicher Beziehungen zukommt. Inhaltlich begibt sich Sartre in seinem Hauptwerk dabei zum ersten Mal auf ein interexistenzielles Feld, in dem grundsätzlich Begründungen des eigenen Handelns mit Blick auf den Anderen erarbeitet und überprüft werden, weshalb dem Kapitel über den Anderen aus der ethischen Sicht der Untersuchung ein besonderes Gewicht zugemessen werden muss.

Aufgrund des Umfanges und der Fülle an Einzelbestimmungen kann es im Folgenden nicht um eine Detailanalyse aller angesprochenen und zum Teil sehr einprägsamen Phänomene (z. B. eifersüchtige Beobachter am Schlüsselloch), sondern allein um eine systematische Darstellung der wesentlichen Aspekte der Beziehung zum Anderen gehen. Hierzu wird in einem ersten Schritt das Erblicktwerden mitsamt seiner Bedeutung erarbeitet (2.4.1), anschließend auf die Aspekte von Körper- und Kollektiverfahrung eingegangen (2.4.2), um zum Schluss die umfassende Positionierung Sartres im

Feld der Interexistenzialität unter Einbezug der von Kritikern eingebrachten Anfragen zu diskutieren (2.4.3). Dass die Bereiche von Zwischenmenschlichkeit, Köper- und Kollektiverfahrung für die Fragestellung der Untersuchung nach der Beschaffenheit sittlicher Entscheidungssituationen von höchster Bedeutung sind, muss dabei nicht eigens erwähnt werden.

2.4.1 Die im Blick erfahrene Objektwerdung als Grundmoment zwischenmenschlicher Beziehung

Bevor Sartre die Erfahrung der Objektivierung als zentrales Moment der Begegnung mit dem Anderen herausstellt (s. 2.4.1.2) und strukturell expliziert (s. 2.4.1.3), was der Untersuchung die Möglichkeit einräumt, für die Entscheidungssituation relevante Aspekte zwischenmenschlicher Beziehung festzuhalten (s. 2.4.1.3), skizziert er einen Anforderungshorizont, dem seine Theorie über den interexistenziellen Seinsmodus des "Für-Andere" gerecht werden soll (s. 2.4.1.1).

2.4.1.1 Skizzierung des Anforderungshorizontes für die Begegnung mit dem Anderen in Auseinandersetzung mit dem phänomenologischen Befund der Scham und Teilen der philosophischen Tradition

An seine bisherigen Gedanken anschließend eruiert der französische Philosoph mit Blick auf das Phänomen des "Schamgefühls" ("la honte") anfanghaft den Seinsmodus des "Für-Andere-Seins": Aufgrund ihrer Struktur von nichtthetischem Bewusstsein mitsamt intentionalem Bezugspunkt weise die Scham zwar eine gewisse Nähe zu der bisher thematisierten Seinsart des "Für-sich" auf, werde jedoch ausschließlich durch das Hinzutreten eines Anderen und damit nicht allein aus der bereits thematisierten Seinsart heraus erklärbar. In der Reflexion der "Für-sich"-Seinsart könne die Existenz aufgrund ihrer Beschäftigung mit der eigenen Struktur nur sich selbst und damit nicht dem Anderen begegnen (s. 2.3.2), der aber für die Scham unerlässlich sei, schäme das "Für-sich" sich doch vor der Bewertung durch eine andere Person und nicht vor derjenigen der eigenen reflexiven Betrachtung, denn es selbst könne sich gar nicht mit einem unveränderlichen "An-sich-Bild" bzw. einem fest umrissenen "Objekt" seiner selbst konfrontieren, sei das "Für-sich" doch immer das, was es nicht sei und nicht das, was es sei. Darüber hinaus müsse sich die menschliche Realität mit dem von ihr selbst nicht kreierbaren Bild identifizieren, denn wenn sie sich mit dem durch den Anderen gebotenen Objekt in keiner Weise gleichsetze, könne sie dafür auch nicht die faktisch erlebte Scham empfinden. Für das Zustandekommen des Schamphänomens sei demnach die menschliche Realität als Bedingung der Möglichkeit auf die vom Anderen "dargebotene" Objektivierung ihrer selbst angewiesen, die sie anerkennen müsse, werde dabei aber nicht von der Verantwortung befreit, über die weitere Anerkennung der "Fremdobjektivierung" in der Zukunft zu entscheiden. 243

In der ersten Annäherung an die interexistenzielle Beziehung sichert Sartre somit ausgehend vom Befund der Scham die *Unverfügbarkeit* des Anderen, indem er ihn der reflexiven Konstitution durch das Bewusstsein des "Für-sich" entzieht. Der Schamprozess vollziehe sich vielmehr *notwendig angestoßen durch den Anderen* auf *nichtreflexiver Ebene*, sodass der Seinsmodus des "Für-sich" durch

²⁴³ Vgl.: Ebd., S. 405 ff./ S. 275 f..

denjenigen des "Für-Andere" notwendig ergänzt werden müsse, um das Phänomen der Scham hinreichend zu erklären. 244

Weitere Vorgaben für eine Theorie über die Interaktion zwischen menschlichen Realitäten gewinnt Sartre in einer Auseinandersetzung mit verschiedenen philosophischen Positionen, die sich ebenfalls mit der behandelten Problematik beschäftigen. Es sei hier kurz auf die Positionierung Sartres gegenüber dem erkenntnistheoretischen Idealismus und Realismus einerseits und gegenüber Martin Heidegger andererseits eingegangen, nicht um eine philosophiegeschichtlich fundierte Bewertung der Darstellung und Beurteilung der verschiedenen Positionen durch Sartre zu leisten (auf seinen freien Umgang mit den Quellen wurde bereits hingewiesen), sondern um anhand seiner Kritik derselben seinen eigenen Ausgangspunkt innerhalb der Frage nach der Beziehung zum Anderen auszuloten.

Dem erkenntnistheoretischen *Realismus und Idealismus* wirft Sartre überraschenderweise den gleichen Irrtum vor: "La présupposition commune à l'idéalisme et au réalisme, c'est que la négation constituante est *négation d'extériorité*. Autrui, c'est celui qui n'est pas moi et que je ne suis pas [Kursivsetzung - M. J. F.]."²⁴⁵ Habe man aber zwei Personen erst einmal durch einen *Exterioritätsbezug* getrennt, so gelänge es auf keine Weise, sie wieder angemessen miteinander zu verbinden, weshalb sich zwischen sie der Raum als unüberbrückbare Distanz schiebe. Um dies zu vermeiden, müsse man vielmehr den "Für-sich" Seinsmodus zweier Existenzen ernst nehmen und dementsprechend die *Beziehung zwischen ihnen als gegenseitige "Interioritätsbeziehung" bzw. "interne Negation" ansetzen*, bei der die Verneinung des Anderen sich in das Wesen des Verneinenden ebenso einpräge, wie die dazu korrelativ verlaufende Verneinung durch den verneinten Anderen in dessen Beschaffenheit (s. 2.3.1.2: interne Negation).²⁴⁶

Heidegger habe nun insofern die Beziehung zwischen zwei Personen zutreffend erfasst, als er ihre Beziehung als Seinsbeziehung im Modus der internen Negation bestimmt und damit die Abhängigkeit der Wesensprägung der beiden agierenden Personen von ihrem interpersonalen Handeln gesehen habe. Allerdings hätte Heidegger die wesenhafte Verbindung zweier Existenzen direkt auf der ontologischen Ebene einer allgemeinen Mitseins-Struktur verortet, wodurch zwischen der ontologische Ebene (welche bei ihm die ein Phänomen ermöglichende Hintergrundstruktur in den Blick nimmt) und dem ontisch konkreten und einmaligem Phänomen eine uneingeschränkte Verbindung abgerissen sei:

"Wenn nämlich eine Beziehung zu Anderen *a priori* ist, erschöpft sie jede Beziehungsmöglichkeit mit Anderen. Empirische und kontingente Beziehungen können weder Spezifizierungen noch Einzelfälle von ihr sein; Spezifizierungen eines Gesetzes gibt es nur unter zwei Umständen: entweder ist das Gesetz induktiv von empirischen und einzelnen Fakten abgeleitet; und das ist hier nicht der Fall; oder es ist *a priori* und vereinigt die Erfahrung, wie die Begriffe Kants [...] Aber da das Gesetz gerade seinen eigenen Bereich konstituiert, schließt es *a priori* jedes reale Faktum aus, das nicht von ihm konstruiert würde."

²⁴⁴ Vgl.: T. Wroblewski, Der Andere und die Reflexion, S. 155; R. Fornet Betancourt, Philosophie der Befreiung, S. 147; E. Ströker/ P. Jansen, Phänomenologische Philosophie, S. 273.

²⁴⁵ EN, S. 285/ vgl.: SN, S. 420.

²⁴⁶ Vgl.: SN, S. 424/ EN, S. 288.

²⁴⁷ Ebd., S. 450 f./ vgl.: S. 305 f..

Das individuelle (ontische) Phänomen wirke demnach nicht in seiner vollen Konkretion auf die Erfahrung des "Für-sich" ein, sondern nur in dem vorgegebenen Rahmen, den die a priori gesetzten (ontologischen) Möglichkeitsbedingungen zulassen würden. Aber nicht theoriebeladene a priori Möglichkeitsbedingungen des Bewusstseins der menschlichen Realität dürften die ursprüngliche Begegnung mit dem Anderen verstellend bestimmen, sondern vielmehr müsse die faktische und kontingente Begegnung mit dem Anderen unvoreingenommen das Bewusstsein der Realität erreichen und auf diesem Weg ohne vermittelnde Theorien die Anwesenheit des Anderen im Innersten der menschlichen Realität selbst bezeugen (quasi intuitiv).²⁴⁸ Wie bereits erwähnt, müsste Sartres Heidegger-Darstellung hier selbst eine ausführliche Kritik erfahren, führt letzterer doch z. B. in "Sein und Zeit" den Anderen über den Umgang mit dem kontingenten Zeugzusammenhang ein und schließt damit sehr wohl induktiv von einem ontischen Phänomen auf eine ontologische Struktur, 249 doch begnügt sich diese Untersuchung mit der Feststellung, dass in "L'être et le néant" die Unverfügbarkeit des Anderen schon auf methodischem Gebiet gesichert wird, indem die kontingente Begegnung nicht durch transzendentale a priori Strukturen eingefangen, sondern die Frage nach möglichen Strukturen vielmehr auf die primäre faktische Begegnung mit dem Anderen verwiesen wird. 250

Zusammenfassend stellte die Beschäftigung mit den gerade behandelten unterschiedlichen Ansatzpunkten *Präreflexivität, interne Seinsbeziehung* und allgemein *Entzogenheit* vor jeglicher konstituierenden Einflussnahme seitens des von einer Begegnung betroffenen "Für-sich" als entscheidende Aspekte für eine adäquate Theorie der Begegnung mit dem Anderen heraus.

2.4.1.2 Desintegration des Universums der menschlichen Realität anlässlich des Ergriffenwerdens durch den Blick

Um nun die Spezifika der zwischenmenschlichen Beziehung näher zu bestimmen, knüpft Sartre an folgende phänomenologisch beschreibbare Situation an:

"Ich befinde mich in einem öffentlichen Park. Nicht weit von mir sehe ich einen Rasen und längs des Rasens Stühle. Ein Mensch geht an den Stühlen vorbei. Ich sehe diesen Menschen, ich erfasse ihn gleichzeitig als einen Gegenstand und als einen Menschen. Was bedeutet dies? Was will ich sagen, wenn ich von diesem Gegenstand behaupte, daß *es ein Mensch ist*?" ²⁵¹

Zunächst einmal falle in der dargestellten Situation eine gewisse Zweidimensionalität der Wahrnehmung des Anderen auf, die sich an ein und demselben Punkt, nämlich an der Wahrnehmung des "Für-sich" von den Gegenständen um es herum (Park, Rasen, Bank, Spaziergänger etc.) festmache: Einerseits erkenne die menschliche Realität in der Wahrnehmung einen wahrscheinlichen Bezug zwischen dem Gegenstand des Spaziergängers und demjenigen des Rasens (z. B. betrachte der Spaziergänger wahrscheinlich gerade den Rasen), andererseits erfahre sie parallel dazu unbezweifelbar, wie die von ihr zu einem zusammenhängenden Gesamtkosmos angeordneten

²⁴⁸ Vgl.: Ebd., S. 452-455/ S. 307 ff..

²⁴⁹ Vgl.: M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 118 - vgl. auch T. Wroblewski, Der Andere und die Reflexion, S. 160.

²⁵⁰ Vgl.: T. Wroblewski, Der Andere und die Reflexion, S. 161; R. Fornet Betancourt, Philosophie der Befreiung, S. 196; P. Kampits, Sartre und die Frage nach dem Anderen, S. 85.

²⁵¹ SN, S. 459/ vgl.: EN, S. 311.

Gegenstände durch das Auftauchen des Anderen aus der geschaffenen Ordnung desintegriert und auf ihn hin zentriert würden (z. B. unterhalte der Spaziergänger nicht nur eine durch seine Bezugnahme bestimmte Distanz zu dem Rasen, sondern auch zu der Statue auf dem Rasen oder den Kastanienbäumen am Rande des Parks).²⁵² Und in diesem "Fremdbezug" des Anderen auf die Umwelt fühle das "Für-sich" sich auch vom diesem erblickt, da es selbst zu einem Objekt in einem Objektzusammenhang werde, den es selbst nicht konstruiert habe. Weil aber nur ein Mensch, d. h. ein Subjekt, einen Objektzusammenhang intentional schaffen könne, erfahre die angeblickte menschliche Realität in ihrer Objektivierung den Anderen als Subjekt und damit als ihr "gleichwertig".

"Kurz, das, worauf sich mein Erfassen des Andern in der Welt als wahrscheinlich ein Mensch seiend bezieht, ist meine permanente Möglichkeit, von-ihm-gesehen-zu-werden, das heißt die permanente Möglichkeit für ein Subjekt, das mich sieht, sich an die Stelle des von mir gesehenen Objekts zu setzen. Das <<Vom-Anderen-gesehen-werden>> ["être-vu-par-autrui" - M. J. F.] ist die Wahrheit des <<Den-Andern-sehens>> ["voir-autrui" - M. J. F.]."²⁵³

Zentral für die Unbezweifelbarkeit der Erfahrung des Anderen ist für Sartre also die *Erfahrung des* "Für-sich", für einen begegnenden Anderen zum Objekt zu werden, weshalb man sagen muss, dass die Initiative für eine apodiktische Gewissheit eines anderen Menschen in dieser Sicht von diesem selbst ausgeht.²⁵⁴

Ergänzend dazu wurde immer wieder zurecht auf die Unterschiedlichkeit der beiden parallelen Wahrnehmungsdimensionen der einen Gesamtwahrnehmung hingewiesen: Während die "Subjekt-Wahrnehmung" des "Für-sich" den Anderen objekthaft mitsamt seinen ihn umgebenden Gegenständen im Modus der Wahrscheinlichkeit *erkennt*, realisiert sich die *Erfahrung* des Anderen als Subjekt, für den das "Für-sich" ein Objekt ist, im Modus der Gewissheit auf der *affektiven* Ebene²⁵⁵:

"Mein Objekt-Ich ist also weder Erkenntnis noch Erkenntniseinheit, sondern Unbehagen ["malaise" - M. J. F.], erlebtes Losreißen ["arrachement vécu"- M. J. F.] von der ek-statischen Einheit des Für-sich, Grenze, die ich nicht erreichen kann und die ich dennoch bin. Und der andere, durch den dieses Ich *mir geschieht*, ist weder Erkenntnis noch Kategorie ["n'est ni connaissance ni catégorie" - M. J. F.], sondern das *Faktum* der Anwesenheit einer fremden Freiheit."

²⁵² Vgl.: Ebd., S. 460 ff./ S. 312 f..

²⁵³ SN, S. 464/ vgl.: EN, S. 315.

Vgl.: T. Wroblewski, Der Andere und die Reflexion, S. 163; R. Fornet Betancourt, Philosophie der Befreiung, S. 185; P. Kampits, Sartre und die Frage nach dem Anderen, S. 102 - dieses Schlüsselmotiv der "Objektivierung" muss auch angesichts der Eindrücklichkeit der von Sartre gewählten Beispielssituationen gegenüber anderen Faktoren wie z. B. Schuld oder Begehren als Bedingung der Möglichkeit hervorgehoben werden, welche deren bewusste Wahrnehmung dem erblickten Subjekt erst nachträglich ermöglicht (vgl.: K. Oliver, "Perversion, Kriminalität und Märtyrertum in Philosophien der Anerkennung: Sartre, Althusser und Levinas": Verfehlte Begegnung, S. 191).

Vgl.: T. Wroblewski, Der Andere und die Reflexion, S. 166; W. U. Ziegler, Anerkennung und Nicht-Anerkennung, S. 60 f.; A. Honneth, "Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität (405-538)": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S. 149; T. Blech, Bildung als Ereignis des Fremden, S. 152.

²⁵⁶ SN, S. 494/ vgl.: EN, S. 334.

Dieses Grundgeschehen des objektivierenden Erblicktwerdens entfaltet Sartre im Weiteren. Zwar manifestiere sich jeder Blick in Verbindung mit einer sinnlichen Gestalt (z. B. dem Spaziergänger im Park), doch dürfe man deshalb diese *Gestalt selbst nicht für den Blick halten, die quasi nur die Rolle eines auslösenden Moments einnehme*, weshalb nicht nur eine mutmaßliche Person mitsamt ihren Augen, sondern auch ein Rascheln in einem Busch bzw. ein aus der Ferne erspähtes Bauernhaus die initiierende Funktion erfüllen könne. In seinem wohl berühmtestem Beispiel, dem eifersüchtigen Beobachter am Schlüsselloch, sieht der Voyeur nicht einmal eine auf den potenziellen Zeugen hindeutende Gestalt, sondern nimmt ihn vielmehr nur aufgrund von Schritten in dem hinter ihm liegenden Flur akustisch wahr. ²⁵⁷ Erfahre das "Für-sich" sich dann aber vom Blick erfasst, so trete die auslösende Sinngestalt zu Gunsten eines Bewusstseins der erblickten menschlichen Realität von sich selbst als verobjektivierter vollkommen in den Hintergrund. Der Blick versinke in völliger Unidifferenziertheit (Sartre spricht von ihm als "intermédiaire" bzw. als "réalité prénumérique") und es bleibe allein das über die Erfahrung des Anderen und nicht über einen reflexiven Prozess bewusst gemachte "Objekt-Ich" des Bewusstseins des erblickten "Für-sichs" bestehen. ²⁵⁸

Untersuche man dieses spezifisch durch den Anderen ins Bewusstsein gehobene Objekt-Ich, so könne man weitere Besonderheiten der interexistenziellen Beziehung herausarbeiten. Da der Erblickte fern von jeder aktiven Beteiligung vermittelt durch eine kontingente akustisch/visuelle Sinngestalt passiv in die affektive Erfahrung der Objektivierung versetzt werde, läge diese neu erfahrene Seinsdimension (Objektsein für ein Subjektsein) außerhalb der Einflussnahme des Erblickten, der sich anhand seiner für ihn unbeeinflussbaren Seinsdimension der aktiv gestaltenden Lebensvollzugsfreiheit des Erblickenden gewahr werde.

Wie bereits festgestellt wurde, sieht sich die in den Blick geratene menschliche Existenz nicht mit der durch eine fremde Freiheit geschaffenen Dimension *indifferent* konfrontiert, die es auch unberührt zurückweisen könne. In der Scham enthülle sich stattdessen der Umstand, dass der Erblickte das vom Erblickenden verliehene Sein doch zumindest vorläufig *anerkennt*, denn sonst könne es gar nicht zum Phänomen der Scham kommen.²⁵⁹ Die Begegnung mit dem Anderen wird von daher durch eine *grundsätzliche Anerkennung fundiert*, die sich aus der Unverfügbarkeit des Verobjektivierungsgeschehens und der sich darin bekundenden Freiheit des Anderen ergibt.²⁶⁰

Darüber hinaus erreiche das erblickte "Für-sich" im Blick zum ersten Mal den Modus des "An-sich" im zeitlichen Medium der Gegenwart. Präge die Flucht die Gegenwart des unvermittelten "Für-sich", in der es nicht das sei, was es sei und das sei, was es nicht sei (s. 2.3.3), so gelange es über die Vermittlung des Anderen zu einer Objektivation seiner selbst (es sei z. B. "böse" oder "sympathisch"), in der es eben zum aktuellen Zeitpunkt (nicht in der Vergangenheit) "an-sich" eine bestimmte Eigenschaft repräsentiere. Mit Sartre könnte man deshalb sagen, der Andere lehre einen, wer man sei. 261 Und diese durch den Anderen verliehene neue Bezugsmöglichkeit der menschlichen Realität in der Gegenwart zu sich selbst stelle keineswegs eine zu vernachlässigende bloß zusätzliche Seinsdimension dar. Das "Für-sich" brauche vielmehr sowohl das "Für-sich-sein" als auch das "Für-Andere-sein", um im vollen Umfange der menschlichen Realität teilhaftig werden zu können:

²⁵⁷ Vgl.: Ebd., S. 469/ S. 318.

²⁵⁸ Vgl.: Ebd., S. 466-470 u. S. 505/ S. 316 ff. u. S. 342.

²⁵⁹ Vgl.: Ebd., S. 472 f./ S. 320.

Vgl.: A. Honneth, "Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität (405-538)", Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S. 148.

²⁶¹ Vgl.: SN, S. 473 u. 492 f./ S. 320 u. 333 f..

"Zwar erfordert unsere menschliche-Realität, gleichzeitig für-sich und für-Andere zu sein, aber unsere gegenwärtigen Untersuchungen zielen nicht darauf ab, eine Anthropologie zu konstituieren. Es wäre vielleicht nicht unmöglich, uns eine von jedem Für-Andere total freies Fürsich zu denken, das existiert, ohne die Möglichkeit, ein Objekt zu sein, auch nur zu vermuten. Aber dieses Für-sich wäre eben nicht <<Mensch>> [! - M. J. F.] ["Il ne serait peut-être pas impossibile de concevoir un Pour-soi totalement libre de tout Pour-autrui et qui existerait sans même soupçonner la possiblité d'être un objet. Simplement ce Pour-soi ne serait pas <<home>> [! - M. J. F.]" - M. J. F.]." ²⁶²

Der Andere muss deswegen *in der Konzeption Sartres als für das Zustandekommen einer vollen menschlichen Realität als indispensable Voraussetzung* angesehen werden.²⁶³

Die in der Konfrontation des "Für-sich" mit dem "an-sich" Aspekt seiner Gegenwart beschriebene "Vervollständigung" berge aber auch eine Kehrseite, die Sartre unter dem Stichwort "transzendierte Transzendenz" ("transcendance transcendée") abhandelt. Ohne den Anderen transzendiere die menschliche Realität eine vorgefundene Situation aufgrund der nichtigen Bewusstseinsstruktur über den aktuellen Zustand hinaus auf den in der Zukunft verordneten Wert hin, woraus sich bestimmte nicht weiter übersteigbare Möglichkeiten für die Gegenwart ergäben (s. 2.3.1 u. 2.3.3). Für den Anderen erschienen die durch den Transzendenzprozess des "Für-sich" hervorgebrachten Möglichkeiten aber nun nicht als nicht weiter hintergehbare Größen, sondern er überschreite diese wiederum auf seine eigenen Möglichkeiten hin und lehre dabei die menschlichen Realität, ihre eigenen Möglichkeiten aus einer Art Außenperspektive zu erahnen (die genaue inhaltliche Wahrnehmung durch den Anderen könne das "Für-sich" aufgrund der Unmöglichkeit der Einsicht in die Fremdwahrnehmung nicht erfassen), indem sie diese als in seinen Weltzusammenhang eingewobene Möglichkeiten wahrnehme (z. B. könne die Möglichkeit des "Für-sich", sich in einer dunklen Ecke zu verstecken, durch das Ausleuchten der Ecke mit einer Taschenlampe zunichte gemacht werden). Einerseits würden dabei die vormals gewissen Möglichkeiten des "Für-sichs" für den Anderen zu bloßen Wahrscheinlichkeiten (schließlich könne er dessen Freiheitswahl nicht voraussehen), andererseits erfahre das "Für-sich", dass es grundsätzlich nicht mehr Herr seiner Lage sei, weil es ebensowenig die Reaktion des Anderen bestimmen könne. Der Andere vervollständigt aus dieser Perspektive somit nicht nur das "Für-sich", sondern bedrohe es auch in einer gewissen Weise. 264 Mit Anspielung auf das kantische Totalinstrumentalisierungsverbot bringt Sartre diesen bedrohlichen Charakter der Beziehungsseite zum Ausdruck:

"Zugleich bin ich *in Gefahr*, insofern ich das Instrument von Möglichkeiten bin, die nicht meine Möglichkeiten sind, deren bloße Anwesenheit jenseits meines Seins ich nur vermuten kann und die meine Transzendenz verneinen, um mich als ein Mittel auf Zwecke hin konstituieren zu können, die ich nicht kenne." ²⁶⁵

²⁶² SN, S. 506/ vgl.: EN, S. 342.

²⁶³ Vgl.: T. Wroblewski, Der Andere und die Reflexion, S. 171 u. 179; J. Hengelbrock, Jean-Paul Sartre, S. 79 ff.; W. U. Ziegler, Anerkennung und Nicht-Anerkennung, S. 64 f; R. Fornet Betancourt, Philosophie der Befreiung, S. 186; M. Theunissen, Der Andere, S. 217; P. Kampits, Sartre und die Frage nach dem Anderen, S. 178; T. Blech, Bildung als Ereignis des Fremden, S. 99; B. Waldenfels, "Freiheit angesichts des Anderen. Levinas und Sartre: Ontologie und Ethik im Widerstreit": Verfehlte Begegnung, S. 112.

²⁶⁴ Vgl.: SN, S. 475-478/ EN, S. 322 ff..

²⁶⁵ Ebd., S. 482/ vgl.: S. 326.

Bevor Sartre sich mit der Genese des Blicks auf ontologischer Ebene beschäftigt, stellt er sich abschließend die Frage, was denn passiere, wenn sich die *menschliche Realität in ihrem "Erblicktwerden" täusche?* Es wurde ja schon zu Beginn der Beschäftigung mit dem Blick hervorgehoben, dass dieser in einer Situation erfahren werde, welche durch die zweidimensionale Erkenntnisdimension von "Objekt-Erkennen" einerseits und "sich von einem Subjekt-erblickt-fühlen" andererseits gekennzeichnet sei. Dem *Objekt-Erkennen* (der Wahrnehmung einer Gestalt im Park oder eines Geräusches hinter sich) kam in der Analyse Sartres aber nur die *Modalität der Wahrscheinlichkeit* zu. Drehe sich der Voyeur am Schlüsselloch beispielsweise in der Erwartung um, dort eine Person zu sehen, die Zeuge seiner Tat geworden sei, und erblicke entgegen der Annahme aber nur einen leeren Gang, zweifle er dann an seinem "Objekt-Sein" für Andere, das doch Grundlage der Gewissheit der Existenz Anderer wurde? Dem sei nicht so, denn er könne sich trotz des leeren Ganges nicht beruhigen und erwarte nun hingegen die Anwesenheit des Anderen überall.²⁶⁶

In welchem Verhältnis stehen demnach die bloß wahrscheinliche "Objekt-Erfahrung" zu der Gewissheit der "Subjekt-Erfahrung" des Anderen? Um die Frage einer Lösung entgegenzuführen, beschäftigt sich Sartre mit der Bedeutung "Abwesenheit". Nicht ein konkreter Ort könne primär die Abwesenheitserfahrung motivieren, sondern eine an diesen herangetragene menschliche Erwartungshaltung.

"Die Abwesenheit ist also eine Seinsbindung ["lien d´être" - M. J. F.] zwischen zwei oder mehreren menschlichen Realitäten, die eine fundamentale Anwesenheit ["présence fondamentale" - M. J. F.] dieser Realitäten füreinander erfordert und übrigens nur eine der besonderen Konkretisierungen dieser Anwesenheit ist."

Ein kontingentes Faktum zeigt sich demnach auf Grundlage einer schon bestehenden Beziehung ("fundamentalen Anwesenheit"), sodass ein Irrtum auf der Objekt-Ebene (falsche Erwartung, hinter sich einen Beobachter zu sehen) die Gewissheit der Subjektivität des Anderen nicht trüben könne. Diese Aussage muss aber nach dem von Sartre selbst formulierten Anspruch, die Gewissheit des Anderen nicht aus einer a priori gegebenen Struktur, sondern allein aus einem kontingenten Faktum her abzuleiten (s. 2.4.1.1), zutiefst verwundern, worauf auch Theunissen und - im Anschluss an ihn - Kampits und Fornet Betancourt hinweisen. Die Beschäftigung mit ihren durchaus zentralen Einwänden soll aber vorerst noch zurückgestellt werden (s. 2.4.3), bis das Konzept Sartres von der sozialen Beziehung in Gänze vorliegt, um sich dann umso intensiver der Frage zuzuwenden, wie der Gedanke der "fundamentalen Anwesenheit" zu verstehen ist, wenn er nicht der von Sartre selbst vorgegebenen Vorgehensweise entgegenstehen soll. Bis dahin folgt die Untersuchung aber dem weiteren Verlauf von "Das Sein und das Nichts", indem sie Sartres Überlegungen zu einem ontologischen Modell der Beziehung nachvollzieht, welches dem Anspruch nach die bisherigen Einzelbeobachtungen zusammenfassen soll.

26

²⁶⁶ Vgl.: Ebd., S. 497 f./ S. 336. ²⁶⁷ Ebd., S. 499/ vgl.: S. 338.

2.4.1.3 Der strukturelle Bezug von "Für-sich" und "Anderem" als selbstzerstörerische Wechselbeziehung und vorläufige Erträge aus der Betrachtung zwischenmenschlicher Interaktion für die Fragestellung der Untersuchung

Grundlegend für die Beziehung zwischen "Für-sich" und Anderem sei zuallererst die interne Negation, wie sie sich schon im Bezug zum "An-sich" gezeigt habe (s. 2.3.1.2). Allerdings befinde sich der Andere im gleichen Seinsmodus wie das "Für-sich", weshalb die interne Negation sich wechselseitig (!) vollziehe (der Andere negiere das "Für-sich" genauso, wie dasselbe den Anderen negiere):

"Der, der nicht zu sein ich mich mache [der Andere - M. J. F.], ist nämlich nicht nur insofern nicht Ich, als ich ihn an mir negiere, sondern ich mache mich gerade ein Sein nicht sein, das sich Ich nicht sein macht."²⁶⁸

Das Gleichgewicht dieser wechselseitigen Nichtung zeige sich jedoch nur in der nachträglichen strukturorientierten Reflexion des Denkers und sei in der Praxis vielmehr "selbstzerstörerisch" ("destructrice d'elle-même"), da in dieser entweder die Nichtung durch den Anderen oder durch das "Für-sich" eine dominante Stellung ausbilde.²⁶⁹

Die Auseinandersetzung beginnt mit dem ersten Fall, bei dem die *Nichtung durch den Anderen in den Vordergrund trete*. Objektiviere er in seinem Selbstwerdungsprozess das "Für-sich" als dieses "Fürsich" nicht seiend, so erlebe das objektivierte "Für-sich" den Anderen als handelndes Subjekt, welches damit keiner weiteren Bestimmung unterliege (denn jede Bestimmung bedürfe der Abgrenzung zu einem "etwas" durch ein handelndes Subjekt, wobei das Abgegrenzte automatisch mitsamt seiner Passivität zu einem Objekt werde), weswegen Sartre dem abgrenzenden Anderen die Bezeichnung "Nicht-ich[, das mir zuerst erfahrbar wird als - M. J. F.]-nicht-Objekt" ("Non-moi-non-objet") verleiht.²⁷⁰ Die objekthafte Umgrenzung wiederum, die das "Nicht-ich-nicht-Objekt" dem "Für-sich" verleihe, diene diesem einerseits als Grundlage ("dies bin nicht ich"), sich selbst zu erfassen und andererseits, den Anderen als nicht näher spezifizierbare handelnde Instanz zu erfahren.

Doch im *affektiven Erleben* der Objektivierung durch den Anderen werde das "Für-sich" sich des von *ihm selbst zu leistenden Negationsvollzuges* gegenüber dem Anderen bewusst, für den es Verantwortung trage. Aus dem Transzendiert-werden ("Für-sich" als Objekt) resultiere hierbei potenziell ein Transzendieren ("Für-sich" als Subjekt):

"Insofern ich also Bewußtsein (von) mir selbst erlange als von einer meiner freien Möglichkeiten und mich auf mich selbst hin entwerfe, um diese Selbstheit zu realisieren, bin ich für die Existenz des Anderen verantwortlich [...] Der Andere findet sich also aus dem Spiel gebracht als das, bei dem es von mir abhängt, ob es nicht ist, und dadurch ist seine Transzendenz keine Transzendenz mehr, die mich auf ihn selbst hin *transzendiert*, sie ist bloß betrachtete Transzendenz, *einfach* gegebener Selbstheitszirkel."²⁷¹

²⁶⁹ Vgl.: Ebd., S. 510/ S. 345.

²⁶⁸ Ebd., S. 510/ vgl.: S. 345.

²⁷⁰ Vgl.: Ebd., S. 510/ S. 345.

²⁷¹ Ebd., S. 514/ vgl.: S. 348.

Hinzuweisen ist in diesem Wechsel der Objektivierungsrichtung auf das vom Anderen zurückgewiesene "Nicht-Ich", das das "Für-sich" als sein "Objekt-Ich" erfahre. Ihm kommt im Konzept Sartres eine "Scharnierstellung" zu, weil es in beiden Nichtungsrichtungen den zentralen Bezugspunkt bildet, auf den sich die jeweils handelnde/objektivierende Instanz bezieht. Objektiviere der Andere, so werde er vom "Für-sich" über das ihm verliehene "Objekt-Ich" erfahren, das der Andere nicht ist. Objektiviere hingegen das "Für-sich", so grenze es sich zwar gegen die im "Objekt-Ich" erfahrbare Objektivierungskraft des Anderen ab, bejahe dabei aber das verliehene "Objekt-Ich" weiterhin insofern, als das "Für-sich" durch dieses das Feld angezeigt bekomme, welches der Andere vorläufig nicht sei. 272 "So ist das entfremdete und zurückgewiesene Ich ["ce Moi aliéné et refusé" - M. J. F.] gleichzeitig meine Bindung an den Anderen und das Symbol unserer absoluten Trennung. 273

Bestimmbar werde das Verhältnis der beiden beschriebenen Bezugsrichtungen zwischen "Für-sich" und Anderem durch ein *gegenseitiges Exklusionsverhältnis*: Erfahre das "Für-sich" sein Subjektsein, könne es nicht zugleich sein Objektsein erleben und umgekehrt. Der Beginn einer Verhältnisrichtung bedeutet demnach das Ende des alternativen, ja *konkurrierenden anderen*.²⁷⁴ Die Motivation zu einer der beiden Verhaltensweisen des "Für-sich" ergebe sich dabei auf *affektivem Wege* (auch der Blick wurde affektiv erfahren, s. 2.4.1.2) je nach Beschaffenheit der kontingenten Situation.²⁷⁵ Sartre selbst nennt drei affektive Zustände, in denen die menschliche Realität jeweils ein bestimmtes Verhältnis zum Anderen inne habe: In der *Scham* erlebe sie die Subjektivität des Anderen und analog dazu ihre eigene Objektivierung, im *Hochmut* ihr Subjektsein, welches sich in der Transzendierung des Anderen äußere. Der *Stolz* hingegen unterscheide sich von den zwei vorangehenden Formen, da er zu den unaufrichtigen Verhaltensweisen zu zählen sei. Zwar erfahre das "Für-sich" seine Objektivierung und akzeptiere sie auch, versuche aber als Objekt auf den anderen (aktiv) einzuwirken, was offensichtlich widersprüchlich sei.²⁷⁶

Aus Sartres ausführlicher Beschreibung und Deutung der zwischenmenschlichen Beziehung, wie sie über das Gefühl der Scham und dem mit diesem zusammenhängenden Blick zugänglich wurde, lassen sich nun einige Grundpfeiler der Beziehung zum Anderen ableiten, die einen entscheidenden Beitrag zu dem Ziel dieser Untersuchung, den sittlichen Entscheidungsprozess zu erhellen, leisten.

Zuerst einmal muss festgehalten werden, dass die *Gesamterfahrung des Anderen mehr ist als das Produkt einer Eigenleistung des "Für-sich"*. Sowohl die Gewissheit des Anderen wurde passiv über Affekte erfahren, als auch die Umkehrung der Objektivierungsrichtung seitens des vormals erblickten "Für-sich" durch dieselben motiviert. Durch die genannten Umstände erfährt die affektive Ebene eine noch stärkere Bedeutung, als sie im Laufe der bisherigen Untersuchung schon ausgemacht wurde. Konnte die Konfrontation mit der Angst nämlich immer noch in einer von der intellektuellen Ebene bewirkten Verdrängung enden (die Angst zerstörte schließlich nur determinierende Erklärungsmuster und forderte zu einer expliziten Stellungnahme gegenüber dem eigenen nichtigen Wesen auf - s. 2.2.4.1), deren Tätigkeit die Angst allein anregte, so führt die Erfahrung des Blicks ganz unabhängig von irgendeiner intellektuellen Bewusstseinstätigkeit zu der Gewissheit über die Existenz des Anderen. Die affektive Ebene motiviert also nicht nur den Lebensvollzug der menschlichen Realität,

²⁷² Zu dieser Zentralstellung des "Objekt-Ich" vergleiche: M. Theunissen, Der Andere, S. 225; T. Wroblewski, Der Andere und die Reflexion, S. 179; R. Fornet Betancourt, Philosophie der Befreiung, S. 206.

²⁷³ SN, S. 511/ vgl.: EN, S. 345.

²⁷⁴ Vgl.: Ebd., S. 515 u. 530/ S. 348 u. 358.

²⁷⁵ Vgl.: Ebd., S. 515/ S. 348 - s. hierzu auch T. Wroblewski, Der Andere und die Reflexion, S. 181.

²⁷⁶ Vgl.: SN, S. 519/ EN, S. 351.

sondern leitet ihn teilweise sogar, weswegen es nicht überzogen erscheint, von einer Gleichrangigkeit der intellektuellen und der affektiven Ebene für die Lebensführung des einzelnen Menschen zu sprechen.

Darüber hinaus eröffnet Sartre begründet eine positive Sicht auf das gesamte Feld zwischenmenschlicher Beziehung, die von manch traditionellen Einschätzungen wie einem "Kampf aller gegen alle" weit entfernt ist. Der Konfrontation des "Für-sich" mit Deutungskonzepten seiner selbst durch einen Anderen liegt nämlich eine grundsätzliche Akzeptanz zu Grunde, ohne die dieses Geschehen nicht möglich wäre. Denn unabhängig von seiner konkreten Reaktion (Affirmation oder Negation des Deutungskonzepts) weiß sich das "Für-sich" durch fremde Konzepte herausgefordert und erkennt sie in seinem Handeln/seiner Reaktion immer implizit mit an (s. 2.4.1.2). Vor jeder Ablehnung des Anderen oder seines Deutungskonzeptes zeigt sich also eine fundamentale Akzeptanz desselben, die freilich im konkreten Lebensvollzug unterschiedliche (z. B. auch das Gegenüber missachtende) Ausformungen erhalten kann.

Zu den Gründen für die positive Einschätzung der interexistenziellen Beziehung ist aber auf jeden Fall auch die genuine Leistung des Anderen zu zählen, die dem "Für-sich" ein Feld eröffnet, welches es aus eigener Kraft nicht erschließen könnte, worauf beispielsweise besonders Grätzel und Schilling hinweisen.²⁷⁷ Denn aufgrund der nichtigen Struktur seines Bewusstseins (s. 2.3.1) ist es dem "Fürsich" mit Ausnahme des Modus der Unaufrichtigkeit (bei dem aber Spezifika wie die Mehrpoligkeit des "Für-sich" verloren gehen - s. 2.2.4.2) nicht möglich, sich selbst eindeutig zu erfassen, da sein "Bestand" im Augenblick der Einschätzung direkt von Gegenmöglichkeiten in Frage gestellt wird, die in ihm angelegt sind und seine Lebensperspektive und -führung mitprägen (s. 2.3.3). Weil ein von einem Anderen vorgetragenes Deutungsmuster des "Für-sich" diesem aber nicht aus der "Innenperspektive" mitsamt der mit ihr verbundenen Problematik zugänglich wird, bietet dieser dem "Für-sich" somit eine einzigartige Möglichkeit, die von ihm selbst nicht zu erlangen ist, und die eine Auseinandersetzung mit sich selbst ermöglicht, welche unter Beibehaltung der uneingeschränkten Wahrnehmung seiner eigenen Charakteristik (Nichtungsstruktur, Zeitlichkeit etc.) vollzogen werden kann. Die fremden Deutungsmuster garantieren von daher eine Basis, an der sich der von ihnen Betroffene unter voller Wahrung seiner ihn prägenden Perspektive abarbeiten kann, weshalb der Andere grundsätzlich als kritisch-korrektive Bereicherung des Selbstkonzepts anzusehen ist (die sich hieraus ergebenden ethischen Ansprüche geraten jedoch erst nach "Das Sein und das Nichts" in den Blick - s. 2.7.3).

Doch wird dieser positive Aspekt durch eine *Problematik* in dem zwischenmenschlichen Bezug überschattet, die Sartre unter dem Etikett "transzendierte Transzendenz" (s. 2.4.1.2) und bei der Schilderung der sich gegenseitig ausschließenden Bezugsrichtungen zwischen "Für-sich" und "Anderem" (s. 2.4.1.3) abhandelt: Die konkrete Absicht einer Handlung des Anderen werde dem "Für-sich" nämlich unter keinen Umständen zugänglich, weswegen dieses auch nicht darüber entscheiden könne, ob der Andere in seiner Funktion als "Subjekt-Anderer" sich in der Objektivierung seiner Bezugsperson (d. h. in deren Einschätzung) darüber gewahr werde, dass diese nur einen Teil der Charakteristik des "Für-sich" erfasse und es deswegen immer beschränke. So gewinnbringend eine Objektivierung für das "Für-sich" auch sein kann, so wenig kann sie ihm in *Form einer vollen Einschätzung seines Wesens und seiner Möglichkeiten gerecht werden* (ein verobjektiviertes

²⁷⁷ Vgl.: S. Grätzel, Die Vollendung des Denkens, S. 149; Ders., Dasein ohne Schuld, S. 81; C. Schilling, Moralische Autonomie, S. 161.

Individuum ist z. B. nicht nur "ein engagierter Politiker", sondern darüber hinaus beispielsweise auch ein begeisterter Sportler). Hält sich der Einschätzende die Beschränkung seiner Perspektive aber nicht vor Augen, so besteht die Möglichkeit, dass aus der verkürzten intellektuellen Wahrnehmung des Anderen ein ebenfalls verkürzter Umgang mit ihm resultiert (im Sinne einer der Komplexität des Eingeschätzten nicht gerecht werdenden Behandlung), was aus ethischer Perspektive zu kritisieren wäre.

Nun bleibt es an diesem Punkt der Überlegung entscheidend, Sartres Konzept möglichst genau zu bewerten. Denn seiner Einschätzung, dass auf intellektueller Ebene eine Objektivierung des Anderen unumgänglich ist, die seine darüber hinausgehende Eigendynamik nicht voll erfassen kann (aufgrund seiner zeitlichen Struktur erlebt sich das "Für-sich" sich nicht auf den aktuell von außen wahrnehmbaren Bestand beschränkt, was die Fremdwahrnehmung aber nicht berücksichtigen kann - s. 2.3.3), ist uneingeschränkt zuzustimmen. Wie kann eine Überlegung, die sich beispielsweise auf die Beobachtung eines hochmotiviert wirkenden Managers bezieht, dem Sachverhalt gerecht werden, dass dieser vielleicht aus seinem Erleben heraus an seiner Tätigkeit kein Interesse mehr empfindet und vielmehr andere Dimensionen seiner Person verwirklichen möchte, die seiner aktuellen Tätigkeit aber diametral entgegengesetzt sind und sich von daher der Fremdwahrnehmung entziehen? Jede rein intellektuelle (bewusstseinsmäßige) Beziehung beschränkt von daher notwendig ihre Einschätzung auf eine bestimmte augenblicklich zugängliche Lage und kann damit der Komplexität des Anderen nicht gerecht werden, auch wenn sie dies noch so sehr erstrebt.

Trotz der Zustimmung in diesem Punkt versäumt es Sartre allerdings bisher, weitere Ebenen der Beziehung zum Anderen zu thematisieren, welche die auf der *Bewusstseinsebene unumgängliche Problematik vielleicht ergänzen und dadurch entschärfen könnten*. Die Sicht des französischen Philosophen auf interexistenzielle Beziehungen scheint trotz der positiven Aspekte, die in seinen Ausführungen liegen, und die diese Untersuchung eben herausgearbeitet hat, negativ voreingenommen zu sein, was sich auch an den oft moralisch aufgeladenen Schilderungen offenbart (der Andere leuchtet mein Versteck vor ihm mit der Taschenlampe aus und wird damit zum "Tod" meiner Möglichkeiten²⁷⁸ - s. 2.4.1.2, die zwischenmenschliche Beziehung sei ein "Konflikt" - s. 2.4.2). Die Aufgabe der Untersuchung muss deswegen im Weiteren darin bestehen, darauf zu achten, ob sich in den Schilderungen Sartres weitere interexistenzielle Ebenen zeigen, die vielleicht geeignet scheinen, die bisher etwas zu einseitige Darstellung zu diesem Thema zu ergänzen.

2.4.2 Der Körper und die kollektiven Beziehungsformen zum Anderen

2.4.2.1 Körper "Für-sich", Körper "für-Andere" und der "eigene Körper" als Produkt dieser beiden Modi

Im Zusammenhang mit der Untersuchung des zwischenmenschlichen Verhältnisses kommt Sartre auch auf den Körper des "Für-sich" zu sprechen, was im ersten Augenblick ein wenig verwundern mag. Ist der Körper nicht zuallererst *mein* direkter Erfahrungsgegenstand, der dann später sozusagen rein sekundär vom Anderen gesehen werden kann, ohne dass für das eigene Körpererlebnis etwas Essentielles hinzugewonnen wäre? Hätte sich eine Behandlung der Körperthematik von daher nicht

_

²⁷⁸ vgl.: SN, S. 475 f./ EN, S. 322.

vielmehr an die Auseinandersetzung mit den speziellen "Für-sich-Strukturen" anschließen sollen? Sartre kritisiert an dieser Sicht, dass sie die ontologischen Ebenen ("Für-sich" und "An-sich" - von diesen beiden abgeleitet: "Für-Andere-Sein") fälschlicherweise gleichsetze und sich hierbei Scheinprobleme (z. B. dasjenige des umgekehrten Sehens²⁷⁹) einhandle. Eine treffende Analyse des Körpers müsse demnach die unterschiedlichen Seinsmodi sauber unterscheiden, wofür nach der Behandlung der Erfahrung und Beschaffenheit des "Für-Andere-Seins" nun die Grundlage gelegt sei.²⁸⁰

Den Anfang der Überlegungen bildet der Körper als "Für-sich-sein". Sartre stellt sich die Frage, ob es denn dem Bewusstsein des "Für-sich" möglich sei, voneinander unterschiedene aber in einem Deutungskonzept verbundene "An-sich"-Entitäten als eine von einer konkreten Situation losgelöste Vielheit von Wechselbeziehungen zu denken, wie es in der Wissenschaft zumindest von ihrem Anspruch her geschehe? Gegen eine solche quasi "freischwebende" Metasicht macht Sartre die Unhintergehbarkeit eines kontingenten und konkreten Bezugspunktes stark. Das Ornament eines Teppichs beispielsweise könne zwar von einem davor platzierten Tisch verdeckt werden, doch ohne diese konkrete Beziehung der zwei "An-sich" (Tisch, Teppich) gäbe es sie beide nicht und sie würden in einer Indifferenzidentität versinken.

Die Überlegungen Sartres an dieser Stelle sollen unter Rückgriff auf die ihm bekannte existenzphilosophische Vorstellung von einem universalen Zusammenhang der Dinge nachvollzogen werden: In der Welt erlebe nämlich die menschliche Realität in ihrem praktischen Lebensvollzug implizit die Dinge als miteinander verbundenen funktionalen Zusammenhang. Zum Beispiel verweise der Hammer auf den Nagel, dieser auf ein aufzuhängendes Bild usw..²⁸¹ In das "Sein und das Nichts" wird die Vorstellung von einem solchen praktisch-universalen Zusammenhang der Dinge übernommen und nun gefragt, was denn die Voraussetzung dafür sei, eine bestimmte Verweisung innerhalb des postulierten Zusammenhanges (hier: der Tisch verdeckt das Ornament des Teppichs) nachvollziehen zu können. Es bedürfe dafür eben der Integration des "Für-sich" in den betrachteten Verweisungszusammenhang, d. h. in die Welt, denn ohne eine konkrete Schnittstelle innerhalb derselben verfüge die menschliche Realität über keinerlei Bindung an das (Verweisungs-)System, weshalb man noch nicht einmal von dessen Existenz wissen könne. Wisse man aber nicht von der Existenz eines Systems, dann noch viel weniger von einer kontingenten Verweisung innerhalb desselben. Aufgrund der Tatsache aber, dass das "Für-sich" kontingente Beziehungen und darüber hinaus die Welt erlebe, könne diese Welt nicht ohne eine einseitige Orientierung im Bezug zum "Fürsich" existieren. 282

Mit diesem kontingenten aber unerlässlichen Bezugspunkt gehe eine gewisse Relativität einher, wobei diese von einem erkenntnistheoretischen Relativismus streng zu unterscheiden sei. Beobachte man beispielsweise zwei sich einander nähernde Größen einmal unter Zuhilfenahme eines vergrößernden Mikroskops und einmal ausschließlich mit den Augen, dann könne man den Eindruck

85

_

²⁷⁹ Hierunter versteht Sartre die Frage der Physiologen, wie die Objekte wieder aufgerichtet werden könnten, die auf unserer Netzhaut umgekehrt abgebildet würden (vgl.: SN, S. 542/ EN, S. 367).

²⁸⁰ Vgl.: Ebd., S. 542 f./ S. 367 f..

²⁸¹ Beim praktische Universalzusammenhang der Dinge sei beispielsweise auf die inhaltlichen Parallelen zwischen Sartres Überlegungen (vgl. SN, S. 570 f./ EN, S. 386 f.) und Heideggers "Sein und Zeit" hingewiesen, wo von einem "Zeugzusammenhang" der Dinge gesprochen und damit ein dem Holismus inhaltlich nahes Konzept vertreten wird (vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 66-76).

²⁸² Vgl.: SN, S. 544 f./ 268 f..

gewinnen, im ersten Fall würden sich die Größen schneller bewegen, als im zweiten. Hier liege jedoch kein erkenntnistheoretisches Problem vor, denn beide Male sehe der Beobachter genau das, was tatsächlich geschehe (zwei Gegenstände nähern sich). Der Unterschied in der Wahrnehmung resultiere vielmehr aus der jeweils unterschiedlichen Relation, die das "Für-sich" zu den begegnenden Gegenständen eingenommen habe. Diese hänge aber wiederum vom Lebensvollzug des "Für-sich" selbst ab, weshalb die Relativität auf der Ebene des Seinsvollzuges zu verorten sei. Bestimme somit aber die im handelnden Nichtungsprozess vollzogene Positionierung zu den Dingen die Erkenntnis von ihnen, dann seien Erkenntnis und Handeln nicht voneinander zu trennen und man müsse von einer "engagierten Erkenntnis" sprechen, die von der bereits thematisierten zweifachen Kontingenz geprägt sei (s. 2.3.1.1): Einerseits diejenige der Tatsache der bloßen Existenz an sich, andererseits diejenige der jeweils konkreten Verfassung des "Für-sich".²⁸³

Erwiesen die vorangegangenen Überlegungen somit die Notwendigkeit eines *in den Weltzusammenhang einbezogenen Bezugspunktes*, dessen konkrete Gestalt *durch den Lebensvollzug des "Für-sich" geprägt werden könne,* ²⁸⁴ so stellt sich nun die Frage, wie diese Überlegungen mit dem Körper als "Für-sich-sein" verbunden sind? Sartre rekurriert auf diese Frage, indem er den *Körper mit der vorher erarbeiteten kontingenten Schnittstelle im Weltzusammenhang identifiziert* und von ihr aus den durch das Bewusstsein geprägten Lebensvollzug betrachtet. Das nichtende Bewusstsein wurde analysiert als das seiend, was es (in seiner Orientierung auf die Zukunft) nicht sei, und nicht das seiend, was es (in der Gegenwart) sei. Auch wenn somit das "Für-sich" einen vollendeten Bezugspunkt in seiner Nichtung immer schon überschritten habe, so habe es sich nur in *expliziter Abgrenzung zu ihm* auf ein neues Ziel hin definieren können, weshalb der Bezugspunkt bzw. genauer der Körper als "Für-sich-sein" die *notwendige Bedingung für den Selbstvollzug des "Für-sich"* bilde:

"So ist der Körper, indem er das Überschrittene ist, das Vergangene. Er ist die unmittelbare Anwesenheit der <<sinnlichen>> Dinge beim Für-sich, insofern diese Anwesenheit ein Bezugszentrum anzeigt und *bereits überschritten* ["déjà dépassée"- M. J. F.] ist, entweder auf das Erscheinen eines neuen *Dieses* oder auf eine neue Kombination von Utensilien-Dingen hin. In jedem Entwurf des Für-sich, in jeder Wahrnehmung ist der Körper da, ist er das unmittelbare Vergangene, insofern er die Gegenwart, die ihn flieht, noch streift." ²⁸⁵

Und aus der Tatsache, dass in der dargestellten Konzeption ein erstrebter zukünftiger Zustand immer nur unter überschreitendem Einbezug des aktuellen "An-sich"-Zustandes des Körpers²⁸⁶ mitsamt den sich aus ihm ergebenden Widerständen erreicht werde, könne die der Alltagserfahrung bekannte Unterscheidung von *Konzeption und Realisation eines Planes* garantiert werden.²⁸⁷

Nach all dem Gesagten bleibt die Frage bestehen, was das Spezifikum des Körpers als "Für-sich" im Unterschied zu demjenigen als "Für-Andere" darstelle? Nach Sartre vor allem der Umstand, dass der

²⁸³ Vgl.: Ebd., S. 546-549/ 371 f..

Sartre geht so weit, auch dem Behinderten noch ein gewisses Maß an Einfluss auf die Konstitution seiner Schnittstelle zur Welt zuzuschreiben, indem er z. B. die Haltung bestimme (z. B. Stolz oder gedemütigtes Ertragen), welche er seinem Handicap entgegenbringe (vgl.: Ebd., S. 581/ S. 393).

²⁸⁵ Ebd., S. 577/ vgl.: S. 390 f..

²⁸⁶ Das hier beschriebene "An-sich", welches allein aus dem Blick des Anderen auf den Körper resultiert (s. 2.1.3.3: erkenntnistheoretische Lesart), muss von dem streng beziehungslosen "An-sich" der ontologischen Dualität unterschieden werden (vgl.: M. Theunissen, Der Andere, S. 212).

²⁸⁷ Vgl.: SN, S. 579/ EN, S. 392.

Körper "Für-sich" implizit erlebt statt explizit erkannt werde²⁸⁸, was er aus folgender Überlegung ableitet: In seinem Lebensvollzug erfahre das "Für-sich" eine Anordnung des praktischen Verweisungszusammenhangs auf ein Zentrum hin, ohne dass dieses aufgrund der Funktionalität des Weltzusammenhanges in den Fokus der Aufmerksamkeit rücke (so erkenne z. B. ein Schreibender während seiner Handlung zwar den Füllfederhalter, nicht aber seine Hand - s. auch 2.2.4.1).²⁸⁹ Verlängere die menschliche Realität die durch die Dinge des praktischen Umgangs angezeigte Richtung auf ein zentrales Bezugszentrum hin, dann erkenne sie sich zwar selbst als Zielpunkt des Verweisungszusammenhanges, doch ginge dabei gerade der Instrumentalitätscharakter der Welt verloren, der für den Lebensvollzug maßgeblich sei. Im Handeln selbst lebe das "Für-sich" somit sein eigenes "Bezugszentrumssein" implizit, explizit erkennen könne es aber nur einen Körper als Körper "Für-Andere". Beachte man diese Besonderheit in der Erfahrung des eigenen Körpers nicht, sondern versuche statt dessen, aus der explizierbaren Erkenntnis des Körpers des Anderen auf die eigene Konstitution zurückzuschließen, so gerate man in einen infiniten Regress, schließlich müsse jede explizierbare Beobachterperspektive wieder von einer bestimmbaren Perspektive in den Blick genommen werden usw. (die Ähnlichkeit der Argumentation zur Auseinandersetzung mit dem nichtthetischen Bewusstsein ist unübersehbar, s. 2.1.3.2.1.2).²⁹⁰ Der Körper als Körper "Für-sich" realisiert somit zusammenfassend die zum Weltzusammenhang Beziehung schaffende Schnittstelle innerhalb desselben, die ständig vom "Für-sich" im Bewusstsein überschritten wird, ohne dabei aber Gegenstand der expliziten Erkenntnis zu werden.

Im Unterschied dazu sei der "Körper-für-Andere" zu denken, den das "Für-sich" sehr wohl explizit erkenne. Zwar gewinne das beobachtende "Für-sich" die unthematische Gewissheit über die tatsächliche Existenz des Anderen aus der Erfahrung der eigenen Verobjektivierung im Blick (s. 2.4.1.2)²⁹¹, doch bilde der "Körper-für-Andere" darüber hinaus nichts weiter als eine *Totalität von Bedeutungen, die das "Für-sich" in seiner Überschreitung der in Situation vorfindbaren Transzendenz des Anderen synthetisch anordne* (wofür es selbst freilich nicht mehr unter dem "Bann" des Blickes stehen dürfe). Beispielsweise würden Gliedmaßen des Anderen mit Rekurs auf das Gesamt des Körpers gedeutet, um ihre Funktion zu erfassen, oder einzelne Bewegungen des Anderen mit Bezug auf räumliche (die Hand, die zum Glas greift) oder zeitliche Zielpunkte (der sich einsingende Opernsänger) interpretiert.²⁹²

"[...] denn um ihn [den Körper des Anderen - M. J. F.] wahrzunehmen, geht man immer von dem, was in Raum und in der Zeit außerhalb von ihm ist, zu ihm selbst; man erfaßt seine Bewegung <<gegen den Strich>> durch eine Art Umkehrung der Zeit und des Raums. Den Anderen wahrnehmen heißt sich durch die Welt das anzeigen lassen, was er ist [Kursivsetzung - M. J. F.]."²⁹³

Mit anderen Worten: Der Körper als "Für-Andere" repräsentiert bei Sartre die Gesamtheit der Beziehungen, die das "Für-sich" zwischen dem der Transzendenz mächtigen Anderen und seinen ihn umgebenden Entitäten (egal ob "Für-sich" oder "An-sich") als möglich gesetzt hat.

²⁸⁸ Vgl.: Ebd., S. 574/ S. 388.

²⁸⁹ Vgl.: Ebd., S. 562 u. 572/ S. 380 f. u. 387.

²⁹⁰ Vgl.: Ebd., S. 566-569 u. 574/ 383-385 u. 388 - besonders deutlich arbeitet Schumacher das Problem des infiniten Regresses im Versuch, den eigenen Körper zu betrachten, heraus (vgl.: B. N. Schumacher, "Phänomenologie des menschlichen Körpers (539-632)": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S.166 ff.).

²⁹¹ Vgl.: SN, S. 600 f./ EN, S. 406.

²⁹² Vgl.: Ebd., S. 607 ff./ S. 411 f..

²⁹³ Ebd., S. 609/ vgl.: S. 412.

Als gewissermaßen Kombination des Körpers "Für-sich" und des Körpers "Für-Andere" kommt die dritte ontologische Körperdimension im Konzept Sartres daher, die unserem Alltagsverständnis vom "eigenen Körper" entspricht: Initiiert werde die dritte Dimension durch den Blick des Anderen, der angewendet auf die Ebene des Körpers die Erfahrung bedeute, dass gegenüber dem eigenen Gesichtspunkt ein objektivierender Gesichtspunkt eingenommen werde. Denn der im nichtbeobachteten Lebensvollzug des "Für-sich" auf Möglichkeiten hin transzendierte Gesichtspunkt (s. 2.3.1) existiere im Blick nun vor dem Anderen, der wie alle Individuen im Status des "Für-sich" auch die Transzendenzbewegung der beobachteten menschlichen Realität noch einmal auf seine eigenen Zwecke hin transzendiere (s. 2.4.1.2). Im nichtthetischen Bewusstsein werde diese mit der Transzendierung verbundene Entfremdung des Körpers des beobachteten "Für-sich" von ihm zuerst in "Leerform" (d. h. inhaltlich unbestimmt) affektiv erfahren. Auf der durch die Entfremdung geweckte reflexive Bewusstseinsebene werde dann aber eine thematische Identifizierung der von Anderen geleisteten und in der Sprache kommunizierten Objektivierung (die dem "Für-sich" aufgrund seines nichtigen Bewusstseins in dieser "abgeschlossenen Form" nicht möglich ist - vgl. 2.4.1.3) mit dem eigenen Körper bewirkt, der vorher im Modus des "Körpers-für-mich" mitsamt seinen Eigenschaften (d. h. unthematisch) verblieben war: "[...] sie [die dem "Für-sich" verbal vermittelten Erkenntnisse von sich selbst als vom Anderen erblickten Körper - M. J. F.] qualifizieren nicht die Faktizität als bloß Existiertes des nicht-thetischen Bewußtseins, sondern die Faktizität als durch die Reflexion erfaßtes Quasi-Objekt."294

Es zeigt sich somit eine enge Verbindung zwischen *Reflexion und der Beziehung zum Anderen*: Motiviert die Begegnung mit dem Anderen erst die Reflexion, so stellt diese dann die Bedingung dafür dar, die vorgängig unthematische Begegnung mit dem Blick des Anderen auf den eigenen Körper unter Verwendung der von ihm sprachlich "bereitgestellten" Bezeichnungen anzuwenden und dabei erst die "dritte Dimension desselben" ins Leben zu rufen. Die Reflexion greift auf den Anderen zurück, indem sie dessen Beschreibung ("dein Körper ist so oder so") zur Selbstwahrnehmung gebraucht, welche sie aus eigenem Antrieb aufgrund der Nichtigkeitsstruktur des Bewusstseins nicht hervorbringen könnte (s. nichtige Struktur des Bewusstseins unter 2.3.1 u. 2.4.1.3).

Ähnlich wie die unreine Reflexion im Vergleich zur reinen sei deshalb auch die dritte ontologische Dimension des Körpers einzuordnen, die genau genommen in der Erkenntnisordnung eine "Kuriosität" ("curiosité") darstelle. Diese Bewertung Sartres mag überraschen, denn wie bereits oben erwähnt, zielt das Alltagsverständnis von Körper weder auf den "Körper-für-sich" noch auf denjenigen des "Körpers-für-Andere" ab, sondern eben auf den "Körper der dritten Dimension". Nach einiger Überlegung wird sie aber plausibel, da man sowohl der Erfahrung der Objektivierung durch den Anderen als auch der Vertrautheit mit der Dimension des Körpers "Für-Andere" bedarf, um den eigenen Körper aus dem Gesichtspunkt des Anderen wahrnehmen zu können (schließlich übertrage das "Für-sich" in der Reflexion die sich in der Sprache ausdrückende objektivierende Sicht des Anderen auf sich selbst), weshalb die dritte Dimension der Körpererfahrung chronologisch gesehen am Schluss der drei Erfahrungsvarianten stehe. 296

Inwiefern können aber Sartres Überlegungen zu den verschiedenen Modi des Körpers und ihren Zusammenhängen das Zwischenziel der Untersuchung bereichern, eine Anthropologie zu gewinnen,

_

²⁹⁴ Ebd., S. 624/ vgl.: S. 422.

²⁹⁵ Vgl.: Ebd., S. 619-625/ S. 419-422.

²⁹⁶ Vgl.: Ebd., S. 629 ff./ S. 425 ff..

die für das Verständnis der sittlichen Entscheidung fruchtbar gemacht werden kann? Zunächst einmal wecken sie ein Problembewusstsein für die genaue Beschaffenheit der Wahrnehmung des eigenen Körpers (hier und im Folgenden verstanden als Sartres Körper der dritten Dimension). Grundsätzlich könnte man ja annehmen, dass man ihn halt einfach "aus dem Spiegel" kenne, ohne sich den genauen Prozess seiner Genese (über den Weg der Beobachtung des Anderen) vor Augen zu führen. Dabei bliebe dann jedoch die in das "Sein und das Nichts" überzeugend herausgestellte Einsicht unberücksichtigt, dass die Wahrnehmung des eigenen Körpers sich z. B. von derjenigen des eigenen Charakters (also einem nicht visuell wahrnehmbaren Bereich) unterscheidet, da der eigene Körper selbst nur über die vermittelnde Fremdperspektive zugänglich ist (im Gegensatz zu den bisher behandelten Phänomenen, die das Bewusstsein direkt als Teile des von ihm geschaffenen Zusammenhanges erfuhr). Diese spezielle Zugänglichkeit bedeutet dann aber im Umkehrschluss eine tendenziell weniger "kritische" Wahrnehmung des eigenen Körpers: Während das "Für-sich" eine Objektivierung/eine Einschätzung seines Charakters immer direkt durch die "Brille" des jeden Augenblick nichtenden Bewusstseins wahrnimmt (s. 2.4.1.3), welches (bei fehlendem Einfluss der Unaufrichtigkeit) zugleich die Gegenmöglichkeit der Einschätzung erspüren lässt (s. 2.2.4.1), ist diese Dimension bei der Wahrnehmung des allein in der Fremdperspektive zugänglichen eigenen Körpers eben nicht automatisch mitgegeben, weil das "Für-sich" zu ihm keinen direkten und damit nichtenden Zugang hat. Eine explizit auf diese Problematik bezogene Bewusstseinsleistung wird hier nötig, um nicht einfach unbedacht geläufige Maßstäben zur Beurteilung des eigenen Körpers zu bestimmte Schönheitsideale), was dem Potenzial der übernehmen (z. B. Personenperspektive" nicht gerecht würde. Bei der Vergewisserung des eigenen Körpers muss man sich also entgegen der ersten Intuition dessen tatsächliche Unzugänglichkeit für die direkte Wahrnehmung des "Für-sich" mitsamt den daraus beschriebenen Konsequenzen bewusst machen.

Bevor im nächsten Abschnitt verschiedene Formen der Kollektiverfahrung beleuchtet werden, soll noch ein kurzes Fazit bzgl. der Körperdimensionen gezogen werden. Zwar ist Schumann zuzustimmen, der mit Blick auf die eben diskutierten Körperdimensionen eine *Dualität zwischen "Erkennen" (als Eigenschaft des "Körper-für-mich") und "Erkanntwerden" (als Eigenschaft "Körpers-für-Andere" und des "eigenen Körpers")* moniert, doch schießt seine Konsequenz, Körper und Geist auf zwei voneinander unvereinbar getrennte Pole zu verteilen, über den tatsächlichen Sachverhalt hinaus.²⁹⁷ Denn mit Sartre muss doch gerade auf die *notwendige Verwiesenheit* der beiden Ebenen hingewiesen werden: *Das Bewusstsein (bzw. klassisch "der Geist") kann nur in Verbindung mit seiner kontingenten Weltverordnung (dem Körper) aktiv werden* und auch die verschiedenen Körperdimensionen in ihrer Gänze können erst in Verbindung zu anderen Dimensionen in die Existenz treten (s. Zustandekommen der dritten Körperdimension).²⁹⁸ Hier zeigt sich eine Nähe zu Rahner, der ebenfalls einen unhintergehbaren Zusammenhang von Geist und Körper herausstellt (s. 3.1.1.1).

_

²⁹⁷ Vgl.: B. N. Schumacher, "Phänomenologie des menschlichen Körpers (539-632)": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S.174.

²⁹⁸ Vgl. hierzu Sartres Ausführungen: SN, S. 550 u. 579 f./ EN, S. 372 u. 392.

Nach der Analyse des Blicks und der sich an ihn anschließenden Erfahrungsdimensionen des Körpers widmet Sartre seine Untersuchung einer Anzahl von verschiedenen konkreten Beziehungsweisen, die er aber alle den zwei kontradiktorischen, einen Zirkel bildenden, und ineinander übergehenden Fundamentalbeziehungsrichtungen unterordnet (s. 2.4.1.3).

Wie bereits oben erarbeitet, erfahre sich das "Für-sich" an einem zufälligen Punkt in seinem Lebensvollzug von einem Anderen erblickt, der dabei die ständige Nichtung bzw. Transzendierung des "Für-sich" von begegnenden Entitäten auf seine eigenen Möglichkeiten hin überschreite und somit zu "an-sich" gegebenen Eigenschaften erstarren lasse (s. 2.4.1.2). Das "Für-sich" "reagiere" auf dieses Erblicktwerden nun nicht durch eine nachträgliche geistige Operation, sondern realisiere in seinem Seinsvollzug selbst quasi unmittelbar eine der beiden fundamentalen Haltungen angesichts der Erfahrung des Anderen, die sich in der strukturontologischen Betrachtung (s. 2.4.1.3) schon andeuteten: Entweder durchbreche das erblickte "Für-sich" den Blick des Anderen, indem es sich ihm zuwende und dabei dessen Objektivierung betreibe, die es selbst für sein aktiv zu vollziehendes "Fürsich-sein" und damit wieder für seine eigene Flucht vor dem "An-sich" freimache, oder aber das "Fürsich" nehme sein Objekt-sein für den Anderen vielmehr an, um in diesem die Freiheit des erblickenden Subjekt-Anderen voll zu erleben.²⁹⁹ Da aber die durch eine gewählte Fundamentalbeziehung betriebene Positionierung zwischen "Für-sich" und "Anderem" auf Wechselseitigkeit beruhe und die Wahl einer der beiden Positionen (Subjekt oder Objekt) mit der Zuschreibung der nichtgewählten Position auf den Anderen einhergingen, müsse das "Für-Andere-Sein" als unüberwindbarer Konflikt bewertet werden: "Die folgenden Beschreibungen müssen also in der Perspektive des Konflikts ["conflit" - M. J. F.] betrachtet werden. Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Andereseins."300 Entgehen könne man dem Konflikt nur, wenn die menschliche Realität den Anderen zugleich als Subjekt und Objekt erfahre, was aber aufgrund des strengen Ausschließungsverhältnis des bivalenten Paares unmöglich sei. 301

Ein unverhohlener Hinweis auf *Kant* verdeutlicht die Tragweite der satreschen Bestimmung für die interexistenzielle Beziehung. So könne das "Für-sich" doch versuchen, die *Freiheit des Anderen als unbedingten Zweck zu achten*, was dessen Selbstbestimmung immerhin eine erhebliche Bedeutung einzuräumen scheine. Doch entrinne auch ein solches Vorhaben, wenn auch in bester Absicht gefasst, bei genauerem Hinsehen der Problematik nicht:

"So ist die Achtung vor der Freiheit des Anderen ein leeres Wort ["vain mot" - M. J. F.] [...], weil ich ihn eben auf Grund meiner Selbstbehauptung als Objekt und als Instrument konstituiere und ihm die Entfremdung geschehen lasse, die er auf sich nehmen muß." 302

Weil das handelnde "Für-sich" in seiner Bezugnahme den Anderen zum Objekt mache, bleibe also keinerlei Möglichkeit mehr, ihm in seiner Subjektivität auch nur teilweise gerecht zu werden. Das "Für-sich" könne grundsätzlich *nie seiner Schuld in der Beziehung zum Anderen entkommen*, denn auch wenn es sich selbst im Zustand der Verobjektivierung halte, empfinde es Schuld aufgrund der in

²⁹⁹ Vgl.: Ebd., S. 636 u. 639 f./ S. 430 u. 432.

³⁰⁰ Ebd., S. 638/ vgl.: S. 431.

³⁰¹ Vgl.: Ebd., S. 712/ S. 479.

³⁰² Ebd., S. 714 f./ vgl.: S. 480 f..

der Entfremdung deutlich werdenden Verkommenheit ("déchéance") seiner selbst (man beachte die moralische Aufladung der Beschreibung, die auf einer eigentlich zunächst einmal wertneutralen Beziehung von Subjekt und Objekt fußt! - s. auch 2.4.1.3). 303

Im Anschluss an die Erörterung der bivalenten Grundsituation der menschlichen Beziehung macht sich Sartre daran, die beiden Grundtypen anhand konkreter Beziehungsformen zu veranschaulichen, wobei die "Liebe", die "Sprache" (!!!!) und der "Masochismus" die Variante exemplifizieren, in der das "Für-sich" in seiner Verobjektivierung verbleibt, wohingegen die "Gleichgültigkeit", die "sexuelle Begierde", der "Sadismus" und der "Hass" diejenige Haltung konkretisieren, in der das "Für-sich" seine Subjektivität gegenüber dem Anderen behauptet. Trotz der immensen Anschaulichkeit der Schilderungen und ihrem unverkennbaren schriftstellerischen Wert kann die hier vorliegende Untersuchung sie mit Blick auf ihren eigenen Umfang nicht darstellen, da die einzelnen Beziehungsformen das Gesagte zwar vertiefen, inhaltlich jedoch nicht um neue Dimensionen erweitern.

Eine solche Erweiterung ergibt sich dann in der Auseinandersetzung mit der *Kollektiverfahrung*, die der These, menschliche Beziehung sei grundsätzlich durch das Muster des Konflikts zu beschreiben, zunächst einmal zu wiedersprechen scheint. Ob verschiedene "Für-sich" z. B. gemeinsam von einem Caféhaus aus einen Unfall beobachteten, oder ob sich verschiedene Personen zusammen als Gruppe erblickt erfahren würden, in beiden Fällen erlebe die Gruppe doch ein verbindendes *Gemeinschaftsgefühl*. Sartre will im Folgenden nun den Beweis antreten, dass diesen zusätzlichen Gemeinschaftserfahrungen kein eigenes Sein zukomme, welches wie ein synthetisches Ganzes seine Einzelteile überschreite und dabei den Konflikt in der Vermittlung der einzelnen Teile überwinde, sondern dass das *"Sein-für-den-Anderen" mitsamt seiner Konfliktproblematik dem "Sein-mit-dem-Anderen" fundierend vorausgehe* und letzteres nur eine komplexere Modalität des ersteren darstelle.³⁰⁴

Dies zeige sich einerseits in dem Phänomen des "Objekt-Wirs", bei dem zwei in den mehrfach beleuchteten Subjekt-Objekt-Konflikt engagierte "Für-sich" von einem sich nähernden Dritten in ihrer Gesamtsituation in den Blick genommen und dabei von ihm auf seine Möglichkeiten hin transzendiert würden (vgl. auch "Körper-für-Andere"):

"In dieser objektiven Situation taucht der Konflikt nicht aus dem freien Auftauchen unserer Transzendenz auf, sondern er wird durch den Dritten als ein faktisch Gegebenes festgestellt und transzendiert, das uns definiert und aneinander bindet. [...] Was ich erfahre, ist also ein Draußensein, wo ich zusammen mit dem andern zu einem unauflösbaren objektiven Ganzen organisiert bin, einem Ganzen, in dem ich mich vom andern ursprünglich *nicht mehr unterscheide*, das zu konstituieren ich aber, mit dem andern solidarisch, beitrage." 305

Während des Überschreitens der Konfliktsituation durch den Dritten löse sich die die Situation prägende *Prioritätsstruktur* (z. B. A objektiviert B) zugunsten einer *äquivalenten Möglichkeitsverteilung* auf (A kann B ebenso objektivieren wie umgekehrt), denn der Dritte

³⁰³ Vgl.: Ebd., S. 715/ S. 481. - zur moralisierenden Beschreibung: A. Honneth, "Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität (405-538)": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S. 152.

³⁰⁴ Vgl.: SN, S.720-723 u. 734/ EN, S. 484 ff. u. 493.

³⁰⁵ Ebd., S. 728/ vgl.: S. 489.

überschreite ja beide konkreten Lebensvollzüge auf die ihnen "grundsätzlich" in gleichem Maße verfügbaren Möglichkeiten (Sartre nennt sie moralisierend "mortes-possibilités"). Das von der durch die Transzendierung des Dritten betroffene "Für-sich" *erkenne* seinen Einbezug in das "Objekt-Wir" zwar nicht ausdrücklich, aber es *erfahre denselben implizit* (im Blick) *als Ohnmacht*, denn es müsse nun nicht mehr nur das Bild für den Anderen übernehmen, welches es nicht sei (s. 2.4.1.3), sondern auch noch die vom Dritten erblickte Totalität, von der das "Für-sich" zwar ein Teil sei, mit der es aber nicht übereinstimme. Diese Ohnmacht könne andererseits dem in ein Kollektiv eingeordneten "Für-sich" dazu dienen, wie in der Konfliktsituation zwischen zwei "Für-sich" auch, den Dritten seinerseits zu objektivieren, wodurch sich das "Objekt-Wir" auflöse und dem grundlegenden "Subjekt-Objekt-Konflikt" Platz mache, was Sartres These von dem "Wir" als sekundäre Modifikation des ursprünglichen "Für-Andere-seins" stützt (Sartre merkt zwar an, im Falle des Klassenbewusstseins wäre auch eine direkte Transformation in ein "Subjekt-Wir" denkbar, doch darf dieses Zugeständnis zweifelsohne zeitpolitischen Erwägungen zugeordnet werden).

Im Gegensatz zum "Objekt-Wir" evolviere das "Subjekt-Wir" nicht aus einer Begegnung mit einem Dritten, sondern aus Situationen, in denen es einer Skizze seiner eigenen Transzendenz ("I'esquisse de ma propre transcendance") gegenübergestellt werde: 308 Bereits konstruierte Utensilien nähmen einen bestimmten Transzendenzbezug durch das "Für-sich" vorweg (z. B. der Flaschenöffner, der Aufzug im Wohnhaus), aber auch berufliche Beziehungen basierten auf "typisierten" Transzendenzbeziehungen (der Kellner betrachte jemanden als Gast, der etwas bestellen will, der Schaffner jemanden als Metro-Benutzer, der zu einem bestimmten Ort gelangen will). Zur "Subjekt-Wir"-Erfahrung komme es dann, wenn das "Für-sich" einerseits sein individuelles Ziel einer kollektiv-undifferenzierten Transzendenz einer augenblicklichen Situation unterordne (z. B. würden alle Metropendler durch die Tunnel der Pariser Metrostation <<La Motte-Picquet-Grenelle>> laufen, um dort und dort hin zu gelangen) und dabei zweitens das Utensil, nach dem es sich richte (die Schilder der Metrostation), als von einer anonymen Person hergestellt erfasse (anderweitig unterschiede sich das Schild nicht von einer bloßen Materialität und würde seine deiktische Funktion verlieren).

Somit zeige sich aber ein eklatanter Unterschied zwischen "Subjekt-Wir" und "Für-Andere-Sein": Resultiere letzteres aus einer Begegnung mit einer realen Seinsdimension (s. 2.4.1.2), sei für die Genese des "Subjekt-Wir" hingegen ein psychologisch-subjektives Ereignis von Bedeutung, nämlich der Entschluss des "Für-sich", seinen Transzendenzentwurf dem undifferenzierten Transzendenzentwurf unterzuordnen. Damit aber dies wiederum geschehen könne, müsse das "Fürsich" vom Anderen schon wissen, weswegen es auf eine Erfahrung des Anderen zurückgreifen müsse, wie sie nur im "Für-Andere-Sein" liege. 309

Zusammenfassend ergibt sich nach dem Gesagten für Sartre eine Asymmetrie zwischen "Subjekt-Wir" und "Objekt-Wir":

"So besteht zwischen dem Erfahren des Objekt-Wir und dem Erfahren des Subjekt-Wir keine Symmetrie. Das erste ist die Enthüllung einer realen Existenzdimension und entspricht einer bloßen Bereicherung des ursprünglichen Erfahrens des Für-Andere. Das zweite ist die psychologische Erfahrung eines historischen Menschen, der in ein bearbeitetes Universum und in

³⁰⁶ Vgl.: Ebd., S. 727-730/ S. 489 ff..

³⁰⁷ Vgl.: Ebd., S. 734/ S. 493 f..

³⁰⁸ Vgl.: Ebd., S. 737/ S. 496.

³⁰⁹ Vgl.: Ebd., S.738-744/ S. 496-500.

die Gesellschaft eines bestimmten ökonomischen Typus eingetaucht ist: sie enthüllt nichts Besonderes, sie ist ein rein subjektives <<Erlebnis>> [" une <<erlebnis>> purement subjective" - M. J. F.]."³¹⁰

In dieser Abwertung des "Subjekt-Wir" offenbart sich Sartres Vorordnung des "Subjekt-Anderen". Je direkter eine Kollektiverfahrung mit dem "Subjekt-Anderen" und seinem Blick in Verbindung steht, umso höher bewertet Sartre ihre ontologische Stufe.³¹¹ Es deutet sich in diesem Sachverhalt die Hochschätzung eines eigenverantworteten Existenzvollzuges an, die sich später deutlicher herausstellen wird (s. 2.7.3).

Obwohl die Absicht des Abschnittes über Kollektiverfahrung in "L'être et le néant" zweifelsohne darin lag, deren Rückführbarkeit auf die Grunderfahrungen des Individuums in einer einfachen Zweierbeziehung zu erweisen, um diese soziale Beziehung als "Keimzelle" aller weiteren Sozialphänomene auszumachen, hat der französische Philosoph in seinen Erörterungen doch immerhin bewiesen, dass seine Anthropologie des "Für-sich" durchaus im Stande ist, Kollektiverfahrung (wenn auch nur für eine bestimmte Zeit) im individuellen Menschen aufzuweisen und ihre Entstehung vernünftig (gegen die Tendenz einer Mystifizierung der Masse) zu erklären. Damit berücksichtigt Sartres Entwurf eine nicht zu leugnende Erfahrungsdimension des Alltags, was den Wert desselben für die vorliegende Untersuchung bestärkt.

2.4.3 Die unverfügbare Faktizität der "fundamentalen Anwesenheit" als philosophische Herausforderung

Nach dieser überblicksartigen Gesamtschau der facettenreichen Ausführungen Interexistenzialität in Sartres "L'être et le néant" muss die vorliegende Untersuchung sich mit einem Zentraleinwand gegen das vorgestellte Konzept beschäftigen. Neben einem teilweise verständlichen Unbehagen gegenüber Sartres pointierter Kennzeichnung der menschlichen Beziehung als Konflikt (besonders aufgrund des teilweise moralisierenden Vokabulars der Schilderung) findet sich vor allem ein zuerst von Theunissen stark gemachter Einwand, der Sartre die Missachtung der von ihm selbst erarbeiteten Maßstäbe vorhält. Seine Kritik entzündet sich dabei an der bereits thematisierten "fundamentalen Anwesenheit" ("présence fondamentale"), die in Sartres Darstellung erklärt, warum eine Täuschung des "Für-sich" auf der Ebene des visuell wahrnehmbaren "Objekt-Anderen" nicht seine Gewissheit bzgl. des "Subjekt-Anderen" tangiere (s. 2.4.1.2). Wenn die fundamentale Anwesenheit als "überindividuelles Apriori" aber die Gewissheit des Anderen garantiere, so fragt Theunissen, wozu man noch die "irrelevante Empirie" benötige, die aus der Perspektive des "Fürsich" immer nur den Status der Wahrscheinlichkeit erreiche? 312 Zeige sich hier nicht deutlich, dass Sartre sein Ziel, den Anderen aus der kontingenten Begegnung statt aus einer apriorischen Idee zu erweisen (s. 2.4.1.1), verfehlt habe?

"Vom Ende her verrät sich nun aber die gesamte Theorie [Sartres - M. J. F.] ihrem Grundzug nach als Transzendentalphilosophie [...] Der Umschlag derjenigen Beziehungen, die Sartre im Bestreben nach Überwindung der Transzendentalphilosophie zum Fundament gemacht hat, in das

2

³¹⁰ Ebd., S. 746/ vgl.: S. 502.

³¹¹ Vgl.: P. Kampits, Sartre und die Frage nach dem Anderen, S. 212 f..

³¹² Vgl.: M. Theunissen, Der Andere, S. 227.

transzendentalphilosophische Schema zeigt, daß jenes Bestreben nicht radikal genug ist. Es erreicht nicht sein Ziel, weil es das transzendentalphilosophische Schema lediglich umkehrt. Zwar nicht der andere, aber das Ich ist im Für-Andere-sein Objekt; zwar nicht ihn, aber mich überkommt ein Weltentwurf, der mir eine bestimmte Stelle in Raum und Zeit zuteilt [...]. Was in dieser Umkehrung bleibt, das ist die transzendentalphilosophische Dualität selbst, die bipolare Dualität selbst [...] von apriorischem Überwurf und faktischem Gegebenem [...]."³¹³

Zunächst einmal muss der Einwand Theunissens gegen das in der Tat nicht völlig klare Konzept der "présence fondamentale" in all seiner Berechtigung wahrgenommen werden. Es sei erlaubt, ihn durch eine Textstelle zu untermauern, die bei näherer Betrachtung dann aber doch Licht in die scheinbare Aporie zu bringen vermag. In ihr widmet sich Sartre der Frage nach der Bezeugungsinstanz des Anderen und ihrer genauen Bezeugungsart:

"Was das Cogito uns hier enthüllt, ist einfach eine faktische Notwendigkeit ["c'est simplement une nécessité de fait:" - Fett: M. J. F.]: es trifft sich - und das ist unbezweifelbar -, daß unser Sein in Verbindung mit seinem Für-sich-sein auch für Andere ist; das Sein, das sich dem reflexiven Bewußtsein enthüllt, ist Für-sich-für-Andere ["l'être qui se révèle à la conscience réflexive est pour-soi-pour-autrui" - Fett: M. J. F]; das kartesianische Cogito behauptet nur die absolute Wahrheit eine Faktums ["le cogito cartésien ne fait qu'affirmer la vérité absolue d'un fait" - M. J. F]: des Faktums meiner Existenz; ebenso enthüllt uns das etwas erweiterte cogito, das wir hier benutzen, die Existenz des Andern und meine Existenz für Andere als Faktum ["de même, le cogito un peu élargi dont nous usons ici nous révèle comme un fait l'existence d'autrui et mon existence pour autrui - M. J. F.]. Das ist alles, was wir sagen können. Daher hat mein Für-Anderesein, wie das Auftauchen meines Bewußtseins zum Sein, den Charakter des absoluten Ereignisses ["Aussi mon être-pour-autrui, comme le surgissement à l'être de ma conscience, a le caractère d'un événement absolu:" Fett - M. J. F.]." 314

Entscheidend zu beachten bleibt in der angeführten Textstelle die Reihenfolge der verschiedenen Komponenten: Zwar enthülle das reflexive Bewusstsein (nicht das nichtthetische) tatsächlich das "Faktum" des "Für-Andere-Seins", doch nur in Abhängigkeit von einem zum vorgängigen "absoluten Ereignis", das sich aufgrund seiner Kontingenz jeglicher Bezugnahme durch das menschliche Bewusstsein entziehe (das "événement absolu" begegnete in seiner erklärenden Funktion bereits, als das kontingente hypothetische Geschehen der "Verminderung" des "An-sich" ins "Für-sich" betrachtet wurde, s. 2.3.1.1). Entzieht sich das "Ereignis" jeder Beeinflussung durch ein menschliches Bewusstsein, dann auch jeglicher Beeinflussung durch a priorische Strukturen des Bewusstseins. Vor jeglicher "Subjekt-Objekt-Setzung", die allein das reflexive Subjekt explizit vollziehe, steht somit in Sartres Modell ein Bewusstseinsprozesse erst ermöglichendes "absolutes Ereignis" (d. h. unabhängig von der Einflussnahme der Existenz), wie es im Geschehen des Erblicktwerdens vorliegt, das sich auf der affektiven Ebene bemerkbar macht und deshalb nicht auf intellektuelle Schemata wie das "Subjekt-Objekt-Schema" zurückgreift. Von diesem "affektiven Anstoß" aus vollziehe sich dann erst reaktiv ein Bewusstseinsprozess des "Für-sich", welches in ihm seine Stellung als Subjekt gewinne und den anderen als Objekt fixiere. Das kontingente Moment der affektiven Begegnung wird somit zusammenfassend zur Bedingung der Möglichkeit dafür, dass die von der Begegnung betroffene

³¹³ Ebd., S. 226 - Inhaltliche Rezeption der Argumentation von Kampits und Fornet Betancourt. Vgl.: P. Kampits, Sartre und die Frage nach dem Anderen, S. 219 f. u. R. Fornet Betancourt, Philosophie der Befreiung, S. 223 f.. ³¹⁴ SN. S. 506/ vgl.: EN, S. 342.

Existenz ihr Bewusstsein mitsamt seinen a priorischen Strukturen vollziehen kann (Theunissen übersieht somit, dass seine eigene kognitiv-intellektuelle Beschreibung des Anderen immer schon als Retroperspektive auf eine vorgängige Erfahrung zu werten ist). Wroblewski fasst dies treffend zusammen:

"Meine Objektivierung des Anderen bedeutet nicht, dass sie Bedingung der Möglichkeit seines Seins ist. Sie ist Bedingung der Möglichkeit seines *Anderer-seins* [d. h. eines für das "Für-sich" explizierbaren Unterschiedes - M. J. F.]. Darin liegt in der Tat eine transzendentale Sichtweise. Aber die eigentliche Pointe der sartreschen Position besteht darin, dass diese Möglichkeitsbedingung ihrerseits auch noch einmal bedingt ist, und zwar *nicht* transzendental bedingt, sondern *konkret motiviert*."³¹⁵

Trifft die gerade vertretene Interpretation aber zu, dann muss auch die "fundamentale Anwesenheit" folgerichtig durch das nicht näher bestimmbare Ereignis erst gestiftet und nicht durch die Existenz selbst geschaffen worden sein. Indem Sartre die "Anwesenheit" einführt, will er wahrscheinlich auf die Einmaligkeit des Geschehens des "absoluten Ereignisses" im Leben des "Für-sich" hinweisen: Auch wenn zwar die Beziehung zum Anderen durch die affektive Erfahrung quasi erstmalig und fundamental "gestiftet wurde", so genügt danach im weiteren Lebensvollzug des "Für-sich" auch eine weniger sichere Form (wie sie in der phänomenal angeregten Erkenntnis eines Objekt-Anderen gegeben ist), um den Anderen zweifelfrei zu erleben.

Die hier vorgeschlagene Deutung hätte den Vorteil, eine einzigartige Balance zwischen der formalen Bestimmbarkeit des Rahmens einer Beziehungssituation einerseits und der gleichzeitigen Aufrechterhaltung der maximalen Unverfügbarkeit im Hinblick auf die konkrete Ausgestaltung derselben andererseits aufrechterhalten zu können. Allerdings verlangt sie von ihrem Rezipienten, für das Zustandekommen einer Beziehung ein kontingentes Faktum anzunehmen, weshalb er bei einer tatsächlich gegebenen Situation nur erklärend, nicht jedoch voraussagend tätig werden kann.

Zum jetzigen Zeitpunkt der Untersuchung lassen sich abschließend aber auch Grenzen des Konzeptes der Interexistenzialität ausmachen. Stimmte die Untersuchung mit Sartre in der Unvermeidbarkeit der Verkürzung des Anderen in seiner Komplexität *auf der intellektuellen Bewusstseinseben* überein (s. 2.4.1.3), so verwundert es doch sehr, dass Sartre in "L'être et le néant" keine neben dieser Ebene bestehende zwischenmenschliche Verbindung auszumachen vermag, die geeignet wäre, die problematisierte Thematik des Konflikts zu entschärfen bzw. abzumindern (ein Lösungsansatz wird sich erst in den "Cahiers pour une morale" zeigen - s. Kapitel 2.8). Dies umso mehr, *als der französische Philosoph selbst doch immerhin bei der Genese der "dritten Dimension" des Körpers sehr wohl von einer Ebene zu berichten weiß, die "Für-sich" und Anderen verbindet, nämlich die Sprache (s. 2.4.2.1). ³¹⁶ Es mag nicht recht überzeugen, wenn Sartre ihr verbindendes und zwischen den Individuen vermittelndes Potenzial bei seiner Beschäftigung mit dem Körper einerseits nutzt, dasselbe aber dann auf dem Feld der zwischenmenschlichen Beziehung nicht zulässt (s. 2.4.2.2). Schließlich erscheint die Vorstellung durchaus überzeugend, über die Ebene der Sprache*

³¹⁵ T. Wroblewski, Der Andere und die Reflexion, S. 186.

³¹⁶ "Wir finden uns damit ab, uns mit den Augen des andern zu sehen; das bedeutet, daß wir versuchen, unser Sein durch die Enthüllung der Sprache zu erfahren. So erscheint ein ganzes System verbaler Entsprechungen, durch das wir uns unsern Körper, wie er für den andern ist, bezeichnen lassen, indem wir diese Bezeichnungen verwenden, um unsern Körper, wie er für uns ist, zu benennen [...] Hier also läßt mich die Sprache die Strukturen meines Körpers für den Andern erfahren." (SN, S. 623 f./ vgl.: EN, S. 421 f.).

kontrollierend auf die verkürzende intellektuelle Tätigkeit des einzelnen Bewusstseins einzuwirken, indem dieses eben seine "Ergebnisse" aus eigenem Verlangen heraus zur Diskussion stellt, wodurch dem von einem Objektivierungsakt betroffenen Anderen die Möglichkeit eröffnet wird, korrigierend auf sie einzuwirken.³¹⁷ Durch das Offenhalten für den *ständigen Prozess der Revision* der vom Bewusstsein vollzogenen Objektivierungen entgeht zwar dasselbe seiner mit ihr verbundenen "Verkürzungsproblematik" nicht, doch deren Wirkung könnte durch die Intervention des Anderen immerhin begrenzt werden. Über die genauen Gründe, warum Sartre die Sprache zur Lösung der mit dem Bewusstseinsbezug einhergehenden Verkürzungsproblematik nicht heranzieht, kann nur spekuliert werden (das oft pejorative Vokabular - s. 2.4.1.3 - könnte einerseits auf einen Vorentscheid Sartres hindeuten, die zwischenmenschliche Beziehung negativ darzustellen, andererseits könnte auch die Meinung des Philosophen ausschlaggebend gewesen sein, die Sprache unterstütze eine falsche "psychologische" Vorstellung³¹⁸), doch ergab sich bei den Überlegungen zu Sprache eine die Beziehung zum Anderen ergänzender Dimension, *die der Untersuchung in ihrem weiteren Verlauf zur Bereicherung der sartreschen Anthropologie dienen soll*.

2.5 Menschliche Freiheit als Transzendenzfreiheit des Bewusstseins in konkreten Situationen

In der Auseinandersetzung mit dem Freiheitskonzept Sartres erreicht die Untersuchung das für eine moraltheologische Untersuchung letzte große Thema von "Das Sein und das Nichts", welches zugleich wohl am häufigsten mit dem Werk in Verbindung gebracht werden dürfte. Da die Thematik wie kaum eine andere die Philosophiegeschichte von ihrem Beginn an geprägt hat, muss sich Sartre innerhalb einer immensen Fülle von Gegnern und Verfechtern der menschlichen Freiheit positionieren, weswegen er sich darauf beschränkt, sein eigenes Konzept von Bewusstseinsfreiheit gegen schematische Gegenpositionen abzugrenzen, anstatt die Diskussion mit konkreten Freiheitsentwürfen einzelner Philosophen zu suchen. Soll die Position Sartres innerhalb der Freiheitsdebatte adäquat erfasst werden, so ist es von großer Wichtigkeit, den Aufbau seiner Darlegung zu beachten: Beschreibt Sartre zuerst nur die Handlung der menschlichen Realität unter Einbezug des von ihm in den vorausgehenden Kapitel herausgearbeiteten menschlichen Bewusstseins (2.5.1), so denkt er in einem zweiten Schritt über die Verortung der menschlichen Freiheit innerhalb einer bestimmten Situation nach, die erst eine vollständige Definition des Freiheitsbegriffs ermöglicht (2.5.2). Im Anschluss an eine solche umfassende Ansetzung des Freiheitsbegriffs kann abschließend nach seiner anthropologischen Konsequenz mit Blick auf den Begriff der "Verantwortung" gefragt werden (2.5.3).

³¹⁷ Ähnlich gelagerte Einwände bringen: R. Fornet Betancourt, Philosophie der Befreiung, S. 147 u. A. Honneth, "Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität": Sartre. Ein Kongreß, S. 80; M. F. Meyer, "Das Problem der Intersubjektivität bei Sartre": Jean-Paul Sartre - ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?, S. 151.

³¹⁸ Vgl.: EN, S. 624 f./EN, S. 422.

2.5.1 Die Handlungsstruktur eines "Für-sich" und seine unterschiedlich erfahrbaren Sinn- und Entscheidungsebenen

Um die Frage nach der Freiheit des "Für-sich" beantworten zu können, will Sartre zuerst einmal untersuchen, wie die menschliche Handlung strukturell zu beschreiben ist, wobei er sich an dem seit Beginn des Werkes verfolgten phänomenologischen Ansatz orientiert, der die Intentionalität des menschlichen Bewusstseins in den Mittelpunkt stellt: "Zuerst muss man nämlich darauf hinweisen, daß ein Handeln grundsätzlich intentional ist." Nur wenn also ein Ziel bewusst angestrebt wurde, kann man demnach von einer Handlung sprechen. Nichtbeabsichtigte Taten wie beispielsweise das versehentliche Umstoßen eines Wasserglases, aber auch alle Formen von Naturkausalitäten fallen somit nicht unter die sartresche Definition menschlichen Handelns.

Wegen der Eingewobenheit der einzelnen Handlung in einen universellen Zusammenhang kann nun ein Mensch aber auch nicht alle Konsequenzen seines Handelns vollständig erfassen und anstreben. Um den Möglichkeiten einer Handlung gerecht zu werden, müsse man deshalb nur eine hinreichende Entsprechung von intentional angezieltem Ergebnis und Resultat postulieren. Sartre selbst nennt als Beispiel Kaiser Konstantin, der zwar sein Vorhaben, eine neue Residenz im Osten zu schaffen, verwirklichen wollte, aber dabei nicht voraussehen konnte, dass die Entwicklung von Byzanz als Stätte griechischer Kultur und Sprache die Auseinanderentwicklung von westlicher und österlicher Kirche befördern würde, die später zu einem Schisma führen sollte.³²⁰

Sieht es bisher noch so aus, als entstammten alle für die Definition des Handelns wichtigen Elemente aus der Struktur des menschlichen Bewusstseins, so muss der Beitrag der "nichtagierenden Seite" (eines anderen "Für-sich" oder eines "An-sich") ebenfalls in die Bestimmung eingebunden werden. Reichte nämlich das intentionale Vorhaben einer menschlichen Realität für das Zustandekommen einer Handlung aus, könne nicht mehr zwischen dem *bloßen Entwurf* einer Handlung auf einen möglichen Zweck hin und dessen *tatsächlicher Realisierung* unterschieden werden (s. Überlegungen zum Körper in 2.4.2.1).³²¹ Die *Eigenständigkeit der Situation*, auf die sich ein handelndes "Für-sich" intentional bezieht, müsse deswegen bedacht werden: "Handeln heißt genau das verändern, was nichts anderes als sich selbst benötigt, um existieren zu können, heißt auf das einwirken, was grundsätzlich gegenüber dem Handeln indifferent ist [...]."³²² Mit dem Zusammenhang von bezugnehmendem Bewusstsein und der in den Bezug gerückten Situation beschäftigt sich Sartre später ausführlicher (s. 2.5.2). Vorerst reicht es jedoch aus, auf die Notwendigkeit des Einbezuges des vom Handeln passiv betroffenen Elementes hinzuweisen.

Was bedeutet es aber genau, eine intentionale Handlung zu vollziehen, d. h. einen Zweck bewusst anzustreben? Hierzu Sartre: "[...] [Eine - M. J. F.] Handlung ist eine Projektion des Für-sich auf das, was nicht ist [...]." Handeln impliziere deshalb eine zweifache Nichtung: Einerseits setze sich das "Für-sich" durch sein Bewusstsein einen aktuell nicht realisierten idealen Zielpunkt/Zweck, von dem aus es andererseits den gegenwärtigen Zustand als nichtig erfasse. Wenn aber tatsächlich die Projektion auf einen idealen "(noch) Nicht-Zustand" das Handeln des Menschen leite, dann könne

³¹⁹ Ebd., S. 753/ vgl.: S. 508.

³²⁰ Vgl.: Ebd., S. 754/ S. 508.

³²¹ Vgl.: Ebd., S. 835/ S. 562.

³²² Ebd., S. 874/ vgl.: S. 588.

³²³ Ebd., S. 757/ vgl.: S. 510 f..

keinerlei positiver Ist-Zustand (eine bestimmte Naturkonstellation, eine soziale Ausgangslage etc. - s. 2.5.2) den Menschen in seinem Entwurf determinieren bzw. in eine bestimmte Richtung lenken. *Handlung als Zwecksetzung* enthält demnach *notwendig das Moment der Freiheit*, eben das Vermögen, die aktuelle Integration in eine Situation (in den Worten der Untersuchung: "Freiheit von") auf einen ideellen Zustand hin zu transzendieren (... "Freiheit zu").³²⁴

Es zeigt sich an dieser Auffassung von Bewusstseinsfreiheit die enge Rückbindung zu den seit Beginn von "Das Sein und das Nichts" immer genauer herausgearbeiteten ontologischen und phänomenologischen Grundlagenbestimmungen des Menschen durch Sartre, die nun seinen Freiheitsbegriff untermauern. 325 Denn Handlungsfreiheit als Freiheit der Zwecksetzung speist sich aus dem ontologisch bestimmten Vermögen des Menschen, ein Nichts aus sich zu entlassen (s. 2.2.3), welches dann bewusstseinstheoretisch im zweifachen Nichtungsprozess des Bewusstseins des "Fürsich" verortet wird (s. 2.3.1): Das "Für-sich" wurde im Gegensatz zum "An-sich" als Mangel an Sein bestimmt (gemäß der Untersuchung ist das "Für-sich" aufgrund seiner zeitlichen Bewusstseinsstruktur immer schon über den momentan fassbaren Zustand hinaus), der dasselbe dazu zwang, sein Wesen zu entwerfen statt es zu empfangen (Vorrang der Existenz vor der Essenz - s. 2.1.3.2.1.2). Erklärt wurde dieser Mangel an Sein auf bewusstseinstheoretischer Ebene durch die Struktur des menschlichen Bewusstseins, bei dem schon die Dyade von Spiegelung (präreflexivem Cogito) und Spiegelndem (thetischem Bewusstsein) das grundsätzliche Moment der Losgelöstheit der Existenz (des sich vollziehenden präreflexiven Cogitos) von jeglicher wesenhaften Festschreibung anzeigte (s. 2.3.1.1). Auf diese bereits herausgearbeiteten Grundzüge menschlichen Seins rekurriert Sartre nur noch, wenn er im Anschluss an die Definition der Handlung als freie Zwecksetzung schreibt:

"Weil die menschliche-Realität *nicht genug* ist, ist sie frei; weil sie fortwährend von sich selbst losgerissen wird und weil das, was sie gewesen ist, durch ein Nichts von dem getrennt ist, was sie ist, und von dem, was sie sein wird. Schließlich, weil ihr gegenwärtiges Sein selbst Nichtung ist in Form des <<Spiegelung-Spiegelndes>>. Der Mensch ist frei, weil er nicht Sich ist, sondern Anwesenheit bei sich."³²⁶

Demnach sei die Freiheit auch *keine Eigenschaft* des Menschen, sondern *seine genuine Seinsart,* die die menschliche Realität nicht gelegentliche innehabe, sondern auf die sie immer als einzige Art ihres Existenzvollzuges verwiesen sei.

In der Auseinandersetzung mit der Zeitlichkeit menschlicher Existenz hatte sich so etwas wie ein holistisches Zeitkonzept gezeigt, bei dem die Vergangenheit unter Einbeziehung der Zukunft im Brennpunkt der Gegenwart rezipiert wurde (s. 2.3.3). In der bisherigen Beschreibung der Handlung scheint dieser Gedanken aufgrund der Verortung der menschlichen Freiheit in ihrer Fähigkeit, in ihrem Lebensvollzug zukünftige Zwecke zu setzen, jedoch nicht berücksichtigt zu sein. Wie verhält sich die Handlung eines "Für-sich" aber zu vergangenen Faktoren wie gefühlsmäßigen Antrieben oder

³²⁴ Vgl.: Ebd., S. 756 f./ S. 510 f..

Auf die Bedeutung des begründenden Rückbezug Sartres zu ontologischen und bewusstseinstheoretischen Bestimmungen, die im Verlauf von das "Sein und das Nichts" bereits herausgearbeitet wurden, verweisen ebenfalls K. Harms, Vor Gott ohne Gott, S. 109; T. Ebinger, Verkehrte Freiheit?, S. 63; C. Sand, Die Grosse Freiheit, S. 14; P. Kampits, "Willensfreiheit": Über Sartre, S. 56; T. Schönwälder-Kuntze, Authentische Freiheit, S. 63.

³²⁶ SN, S. 765/ vgl.: EN, S. 516.

intellektuellen Motiven (das Verhältnis von Antrieb und Motiv wird im Anschluss an diese Frage näher bestimmt)?

Sartre behandelt diese Frage, indem er sich von Anhängern einer *Indifferenz-Freiheit* einerseits, die darauf beharren, dass Freiheit aus der Gleichwertigkeit von Antrieben/Motiven resultiere, und *Deterministen* andererseits abgrenzt, welche Freiheit aufgrund der festlegenden Prägung des Menschen durch Motive/Antriebe verneinen. Ersteren wirft Sartre vor, ein intentionaler Zweck bestimme sich immer durch einen Rückbezug auf ein für ihn prägendes Motiv (oder einen Antrieb), weshalb die Indifferenz von Motiven/Antrieben der intentionalen Handlungsstruktur widerspreche, die auf ein dominantes Moment in der Vergangenheit angewiesen sei. Die Deterministen würden hingegen die Prägung des vergangenen Momentes durch die Zukunft übersehen. Ein Motiv beispielsweise müsse erst als solches empfunden werden, wozu es der zukünftigen Perspektive des Zwecks bedürfe, die für eine solche Einschätzung einen Maßstab liefere. Gegen eine Vereinseitigung einer Zeitform sei vielmehr an der *gegenseitigen Verwiesenheit der drei Zeitformen* innerhalb eines Entwurfs des "Für-sich" festzuhalten (s. 2.3.3), bei dem sich eine Ekstase durch die anderen beiden bestimme:

"Die Nichtung, durch die wir von der Situation Abstand gewinnen, ist eins mit der Ekstase, durch die wir uns auf eine Veränderung dieser Situation hin ent-werfen. Daraus ergibt sich, daß es tatsächlich unmöglich ist, eine Handlung ohne Antrieb zu finden, daß man daraus aber nicht schließen darf, der Antrieb sei Ursache der Handlung: er ist ihr integrierender Bestandteil. Denn da sich der auf eine Veränderung hin beschlossene Entwurf nicht von der Handlung unterscheidet, konstituieren sich Antriebe, Handlung und Zweck in einem einzigen Auftauchen. Jeder dieser drei Strukturen erfordert die beiden anderen als ihre Bedeutung." 328

Die Beschreibung der menschlichen Handlung durch Sartre lässt sich also durchaus mit einer "Simultanität" der zeitlichen Teilmomente kennzeichnen³²⁹, weshalb im Anschluss an Kampits diese Untersuchung durchaus dafür plädiert, das klassische Handlungsmodell einer chronologisch geordneten Kausalkette (Motiv/Antrieb-Intention-Handlung-Zweck) als eine Art Kreismodell zu interpretieren, bei dem sich die einzelnen Momente gegenseitig bestimmen.³³⁰

Mit dem *Verhältnis von Motiv und Antrieb* widmet sich Sartre einem weiteren essentiellen Aspekt seiner Freiheitslehre. In landläufiger Meinung werde unter *Motiv* die Gesamtheit rationalintellektueller Erwägungen verstanden, die zu den *Antrieben* in Konkurrenz stünden, welche als Gesamtheit von affektiven Gefühlen und Leidenschaften aufgefasst würden. Stimme man dieser Einschätzung aber zu, dann gerate das gesamte bisher erarbeitete Freiheitskonzept ins Wanken, denn es stelle sich die Frage, welcher Anteil den nicht kontrollierbaren Antrieben und den kontrollierbaren Motiven an der Eruierung eines Zweckes zukomme und wie ein solcher Anteil überhaupt methodisch zu bestimmen sei?³³¹

In Abgrenzung zu der vorgetragenen Auffassung plädiert Sartre nun für die Unterordnung von Motiven und Antrieben unter den Zweck, der sich seiner Meinung nach quasi durch sie als Mittel

99

³²⁷ Vgl.: Ebd., S. 758 f./ S. 511 f..

³²⁸ Ebd., S. 760/ vgl.: S. 513.

³²⁹ Vgl.: A. Pieper, "Freiheit als Selbstinitiation (753-833)": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S. 203.

³³⁰ Vgl.: P. Kampits, "Willensfreiheit": Über Sartre, S. 57 f..

³³¹ Vgl.: SN, S. 774 ff./ S. 522 f..

hindurch in eine konkrete Handlung hinein situiere. ³³² Der Zweck wirke sich ausschlaggebend darauf aus, in welcher Form der Mensch sich über seine eigenen Absichten klar werde (rational abwägend oder vom affektiv geprägten Lebensentwurf geleitet), weshalb Antrieb und Motive für Sartre immer eine im vorherein getroffene Entscheidung in einen gelebten Existenzvollzug "inkarnierten":

"Tatsächlich haben Motive und Antriebe nur das Gewicht, das mein Entwurf, das heißt die freie Hervorbringung des Zwecks und der als zu realisierende erkannten Handlung, ihnen [immer wieder von Neuem - M. J. F.] verleiht. Wenn ich erwäge, ist das Spiel aus ["Quand je délibère, les jeux sont faits" - M. J. F.]."³³³

In der geschilderten Hinordnung auf den Zweck präsentierten sich Antrieb und Motiv als korrelative Modi des zweckgeleiteten Existenzvollzuges, wobei das Motiv als thetische rationale Ordnung der eigenen Lebenssituation im Lichte eines Zweckes zu begreifen und der Antrieb als nichtthetisches Bewusstsein von dem Entwurf auf einen Zweck hin zu verstehen sei, der die Herauslösung der Motive aus dem Existenzvollzug implizit begleite. Dem aufmerksamen Leser mag eine inhaltliche Parallele zu dem Modell vom präreflexiven Cogito und thetischem Bewusstsein nicht entgangen sein und tatsächlich schlägt Sartre im Anschluss an die gegebenen Definitionen den Bogen zu der schon erarbeiteten Konzeption zurück: "Motiv und Antrieb sind also korrelativ, genauso wie das nichtthetische Bewußtsein (von) sich das ontologische Korrelat des thetischen Bewußtseins von dem Objekt ist."

Um es an einem Beispiel von "Das Sein und das Nichts" klar zu machen: Die große Macht der Kirche auf die Bevölkerung und ihre Sorge im Blick auf die arianische Bedrohung sei für Chlodwig nur im Lichte des Zweckes, die Herrschaft über ganz Gallien zu erringen, ein objektives Motiv gewesen, eine Kooperation zu suchen, wobei sich der Zweck (Herrschaft über Gallien) mithilfe eines impliziten Antriebs artikuliert habe. Trotz des Vorrangs des Zwecks bemerkt man somit aber auch seine unbedingte Angewiesenheit auf die ihn artikulierenden Formen (Motiv und Antrieb), weshalb die im vorangehenden Abschnitt behauptete Simultaneität der einzelnen (zeitlichen) Handlungsmomente weiter bestehen bleibt. Der eine Nichtungsakt des "Für-sich" tritt in der Gesamtheit seiner Momente zutage, innerhalb der sich die einzelnen Elemente gegenseitig deuten (s. auch Spezifikum der "Situation" in 2.5.2).

Mit dem Vorangegangenen erhält das bereits mehrfach thematisierte Verhältnis von affektiver und bewusster bzw. intellektueller Ebene eine umfassende Bestimmung. Wurde bisher nur die Bedeutung des affektiven Faktors anhand verschiedener Bereiche ausgewiesen (vgl. "Angst" 2.2.4.1) und seine Gleichwertigkeit mit der bewusst-rationalen Ebene vermutet (vgl. "Gewissheit des Anderen" 2.4.1.3), so führt Sartre in der Auseinandersetzung mit der Handlungsstruktur ausdrücklich die Beziehung der "Korrelation" ein, um Gefühl und intellektuelle Bewusstseinsvernunft miteinander zu verbinden. Während die affektive Ebene eine Bewusstseinsbewegung anstößt, gliedert sie die Vernunft, sodass erst in dem Zusammenspiel beider Ebenen der eine Bewusstseinsvorgang

³³² Vgl.: A. Pieper, "Freiheit als Selbstinitiation (753-833)": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S. 198.

³³³ SN, S. 782/ vgl.: S. 527.

³³⁴ Ebd., S. 779/ vgl.: S. 525.

³³⁵ Vgl.: Ebd., S. 777 f./ S. 524.

³³⁶ An dieser Stelle ist auf Sartres spezielles Vokabular hinzuweisen: Während man es normalerweise gewohnt ist, den Motive ausprägenden "Willen" als Handlungszentrum der Person anzusehen, setzt Sartre in seinem Konzept das zwecksetzende "präreflexive Cogito" an diese Stelle, dem er Motiv und Antriebe als Ausdrucksformen desselben unterordnet.

hervortritt. Der Untersuchung ist somit für ihre Anthropologie die Verpflichtung auferlegt, jegliche Form einer Ausspielung beider Ebenen zu vermeiden und statt dessen eine streng korrelative Beziehung anzusetzen (s. 4.1 u. 4.5).

Man könnte hier aber einwenden, sowohl (vernünftige) Motive und (affektive) Antriebe stünden im Dienste des Zwecks, der einen aktuellen Zustand auf einen zukünftigen hin transzendiere, weshalb die Korrelation nur in der Gegenwart gelte (Vergangenheit wird in der Gegenwart auf die Zukunft hin vollzogen - s. 2.3.3), nicht jedoch in der Zukunft, für die allein die intellektuelle Ebene maßgebend sei. Ein solcher Einwand übersieht aber das mehrfach von Sartre vertretene holistische Zeitmodell, bei dem die zeitlichen Ekstasen ihre Bedeutung nur aus ihrer Verbindung zu den jeweils anderen Zeitformen erhalten (s. 2.3.3), was die vorliegende Untersuchung dazu bewog, zusammen mit Kampits eine kreisförmige statt lineare Interpretation einer Kausalkette zu bevorzugen.

Verbleibt der existenzielle Entwurf eines "Für-sich" auf einen Zweck hin aber - abgesehen von seiner gerade geschilderten Rückbindung an Motive und Antriebe - ohne jeglichen weiteren Bezug bzw. ohne jegliche Einbindung in weitere eine Entscheidung beeinflussenden Momente? Zwar erhalten aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinragende Antriebe bzw. Motive ihre Bedeutung erst aus einem zukünftigen Zweck, weswegen sie niemals aus sich heraus den Existenzvollzug der menschlichen Realität richtungsweisend bestimmen könnten, doch würden gewisse Alltagserfahrungen darauf hindeuten, dass sich auch der freie Zweckentwurf nicht im ansonsten bestimmungslosen Raum vollziehe. Sartre schildert beispielhaft die Situation, in der ein Wanderer mit seinen Gefährten aufbricht und trotz ungefähr gleicher körperlicher Kondition und gleichem Müdigkeitsgrad früher eine Pause einlegt als der Rest der Gruppe. 337 Er schließt hieraus auf die Fundierung dieser freien Entscheidung durch eine Art "Initialentwurf" bzw. eine "äußere Möglichkeit", die eine Art Rahmen vorgebe, innerhalb dessen sich Einzelzwecksetzungen realisieren ließen:

"Jede besondere Möglichkeit ist ja in eine Gesamtheit eingebunden. Man muß sich im Gegenteil diese äußerste Möglichkeit ["cette possibilité ultime" - M. J. F.] als die vereinigende Synthese aller unserer aktuellen Möglichkeiten denken; jede dieser Möglichkeiten liegt in undifferenziertem Zustand in der äußersten Möglichkeit, bis ein besonderer Umstand sie hervortreten läßt [...]."³³⁸

Aus welcher Phase des Lebensvollzugs kann aber eine solche Grundhaltung resultieren? In den Überlegungen zur hypothetischen Phase des "absoluten Ereignisses" war bereits die Verminderung des "An-sich" ins "Für-sich" postuliert worden, welche einhergehend mit dem Seinsmangel des "Fürsich" seine Beziehung zu sich selbst und zur Umwelt hervorbrachte (s. 2.3.1.1). Später war die mit dem absoluten Ereignis sich etablierende Beziehung zur Umwelt dann im Sinne einer Schnittstelle zum Universalzusammenhang interpretiert worden (s. Überlegungen zum Körper, 2.4.2.1). Sartre verortet nun das Zustandekommen eines Initialentwurfes genau in dem gerade thematisierten Moment, in dem überhaupt Beziehung entsteht, also im das Bewusstsein hervorbringenden absoluten Ereignis:

"Meine äußerste und totale Möglichkeit [mein Initialentwurf - M. J. F.], als ursprüngliche Integration aller meiner besonderen Möglichkeiten, und die Welt als die Totalität, die durch mein

³³⁷ Vgl.: SN, S. 787 ff./ EN, S. 530 ff..

³³⁸ Ebd., S. 798/ vgl.: S. 538.

Auftauchen [im Zuge des absoluten Ereignisses - M. J. F.] zum Sein zu den Existierenden kommt, sind also zwei **streng korrelative Begriffe** [Fett und Kursivsetzung - M. J. F.]."³³⁹

Falle die äußerste Möglichkeit (der Initialentwurf) aber mit dem zum Sein-Kommen des "Für-sich" selbst zusammen (dem hypothetischen absoluten Ereignis), dann könne dies nur bedeuten, dass dieselbe ebenso wie das Sein des "Für-sich" (das präreflexive Cogito) transphänomenal zu verorten sei (zur Transphänomenalität des präreflexiven Cogito vgl. 2.1.3.2.1). Wie das präreflexive Cogito selbst bleibe dann die äußerste Wahl bzw. der Initialentwurf im Laufe der nichtenden Bewusstseinstätigkeit des "Für-sich" nichtthetisch (s. 2.1.3.2.1.2). Um es mit den Worten Sartres zu sagen:

"Sie [die tiefe Wahl/ der Initialentwurf - M. J. F.] ist eins mit dem Bewußtsein, das wir von uns selbst haben. Dieses Bewußtsein kann bekanntlich nur nicht-setzend sein [...] Und da unser Sein eben unsere ursprüngliche Wahl ist, ist das Bewußtsein (von) Wahl [Sartres Schreibweise für das präreflexive Cogito - M. J. F.] identisch mit dem Bewußtsein, das wir (von) uns haben [Klammer drückt wiederum aus, dass dieses Bewusstsein unthematisch ist - M. J. F.].

Was ist aber inhaltlich unter dem Initialentwurf zu verstehen? Ausgehend von der mehrfach vertretenen These, das "Für-sich" als Seinsmangel zu begreifen, verweist Sartre hier auf das bereits vorgetragene *Model der Vision des "An-sich-für-sich" (des "Sich-selbst als An-sich")*, bei dem die menschliche Realität sowohl nach der Dichte bzw. Koinzidenz des "An-sich" als auch nach der eigenen Selbstbegründung des "Für-sich" strebe, ohne aber die Synthese beider Aspekte erreichen zu können (s. 2.3.1.2).³⁴¹ War das Modell zu Beginn des Buches noch ohne explizite Möglichkeit der Überprüfung vorgetragen worden (weswegen die Untersuchung selbst eine Plausibilisierung versuchte - s. 2.3.1.2), so entwickelt Sartre in den sich an das Freiheitskapitel anschließenden Erläuterungen die Methode der "existenziellen Psychoanalyse" zur empirischen Überprüfung seiner These vom "An-sich-für-sich", ³⁴² die aber aufgrund des begrenzten Umfanges der Untersuchung hier nicht weiter berücksichtigt werden soll.

Es drängt sich jedoch die Frage auf, ob mit dem Modell des "An-sich-für-sich" als Initialentwurf jedes "Für-sich" nicht der *Grundsatz des Vorrangs der Existenz vor der Essenz ad absurdum geführt wird*. Denn wenn jede menschliche Realität nach dem "An-sich-für-sich" strebe, müsse man dann nicht sagen, dass dies ihr Wesen sei, welches ihre konkreten Vollzüge bestimme? Wäre damit die Freiheit nicht zugunsten einer vorgegebenen ontologischen Form dispensiert? Sartre reagiert auf diese aufgeworfene Anfrage, indem er eine *Stufung verschiedener Sinn- und Entscheidungsebenen der Verwirklichung des Initialentwurfs in das reale Leben hinein* entwirft, bei denen die höheren Stufen als Sinn, d. h. als Orientierung der unteren Stufen fungieren, jedoch niemals den Status der Realität des konkreten Lebensvollzuges erlangen:

"Dem [angeführten Einwand der Bestimmung der Existenz durch die Essenz - M. J. F.] entgegnen wir, daß, wenn der Sinn der Begierde letzten Endes der Entwurf ist, Gott zu sein ["Sich-selbst als An-sich" - M. J. F.], die Begierde nie durch diesen Sinn konstituiert wird, sondern daß sie vielmehr immer eine besondere Erfindung ihrer Zwecke ist. Diese Zwecke werden nämlich von einer

³⁴⁰ Ebd., S. 800/ vgl.: S. 539.

³³⁹ Ebd., S. 799/ vgl.: S. 539.

³⁴¹ Vgl.: Ebd., S. 971/ S. 653.

³⁴² Vgl.: Ebd., S. 975-986/ S. 655-665.

besonderen empirischen Situation aus verfolgt; und durch eben dieses Verfolgen wird die Umgebung zu Situation konstituiert [die hier angedeutete wechselseitige Bestimmung zwischen nichtrealisiertem Zweck und faktisch kontingenter Situation wird in 2.5.2 näher erläutert - M. J. F.] [...] So finden wir sehr komplexe symbolische Bauformen vor mit wenigstens drei Stufen. In der empirischen Begierde kann ich eine Symbolisierung einer grundlegend konkreten Begierde erkennen, die die Person ist und die die Art darstellt, in der sie entschieden hat, daß es in ihrem Sein um das Sein geht; und diese grundlegende Begierde drückt wiederum konkret und in der Welt, in der die Person umschließenden besonderen Situation, eine abstrakte bedeutende Struktur aus, die die Seinsbegierde im allgemeinen ist und als die menschliche-Realität in der Person betrachtet werden muß, was ihre Gemeinsamkeit mit Anderen ausmacht und die Behauptung ermöglicht, daß es eine Wahrheit des Menschen gibt und nicht bloß unvergleichbare Individualitäten [Unterstreichung - M. J. F.]." 343

Da also der abstraktesten Ebene des Initialentwurfs, dem "An-sich-für-sich", nur in Form einer Art "Hintergrundfolie" des vollzogenen Lebens innerhalb des konkreten Existenzvollzugs Realität zukomme und es eine Vielzahl (Sartre spricht von einer "Myriade" 344) von Vollzugsmöglichkeiten gebe, die den Sinn der je nächsthöheren Stufe ("empirische Begierde", "grundlegende Begierde", "abstrakte Struktur") abbilden könnten, werde das Individuum keineswegs von seiner Verpflichtung befreit, sich selbst durch Nichtung der es umgebenden Situation auf die nächsthöhere Sinn- und Entscheidungsebene hin zu entwerfen. Ein Rekurs auf die "Zwischenebene" der "grundlegenden Begierde" würde es dann auch erlauben, das unterschiedliche Durchhaltevermögen der Wanderer zu erklären, welches Ausgangspunkt für das Postulat des Initialentwurfs wurde: Während die Begleiter z. B. ihr Verhältnis zur Welt so gewählt hätten, dass in ihr erfahrbare Faktizitäten, wie beispielsweise die Strapazen der Wanderung, als eine adäquate Form zur Zähmung des stets transzendierenden Bewusstseins und damit zur Erlangung des "An-sich" angesehen würden (Variante eins einer "grundlegenden Begierde"), könne der Entwurf des früher aufgebenden Wanderers darin liegen, sich durch die Blicke des Anderen in den Status des "An-sich" zu bringen (Variante zwei einer "grundlegenden Begierde"), weshalb ihn die Mühen der Wanderung quälen statt bereichern würden.³⁴⁵ Mit dem "An-sich-für-sich" ist demnach aus der Perspektive Sartres nur die formale Struktur der Existenz beschrieben (s. 2.7.3: "conditio"), die ihr keineswegs ein inhaltlich näher beschreibbares Wesen auflade, sondern statt dessen den durch das Nichtungsgeschehen sich realisierenden Existenzvollzug geradezu fordere. 346

Kann der Initialentwurf (beispielsweise auf der Sinn- und Entscheidungsebene der "grundlegenden Begierde") selbst aber revidiert werden, oder entzieht er sich aufgrund seines nichtthetischen Charakters der Einflussnahme (wie beispielsweise das präreflexive Cogito)? Gegen eine Revision würde die Dominanz des Zweckes sprechen, der zwar der Antriebe und Motive zu seiner Überführung in den Existenzvollzug bedürfe, gleichzeitig aber immer die Skala bestimme, mit der die gesamte Umwelt wahrgenommen würde und somit seine eigene Infragestellung verhindere:

"Solange ich <<im>> Minderwertigkeitskomplex bin, kann ich mir also nicht einmal vorstellen, daß ich aus ihm herauskann, denn wenn ich auch davon träume, aus ihm herauszukommen, so hat dieser Traum doch seine präzise Funktion, nämlich mich in die Lage zu setzen, die Widerwärtigkeit

³⁴³ Ebd., S. 972 f./ vgl.: S. 654.

³⁴⁴ Vgl.: Ebd. S. 972/ S. 654.

³⁴⁵ Vgl.: Ebd., S. 790-793/ S. 532-534.

meines Zustands noch stärker zu empfinden, er lässt sich nur in der Minderwertigkeitsintention und durch sie interpretieren [Kursivsetzung - M. J. F.]."347

Um der Dominanz der deutenden Funktion des Zweckes zu entgehen müsse das "Für-sich" sich der radikalen Grundlosigkeit seiner Wahl bewusst werden, wie sie nur die Erfahrung der Angst hervorrufen könne:

"Sobald ihr [der menschlichen Freiheit - M. J. F.] die Suche nach dem Sein und die Aneignung des An-sich als ihre Möglichkeiten entdeckt wird, wird sie durch die Angst und in der Angst erfassen, daß sie nur möglich sind auf der Grundlage der Möglichkeit anderer Möglichkeiten." 348

Somit unterstellt Sartre die Möglichkeit der Modifikation des Initialentwurfs dem schon erarbeiteten Wechselspiel von Unaufrichtigkeit und Angst (s. 2.2.4), welches die Bestimmung eines Lebensverlaufs nicht a priori vorhersagbar zulässt. 349

Im Blick auf die Freiheit insgesamt muss deshalb gesagt werden, dass Sartres Konzeption einer ständigen Neubewertung der Vergangenheit und Gegenwart durch den zukünftigen Zweck zwar auf der Sinn- und Entscheidungsebene (alltäglicher) "empirischer Begierden" (in der es z. B. um die alltägliche Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten, zur Arbeit zu gelangen, gehe) ausnahmslos gilt, nicht hingegen auf der nächsthöheren Sinn- und Entscheidungsebene ("grundlegende Begierden"), auf der der Mensch einen Typ seines grundsätzlichen Verhältnisses zur Welt gewählt hat (z. B. "christliches Weltbild" - s. 3.1.3). Andererseits bleibt auch ein herrschender Initialentwurf nicht jeder Einflussnahme enthoben, sondern wird von der Angst (von Zeit zu Zeit) vor die nichtende Tätigkeit des Bewusstseins gezerrt, welches dann ungezwungen entscheiden muss, ob es zum vergangen Zustand zurückkehren oder einen völlig neuen Lebensentwurf auf der Ebene der grundlegenden Begierde gelangen will. 351 In letzter Instanz entzieht sich Freiheit in der Konzeption Sartres von daher der eigenständigen Verfügbarkeit und bleibt angewiesen auf das kontingente Moment der Angst (s. auch Fazit am Ende dieses Kapitels u. 4.1).

Die Freiheit entzieht sich jedoch nicht nur der vollständigen Verfügbarkeit des "Für-sich", sondern auch grundsätzlich der Einsichtnahme durch den Anderen. Dies kann nicht all zu sehr verwundern, denn der zukünftige Zweck als "Angelpunkt" der Freiheit ist prinzipiell nur dem handelnden "Für-sich" zugängig. Von einem universellen "System des Verstehens" des Handeln des Anderen aus der Fremdperspektive ist deshalb abzusehen³⁵² und statt dessen der *Eigenwert der individuellen* Perspektive im Bereich der Freiheit zu beachten.

104

³⁴⁷ Ebd., S. 823/ vgl.: S.554.

³⁴⁸ Ebd., S. 1071/ vgl.: S. 722. Vgl. auch S. 804 f./ S. 543: "Die Angst [..] bezeugt diese fortwährende Modifizierbarkeit unseres Initialentwurfs."

³⁴⁹ Vgl.: Ebd., S. 831 f./ S. 560.

³⁵⁰ Hier ist Danto zuzustimmen, der auf die teilweise determinierende Kraft des Initialentwurfs in der Gegenwart hinweist (vgl.: A. C. Danto, Jean-Paul Sartre, S. 154).

³⁵¹ Die Bedeutung der Angst, die beispielhaft bei Holl trotz einer von ihm getroffenen Unterscheidung zwischen Wahl des Initialentwurfs und Wahl innerhalb desselben völlig unthematisiert bleibt (vgl.: J. Holl, Historische und systematische Untersuchungen zum Bedingungsverhältnis von Freiheit und Verantwortlichkeit, S. 255), heben besonders Heidötting und Hober hervor (vgl.: G. Heidötting, "Schluß mit der Freiheit? Authentizität und Spiel mit oder gegen Sartre?": Die Freiheit des Nein. Jean-Paul Sartre Carnets 2001/2002, S. 50; C. Hober, Das Absurde, S. 124).

³⁵² Vgl.: Ebd., S. 815/ S. 549.

Durch die Erörterungen zum Initialentwurf angeregt, die zu einer dreigliedrigen Schichtung der eine aktuelle Handlung beeinflussenden Sinn- und Entscheidungsebenen führte, muss die vorliegende Untersuchung nun ein etwas komplexeres Bild von der Beschaffenheit der menschlichen Freiheit ableiten. Ging sie mit Sartre bisher davon aus, dass die Freiheit immer unveränderlich in dem Sachverhalt bestehe, sich von einer Einbindung in einen gegenwärtigen Zusammenhang auf einen zukünftigen Zustand (die Vision) hin transzendieren zu können, zeigt sich jetzt die Notwendigkeit einer diffizileren Gliederung dieser zukünftigen Transzendenzebene. Bei der Gliederung gilt es zu berücksichtigen, dass die höchste Sinnebene nach Sartre allen Menschen gleich zukommt (Vision des "Sich-selbst als An-sich"), sich aber über unzählige Arten von "Verweltlichungstypen" (Sartres "grundlegende Begierden" - hierunter sind wahrscheinlich "Charaktere" zu verstehen, welche unterschiedliche Formen von Gewohnheiten der Lebensführung ausdrücken) in die individuelle Lebensgestaltung hinein ausprägt, die ihrerseits wieder für eine Vielzahl von Varianten der Lebensführung (Sartres "empirische Begierden": sich in einer konkreten Situation trotz eines gewissen Charakters ergebende Pluralität von Handlungsmöglichkeiten) offenstehen.

Die Pointe liegt nun in Sartres durchaus schlüssiger Behauptung, ein Individuum mache sich die Vielzahl umschriebener Sinn- und Entscheidungsebenen meistens nicht vollständig bewusst, sondern nehme explizit nur die unterste Ebene in ihrer Veränderbarkeit durch Transzendierung wahr, die ausreiche, um den aktuell anstehenden Lebensvollzug zu bewältigen, wobei die oberen Ebenen trotzdem den Lebensvollzug (durch eine Einschränkung auf ein Feld von Möglichkeiten, das immer noch ein Pluralität von konkreten Lebensentwürfen zulässt) unbewusst prägen würden. Führt man sich sein eigenes Leben vor Augen, so wird man dem beschriebenen Befund nur zustimmen können, denn die Wenigsten werden sich bei alltäglichen Beschäftigungen (z. B. Arbeit, Einkauf, Freizeitgestaltung) die Frage nach ihrem Charakter oder gar einem allen Menschen übergeordneten Ziel stellen, was für die konkrete Lebensgestaltung auch äußerst unpraktikabel wäre. Affektiv motivierte Unterbrechungen (bei Sartre vor allem die Angst), die eine Selbstbetrachtung ermöglichen (Korrelativität von Vernunft und Gefühl) und dabei auch die höheren Sinnebenen explizit thematisieren, sind zwar möglich, aber weder in ihrer Qualität (welche Ebene das Individuum erreicht liegt an ihm selbst und entscheidet sich nicht automatisch) noch in ihrer Quantität festgelegt, die sich aus dem von einem Beobachter nicht prognostizierbaren Zusammenspiel von faktischer Situation und Eigenleistung des Bewusstseins ergeben. Dies bedeutet für die Freiheit dann aber Folgendes: Freiheit in ihrer "Vollform" als ausdrücklich bewusste Loslösung von allen (!) gegenwärtig beeinflussenden Faktoren (also beispielsweise auch dem Charakter) auf einen neuen Transzendenzpunkt hin ist strukturell zwar immer möglich³⁵³ (abgesehen von der Vision des "Sichselbst als An-sich", die man aber nicht wie Sartre verstehen muss - s. 11.4), wird im Normalfall des Lebens aber meistens nicht realisiert, da die Funktionalität des Lebensvollzugs die volle Transparenz Entscheidungsebenen nicht zu Tage treten lässt "Verweisungszusammenhang"). Nach dieser ausführlichen Reflexion ergibt sich zusammenfassend neben der Unaufrichtigkeit (s. 2.2.4.2) eine weitere für eine Anthropologie wichtige Dimension des menschlichen Lebensvollzuges, welche die uneingeschränkte Erfahrung der Freiheit verhindert, nämlich die von der Lebensfunktionalität bewirkte faktische, nicht grundsätzliche, Nichteinsicht in die verschiedenen den Lebensvollzug beeinflussenden Ebenen.

³⁵³ Der Vorrang der Existenz vor der Essenz wird somit nicht angerührt, denn auch von einem Charakter (den man als Essenz fassen könnte) kann das "Für-sich" sich ja lösen, der ihm - einmal bewusst geworden - aufgrund seiner Bewusstseinsstruktur nicht als zwingendes Moment seines Lebensvollzug erscheint und für eine Revision offensteht.

Wurde im Vorangehenden das freiheitliche Handlungsgeschehen zwar hauptsächlich unter dem Blickwinkel des aktiven Beitrages des Bewusstseins der menschlichen Realität zu einer Handlung geschildert, so verwies schon die Notwendigkeit einer Unterscheidung von Entwurf einerseits und Realisierung einer Handlung andererseits auf die Eigenständigkeit der das handelnde "Für-sich" aufnehmenden Situation (s. 2.5.1). Erst in der *Verhältnisbestimmung von Situation und nichtendem Bewusstsein* kann somit der *volle Bedeutungsumfang des Freiheitsbegriffes* als gesichert gelten. Behandelt die vorliegende Untersuchung dieses Verhältnis zuerst auf abstrakter Ebene (6.2.1), soll der Sachverhalt danach zur Veranschaulichung kurz anhand des konkreten Beispiels einer "sozialen Determination" veranschaulicht werden (2.5.2.2).

2.5.2.1 Formale Bestimmung des untrennbaren Zusammenhangs von Freiheit und Vorgegebenem in der Situation und die daraus resultierende Bedeutung des praktischen Lebensvollzugs

Dass die Ausgerichtetheit des "Für-sich" auf die es einschließende Situation kein bloß zusätzliches und unwesentliches Moment sei, sondern genuiner Bestandteil des eigenen Existenzvollzuges, verdeutlicht Sartre an einer die schon erarbeiteten ontologischen Bestimmungen aufnehmenden Überlegung. Weder wähle das "Für-sich" sein Sein, d. h. seine bloße Integration in einen wie auch immer gearteten Weltzusammenhang (Kontingenz des rechtfertigungslosen "Für-sich"), noch entscheide es über die Art seiner Existenz, die schon von vornherein unhintergehbar darauf angelegt sei, nichtend frei zu sein (Faktizität des "Für-sich"). Weil aber diese zwei Grundbestimmungen der menschlichen Realität nur die alleinige Möglichkeit offen ließen, im eigenen Lebensvollzug auftauchendes Sein nichtend auf ein Ziel hin zu beziehen, müsse "Für-sich" als ursprünglicher Bezug zum Gegebenen (egal ob zum Anderen oder zum apersonalen "An-sich") definiert werden. 354 Kampits weist in seinem Kommentar zu der dargestellten Stelle zurecht auf die hier schon vollzogene Grundlegung des Gedankens des "Engagements" hin, die Sartre später unter dem Schlagwort der "engagierten Literatur" vertiefen wird. 355 Freiheit kann es also nur in einer Auseinandersetzung mit der Welt geben und nicht in einer möglichst vollständigen Loslösung von derselben (vgl. 2.1.3.2.1.2).

Nun darf der notwendige Bezug zum Gegebenen aber auch nicht missverstanden werden:

"das Gegebene ist weder *Ursache* der Freiheit (denn es kann nur Gegebenes hervorbringen [und nicht die bewusstseinsspezifische Fähigkeit der Seinsnichtung - M. J. F.]) noch *Grund* [raison] (denn jeder <<Grund>> kommt durch die Freiheit zur Welt [s. "absolutes Ereignis" - M. J. F.]). Es ist auch nicht notwendige Bedingung der Freiheit, denn wir sind auf dem Gebiet der reinen Kontingenz [...] Es ist einfach die bloße Kontingenz, die zu negieren die Freiheit trachtet, indem sie sich zu Wahl macht, es ist die Seinsfülle, die von der Freiheit im Licht eines nicht existierenden Zwecks mit Unzulänglichkeit und Negatität gefärbt wird [...]."

³⁵⁴ Vgl.: Ebd., S. 841/ S. 567.

³⁵⁵ Vgl.: P. Kampits, "Grundlose Freiheit (833-949 und 950-955)": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S.

³⁵⁶ SN, S. 841 f./ vgl.: S. 567.

Für die Notwendigkeit einer Existenz spreche aus philosophischer Perspektive (in der sich Sartre ja befindet) nichts, sei ein "Für-sich" aber in das Sein getreten, dann finde es sich auch in einer notwendigen Verwiesenheit auf das Gegebene vor.

Entscheidend für die Situation bleibe nach Sartre aber das wechselseitige Prägungsverhältnis von freiheitlicher und sinnverleihender Bezugnahme durch das Bewusstsein einerseits (was in 2.5.1 schon ausführlich anklang) und der prägenden Kraft des faktischen "An-sich" andererseits, das zwar in seinen zwei Einzelelementen immer nur getrennt voneinander theoretisch beschrieben werden könne, sich aber "auf einen Schlag" ("se fait d'un seul coup") im praktischen Lebensvollzug des "Fürsich" vollziehe. Dieser Gedanke der Gleichzeitigkeit getrennt beschriebener Momente war im vorherigen Abschnitt schon angeklungen und dort von der Untersuchung mit "Simultanität der Teilmomente" benannt worden, wobei die einzelnen Teile erst aus ihrer Gesamtheit verstanden werden konnten. Bei der Beschreibung der beiden Einzelmomente der einen Situation (Bezugnahme durch das Bewusstsein einerseits und Auswirkung des faktischen "An-sich" andererseits) muss demnach die Simultanität ihres ergänzenden Momentes als "Hintergrundfolie" immer mitgedacht werden.

Zuerst zum Moment des Bewusstseinsvollzugs: Durch seine nichtende Transzendierung auf einen Zweck hin schaffe das "Für-sich" erst ein bedeutendes System von Beziehungen zwischen den sie umgebenden "An-sich"-Entitäten, das in seiner Gesamtheit auf den vom "Für-sich" entworfenen Zweck orientiert sei (s. 2.3.1 u. 2.3.3). Aus dieser Überlegung heraus hatte Sartre die Deterministen kritisiert, indem er ihnen vorwarf, sie hätten die Einschätzung eines Motives durch einen zukünftigen Zweck übersehen, der jenem erst seine Bedeutung verleihe (s. 2.5.1). Deswegen müsse man auch sagen, dass die Faktizität die Freiheit des "Für-sich" nur in dem Rahmen begrenzen könne, den es selbst durch seine Zwecksetzung erst erschaffen habe.

Andererseits werde der Zweck selbst nicht beliebig gesetzt, sondern gehe von *der gegebenen Situation der menschlichen Realität aus*, da die Existenz immer nur Sein nichten könne und deswegen zwangsläufig auf eine Bezugsebene angewiesen sei, die ihre eigene spezifische Beschaffenheit habe. Die Beschaffenheit einer Situation beispielsweise als *Widrigkeitskoeffizient* ("coefficient d'adversité") werde zwar nur über den Entwurf erfahrbar (was sich in der theoretischen Beschreibung als Zirkel erweise, vollziehe sich nach Sartre, wie bereits bemerkt, im Existenzvollzug in einer untrennbaren Einheit), doch vermöge derselbe es *nicht*, den Koeffizienten bzw. die spezifische Beschaffenheit *beliebig zu verändern*, sondern nur, sich in einem gewissen Maße an ihn anzupassen.³⁶⁰

Machen wir uns das beschriebene wechselseitige Verhältnis an Sartres berühmten Felsenbeispiel deutlich: Nur wenn das "Für-sich" beschließe, den vor ihm liegenden Felsen zu besteigen (alternativ könne es ihn auch einfach nur betrachten), werde er als widrig oder geeignet erscheinen. Andererseits entscheide die menschliche Existenz in ihrer Freiheit der Zwecksetzung keineswegs über die Eignung des Felsens für eine Besteigung, sondern eben dessen Beschaffenheit. Das einzige, was

Vgl.: Ebd., S. 830/ S. 503.

Sign Vgl.: Ebd., S. 842/ S. 568.

Vgl.: Ebd., S. 834/ S. 562.

³⁵⁷ Vgl.: Ebd., S. 836/ S. 563.

³⁶⁰ Vgl.: Ebd., S. 836/ S. 563 und S. 844 f./ S. 569.

das "Für-sich" ändern könne, sei der Leistungswille, mit dem es den Fels angehen würde und der durch den "gestuften" Initialentwurf bereits mitbestimmt sei (s. 2.5.1). 361

In der konkreten Situation der Felsbesteigung könne die menschliche Realität aber nach dem Gesagten offensichtlich nicht genau unterscheiden, ob der Fels grundsätzlich nicht besteigbar sei oder ob sein Widerstand eine mangelnde Einsatzbereitschaft ihrerseits offenbare. Der Beitrag der Freiheit und derjenige des "An-sich" seien über dieses Beispiel hinausgehend insgesamt nicht fein säuberlich für die Erkenntnis voneinander zu trennen:

"So enthüllt mir die Welt durch Widrigkeitskoeffizienten die Art, in der ich an den Zwecken festhalte, die ich mir setze; so daß ich nie wissen kann, ob sie mir einen Aufschluss über mich oder über sich gibt. [...] So ahnen wir langsam das Paradox der Freiheit: es gibt Freiheit nur in Situation, und es gibt Situation nur durch die Freiheit. Die menschliche Realität begegnet überall Widerständen und Hindernissen, die sie nicht geschaffen hat; aber diese Widerstände und Hindernisse haben Sinn nur in der freien Wahl und durch die freie Wahl, die die menschliche Realität ist [Unterstreichung - M. J. F.]."362

Die die Bewusstseinsfreiheit einschränkende Kraft des in der Situation notwendig gegebenen "Ansich" vermag auch das philosophische Freiheitsverständnis von einem Alltagsverständnis abzugrenzen und damit Sartres Freiheitskonzept stärker zu profilieren: Während das Alltagsverständnis Freiheit oft als Fähigkeit verstehe, bestimmte Zwecke zu erreichen, kopple das philosophische Freiheitsverständnis die Erfolgsdimension einer Handlung völlig ab und verstehe unter der Freiheit nur die (strukturell garantierte) Autonomie der Wahl (die freie Zwecksetzung) in jeglicher Situation.³⁶³

Simone de Beauvoir merkte einmal 1974 in einem Gespräch mit Sartre über die Entwicklung seines Freiheitsverständnisses an, sein Konzept der Freiheit sei zu einem bestimmten Zeitpunkt seiner philosophischen Entwicklung identisch mit demjenigen der Stoa gewesen: "Ihre Konzeption der Freiheit war im Grunde die stoische Freiheit: was nicht von uns abhängt, ist nicht wichtig, und was von uns abhängt, ist die Freiheit. Man ist also in jeder Lage, in jeder Gegebenheit frei." 364 Unabhängig von dem genauen Bezug dieser Kritik Beauvoirs kann ihr Gedanke dabei helfen, das Freiheitsverständnis von "Das Sein und das Nichts" stärker zu profilieren. Die "Autonomie der Wahl" könnte man schließlich auch so verstehen, dass die menschliche Realität gemäß eines sehr schematischen stoischen Freiheitsverständnisses schlicht immer darin frei sei, eine bereits gegebene Situation gefühlsmäßig und kognitiv anzuerkennen und als Konsequenz daraus unnötigen Widerstand zu vermeiden. Eine solche Sicht entspricht aber keineswegs dem von Sartre vorgetragenen Freiheitskonzept. Denn einerseits gibt es so etwas wie eine klar erfassbare Situation erst durch die freie Zwecksetzung des handelnden Menschen hindurch. Andererseits kann aus der Zwecksetzungsfähigkeit kritisches Potenzial resultieren, das sich nicht mit dem gegebenen Zustand der Situation abfindet, sondern auf Veränderung drängt (vgl. die Leistungsbereitschaft des Bergsteigers). Sartre selbst veranschaulicht dieses dynamisierende Element des Entwurfs am Beispiel

³⁶² Ebd., S. 845 f./ vgl.: S. 569 f..

³⁶¹ Vgl.: Ebd., S. 843 f./ S. 568 f..

³⁶³ Vgl.: Ebd., S. 636/ S. 563.

³⁶⁴ S. de Beauvoir, Die Zeremonie des Abschieds und Gespräche mit Jean-Paul Sartre, S. 451.

eines Gefangenen: "[...] was auch seine Lage sein mag, er kann seinen Ausbruch entwerfen und sich selbst über den Wert seines Entwurfs durch einen Handlungsbeginn unterrichten." 365

Freiheit hat also immer die Möglichkeit, das "Für-sich" vom "Ist-Zustand" zu lösen und dadurch das in einer Situation liegende Potenzial durch eine Art "try and error"-Verfahren aktiv im praktischen Lebensvollzug (theoretisch ist der Beitrag von Freiheit und Faktizität zur Gesamtheit ja nicht zu unterscheiden) zu erkunden.

Nachdem nun die "Freiheit in Situation" behandelt wurde, liegt der Freiheitsbegriff in seiner Gänze vor, was es der Untersuchung ermöglicht, ein Fazit zu ziehen. Unter Einbezug der Stufung der Sinnund Entscheidungsebenen (s. 2.5.1) kann festgehalten werden, dass das "Für-sich" potenziell jederzeit die aktuell gegebene Situation mitsamt ihrer Beeinflussung durch "Charakterprägung" transzendieren und dabei auf Möglichkeiten des eigenen Lebensvollzuges hin befragen kann. Ob diese Möglichkeiten dann erfolgreich (im Sinne einer Übereinstimmung von Absicht und Realisierung derselben) gelebt werden können, entscheidet sich nicht auf der Ebene bewusstseintheoretischer Erwägung, sondern im sich daran anschließenden faktischen Lebensvollzug. Somit können aber den im Laufe der Untersuchung immer wieder herausgestellten Lebensformen der Kontemplation (2.2.4.2 u. 2.3.2) und der Actio (des unthematischen bzw. "bewusstseinsvergessenen Lebensvollzugs" - s. 2.2.4.1 u. 2.4.2.1) bestimmte Aufgaben zugeschrieben werden: Erstere ermöglicht es dem Individuum (initiiert durch eine Form des Affektes), sich seiner vollen strukturellen Beschaffenheit bewusst zu werden (z. B. der nichtenden Bewusstseinsstruktur, der Unaufrichtigkeit und den verschieden zugänglichen Sinn- und Entscheidungsebenen), während letztere das tatsächliche Betätigungsfeld des Lebensvollzug auslotet, indem es die vom Bewusstsein entworfenen Lebensvollzugsmöglichkeiten im praktischen Leben an der Situation "erprobt".

2.5.2.2 Situative Freiheit am Beispiel "sozialer Determination"

Um die abstrakten Erläuterungen zu dem Verhältnis von Freiheit und Gegebenem in der Lebenssituation zu veranschaulichen, schließt Sartre mehrere unter einem jeweils bestimmten Aspekt in den Blick genommene Schilderungen konkreter Situationen an, bei denen er das Vorhandensein der zwei für eine Situation konstitutiven Elemente der Bewusstseinsfreiheit und des Gegebenen nachweist. Für die vorliegende Untersuchung ist besonders das Kapitel über "meinen Nächsten" von Relevanz, da es sich - in heutiger Sprache ausgedrückt - mit dem Problem beschäftigt, inwiefern unsere Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe unseren Lebensvollzug und damit unsere Freiheit beeinflusst.

Denn mit der Zugehörigkeit zu einer speziellen Gruppe innerhalb der Spezies Mensch (z. B. Savoyer sein) verbinde sich der Gebrauch bestimmter Techniken (z. B. eine bestimmte Methode, Ski zu laufen, aber auch ein bestimmter Dialekt), mithilfe deren man ein bestimmtes Ziel (ein Gebirge befahren, einen Sinn ausdrücken) erreichen könne. Verfüge die Menschheit beispielsweise über die Technik des Sprechens, so drücke sich diese in der Sprache einer bestimmten Nationalität aus, die ihrerseits nur in Form eines bestimmten Dialekts einer bestimmten geographischen Gegend der Nation erfahrbar werde. Wenn aber das "Für-sich" immer schon aufgrund seiner Zugehörigkeit zu

³⁶⁵ SN, S. 837/ vgl.: S. 654.

einer bestimmten Gruppe durch spezielle Techniken geprägt sei, die der Welt immer schon bestimmte Bedeutungen verliehen (die Grammatik der Sprache "ordne" das Erlebte schon, die Skitechnik bestimme das Erlebnis des Gebirges), werde dann nicht gerade das Spezifikum der menschlichen Freiheit, durch die freie Wahl eines Zwecks eine spezielle Perspektive auf das gegebene "An-sich" zu wählen, vollkommen eingeschränkt? Gebe es dann überhaupt noch Raum für die transzendierende Bewegung auf einen Zweck hin, oder werde diese vollkommen durch das soziale Medium geleitet (Sprache, Skitechnik), dessen Mitglied man seit seiner Geburt sei? 366

Anhand der "Technik" der Sprache wird die zu verhandelnde Frage in "Das Sein und das Nichts" einer Lösung entgegengeführt, wobei diese spezielle Technik für das genannte Problem aufgrund der Tatsache, dass sich das Bewusstsein des "Für-sich" selbst nur durch das Medium der Sprache über seinen eigenen Zustand informieren und von daher seine transzendierende Funktion (die ja die Freiheit rechtfertigt) nur mittels der Sprache ausüben kann, als besonders geeignetes Untersuchungsobjekt erscheint. Doch was geschehe nun genau im Sprechakt? Gegen die Position, einzelnen Elemente der Sprache wie beispielsweise einzelne Wörter würden schon eine bestimmte Bedeutung tragen, die dann in Kombination mit anderen Elementen einen quasi "addierten" Sinn ergeben würden, vertritt Sartre eine Art holistisches Konzept, bei dem die Einzelelemente ihre Bedeutung erst aus ihrem Bezug zu einer sie ordnenden Gesamtheit erhalten würden. Das Wort beispielsweise habe außerhalb des Satzgefüges nur eine virtuelle Existenz und werde erst im Satzgefüge verständlich. Der Satz allerdings werde selbst wiederum erst verständlich, wenn er in seinem Bezug auf den Transzendenzakt der ihn aussprechenden Existenz gesehen würde:

"Das Wort im Licht des Satzes verstehen ist *ganz genau* dasselbe wie irgendein Gegebenes von der Situation aus und die Situation im Licht der ursprünglichen Zwecke verstehen. Einen Satz meines Gesprächspartners verstehen heißt nämlich verstehen, was er << sagen will>>, das heißt seiner Transzendenzbewegung folgen, mich mit ihm auf Möglichkeiten, auf Zwecke hin werfen und auf die Gesamtheit der organisierten Mittel [die durch Grammatik verbundenen Wörter - M. J. F.] zurückkommen, um sie durch ihre Funktion und ihr Ziel zu verstehen."

Ein Sprechakt, wie er im Satz vorliege, bedürfe also der Unterfassung durch den Lebensvollzug des Sprechers und den mit ihm verbundenen Zweck. Von daher sei der Satz nur ein Moment des gesamten Lebensvollzuges und leite nicht von sich aus das "Für-sich" in eine bestimmte Richtung. Den Grundfehler, den man beginge, wenn man annehme, eine sozial vermittelte Technik, wie sie auch die Sprache sei, determiniere die Freiheit des Lebensvollzuges, liege deshalb darin, ihr eine Art mystisches Eigenleben zuzugestehen, anstatt zu erkennen, dass jede Technik durch einen freien Lebensentwurf erst getragen und geleitet werde:

"Wie die Gesetze der Sprache vom freien konkreten Entwurf des Satzes getragen und verkörpert werden, so existiert auch die Spezies Mensch - als Gesamtheit von Techniken, die geeignet sind, die Tätigkeit der Menschen zu definieren - keineswegs vor einem Individuum, [...] sondern sie ist die Gesamtheit abstrakter Beziehungen, die von der freien individuellen Wahl getragen werden."

110

_

³⁶⁶ Vgl.: Ebd., S. 884 ff./ S. 595 f..

³⁶⁷ Ebd., S. 888/ vgl.: S. 597.

³⁶⁸ Ebd., S. 894/ vgl.: S. 602.

Begreife man Sprache wie Sartre als Bestandteil einer Situation, dann lasse sich auch das Problem der Linguisten lösen, die in dem Verhältnis von Sprache und Denken einen *problematischen Zirkel* sähen (das Denken geschieht im Medium der Sprache, aber um Sprechen zu können, müsse man sein Denken kennen). Das Spezifikum der Situation bestehe ja eben in der *Bestimmung des Noch-nicht-Existierenden (des Denkens) durch das Existierende (die Sprache) und umgekehrt*, weshalb der Zirkel nur ein Problem für die nachträgliche Reflexion, nicht aber für den praktischen Lebensvollzug darstelle.³⁶⁹

2.5.2.3 Freiheit, Körper und Initialentwurf - Klärungsversuche möglicher Einwände

Bevor anthropologische Konsequenzen aus dem herausgearbeiteten Freiheitskonzept Sartres bedacht werden sollen, muss sich dieses einigen Einwänden stellen, die von seinen zahlreichen Kritikern hervorgebracht wurden. Exemplarisch seien zwei Einwände herausgegriffen, die im Anschluss an Pothast formuliert werden, wobei die hier vorliegende Untersuchung explizit nicht seiner Herangehensweise folgt, innerhalb von "Das Sein und das Nichts" drei voneinander isolierbare Begründungen der Freiheit zu sehen, sondern stattdessen an der *Geschlossenheit des einen Freiheitskonzeptes festhält*, dessen Spezifikum (die Nichtungsstruktur des Bewusstseins) im Verlauf des Werkes zuerst auf mehreren Ebenen (ontologisch, phänomenologisch) eingeordnet wird, um dann als Gesamtkonzept ausgearbeitet zu werden (s. 2.5.1).

Eine erste Kritik entzündet sich dabei an der Verankerung der Freiheit in der Sphäre des Bewusstseins des "Für-sich":

"An Sartre zeigt sich eine weitere Schwierigkeit, die vielleicht für alle Versuche gilt, Freiheit des Handelns aus einer Freiheit der Bewußtseinsleistungen abzuleiten. Nachdem aufgewiesen ist, daß das Subjekt Gedanken frei entwerfen kann und muß, wenn es sich von der >>Positivität<< der bloßen Wahrnehmung befreien will, braucht es eine weitere Maßnahme, um zu zeigen, wie die frei entworfenen Gedanken sich in Handlungen umsetzen. Bei Sartre geschieht das durch Konstituieren eines Antriebs [...] Da aber das Verhältnis des Antriebs zu dem, was durch ihn geschieht, unklar bleibt, bleibt auch das Verhältnis der Bewußtseinsfreiheit zu den körperlichen Ereignissen, in denen sie sich welthaft manifestieren muß, unklar. Es ist, als wäre das Körperliche an ein Gedankenwesen irgendwie angehängt [Kursivsetzung - M. J. F.]."

Aufgrund der Verortung der Freiheit in der Struktur des Bewusstseins verfange sich also das Konzept Sartres in der klassisch cartesianischen Dualität von Körper und Bewusstsein, wobei es nicht klar werde, wie beide "Teile" zusammenhingen.

Nun wird aber diese Kritik keinesfalls dem Leistungsstand des philosophischen Konzepts Sartres gerecht, denn schon in seinen Erläuterungen zum Körper des "Für-sich" wies dieser darauf hin, dass

³⁶⁹ Vgl.: Ebd., S. 893/ S. 601.

³⁷⁰ Das von diesem Ansatz abweichende Vorgehen Pothasts mag auch insofern nicht zu überzeugen, als er zur Erklärung seiner "dritten Begründung" der Freiheit auf die vorhergehenden Erläuterungen von "Das Sein und das Nichts" zurückgreifen muss, was für die Geschlossenheit des Freiheitskonzept in dem Werk spricht (vgl.: U. Pothast, Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise, S. 97 u. Ders., Seminar: Freies Handeln und Determinismus, S. 35).

³⁷¹ U. Pothast, Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise, S. 99 (Fußnote 32).

der Körper die notwendige Schnittstelle für die Bindung des Bewusstseins an die Welt darstelle. Bewusstseinsfreiheit artikuliere sich immer über den Körper in die Welt hinein, weswegen Körper und Geist eine untrennbare Vollzugseinheit darstellten (vgl. auch die Abweisung der Geist-Körper-Dualität in 2.4.2.1). Mit der Erarbeitung der Beschaffenheit der Situation kann diese Aussage sogar noch präzisiert werden: Denn nicht nur wirke der Körper auf das Bewusstsein ein, indem er es sozusagen in einer konkreten und kontingenten Welt verhafte (s. 2.5.2 u. 2.4.2.1), sondern das Bewusstsein stelle seinerseits den konkreten faktischen Zustand unter eine neue Perspektive, indem es ihn transzendiere (s. 2.5.2.1). Diese wechselseitige Beeinflussung spricht entschieden gegen ein dualistisches Verständnis vom Zusammenhang von Körper und Geist, bei dem ein Teil der Gesamtheit nur äußerlich mit dem anderen verbunden bleibt. 372

Mit Sartre kann dann auch eine Gegenkritik zu Pothast formuliert werden, unterlässt es doch dieser in seiner Forderung, den genauen Zusammenhang von Geist und Körper zu erklären, den in "Das Sein und das Nichts" herausgearbeiteten Unterschied zwischen dem Seinsmodus des "Körpers-für-sich" (bei dem dieser gar nicht als umgrenzbares "An-sich" bewusst werde) und dem des "Körpers-für-Andere" (der als bestimmbarer Bereich erfahrbar werde und auf den sich Pothast in seiner Kritik bezieht) zu berücksichtigen. Eine Beachtung der differenzierten Modi der Körpererfahrung würde aber dabei helfen, eine Vermischung der mit einem speziellen Körpermodus verbundenen Erfahrungen (z. B. Erfahrung der Nichtigkeit des Bewusstseinsvollzuges, die allein an den "Körper-fürsich" gebunden ist) zu vermeiden und dadurch eine genauere Sicht auf beispielsweise die Frage nach der Vermittelbarkeit der Leistung des Bewusstseins mit dem Vorhandenseins des Körpers zu erlangen. Denn bevor ganz grundsätzlich eine Frage nach einem Zusammenhang von erfahrbaren Phänomenen (hier Bewusstseinsleistung und Körper) geklärt werden kann, muss zuvor untersucht werden, ob beide Phänomene auch tatsächlichen aus der gleichen Wahrnehmungsperspektive heraus, welche schließlich immer mit bestimmten nur aus dieser Perspektive geltenden Regeln einhergeht (der Bewusstseinsprozess wird z. B. im Modus des "Körpers-für-sich" anders erfahren als in demjenigen des "Körpers-für-Andere"), in den Blick kommen.

Zusätzlich zu dem vorangegangenen Aspekt sieht Pothast ein Problem bei der Konstituierung des nach Kenntnisstand dieser Untersuchung in verschiedene Sinn- und Entscheidungsebenen "gestuften" Initialentwurfes des "Für-sich". Da der Vorrang der Existenz vor der Essenz gelte, könne die Existenz bei der Festsetzung der Beschaffenheit des Initialentwurfes nicht auf Kriterien zurückgreifen, die es schließlich selbst erst schaffen müsse. Deshalb gelte:

"Die freie ursprüngliche Wahl [des Initialentwurfs - M. J. F.], mit der nach Sartres Idee Personen sich zu ihrem Entwurf bestimmen und die jede weitere Wahl entscheidend beeinflußt, ist entweder ein allwissendes Vorwegnehmen noch nicht gemachter Erfahrungen, oder sie ist eine irrationale Wahl (wenn rationales Wählen voraussetzen soll, daß man verschiedene Handlungsmöglichkeiten und relevante Umstände wenigstens kennt)."373

³⁷² Wie das genaue Einwirkungsverhältnis von Geist und Körper zu bestimmen ist, kann nur durch eine

interdisziplinäre Forschung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften gemeinsam erklärt werden und liegt deswegen nicht im Aufgabenbereich eines rein philosophischen Konzeptes. Für dieses ist es nur wichtig, die gegenseitige Verwiesenheit beider Bereiche in ihrer Notwendigkeit aufzuweisen, um der weiteren interdisziplinären Forschung einen hermeneutischen Orientierungsrahmen vorzugeben und sich dann für ebendiese anschlussfähig zu halten.

³⁷³ U. Pothast, Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise, S. 101 (Fußnote 32).

In der Tat kann das mit dem "absoluten Ereignis" verbundene Zustandekommen des gestuften Initialentwurfes nicht auf einen durch Gründe motivierten Lebensentwurf zurückgeführt werden, entstehen diese doch erst mit dem ins Leben-treten des "Für-sich" (s. 2.5.1). Somit ist Pothast zuzustimmen, wenn er anmerkt, dass der *erste Initialentwurf (und nicht seine Revision in der Erfahrung der Angst) keineswegs durch einen Freiheitsentwurf des Bewusstseins geprägt werden könne*, wie es ansonsten bei anderen Vollzügen des "Für-sich" geschehe, weswegen der Initialentwurf als irrational bzw. weniger wertend als "vorrational" zu kennzeichnen sei. 374

Es ist aber zu fragen, welche Bedeutung diesem Befund zukommt. Mit dem absoluten Ereignis wird bei Sartre schließlich nur dasjenige Geschehen hypothetisch postuliert, bei dem aus dem "An-sich" ein "Bei-sich-Sein" generiert, d. h. bei dem eine Bewusstseinsfähigkeit entsteht, die mindestens die für das "Für-sich" erfahrbare Trennung von Denken und Gedanken impliziert und damit das für Sartre so entscheidende "Nichts" (rien) ins Leben ruft (s. 2.3.1.1). Ohne dieses hypothetische Moment, das aus ontologischer Sicht heraus gefordert wird, naturalistisch verorten zu wollen und damit die Intention Sartres zu verfehlen, ist es doch immerhin plausibel, dass ein neugeborener Mensch nicht schon seit Beginn seiner Entwicklung über die volle Fähigkeit seines Bewusstseins bis hin zur Stufe der Reflexivität verfügt, weshalb die Wurzeln des "Für-sich" tatsächlich im "Vorrationalen" lägen. Dies wäre aber für das Freiheitskonzept nicht weiter von Relevanz, denn nur weil der Anfang eines Initialentwurfes von einer freiheitlichen Entscheidung unberührt entsteht, bleibt er damit noch nicht für spätere Revisionen verschlossen (s. 2.5.1). Der Anfang des Initialentwurfs liegt somit zwar nicht in der Verfügungsmacht der menschlichen Realität, wohl aber die weitere Genese des Initialentwurfs, ein Umstand, der die Kohärenz des erarbeiteten sartreschen Freiheitskonzeptes nicht beeinträchtigt.

2.5.3 Freiheit als unbeschränkte Verantwortung

Natürlich hat das Freiheitskonzept Sartres zwingende Konsequenzen für eine Theorie, die die Reichweite menschlichen Handelns und damit den sich daraus ergebenen Verantwortungsumfang bestimmt. Wenn der Mensch nämlich in jeder Situation frei ist, sein Leben zu gestalten,³⁷⁵ dann erfährt er *keinerlei Reduzierung seiner Verantwortung hierfür*, welche somit ins Unermessliche steigt.

"Die wesentliche Konsequenz unserer vorangehenden Ausführungen ist, daß der Mensch, dazu verurteilt, frei zu sein, das Gewicht der gesamten Welt auf seinen Schultern trägt: er ist für die Welt und für sich selbst als Seinsweise verantwortlich. Wir nehmen das Wort <<Verantwortlichkeit>> in seinem banalen Sinn von <<Bewußtsein (davon), der unbestreitbare Urheber eines Ereignisses oder eines Gegenstandes zu sein>>. In diesem Sinn ist die Verantwortlichkeit des Für-sich drückend, weil es das ist, wodurch geschieht, daß es eine Welt gibt; und weil das Für-sich auch das ist, das sich sein macht, muß es, was immer die Situation ist, in der es sich befindet, diese Situation gänzlich annehmen mit ihrem eigenen Widrigkeitskoeffizienten, und sei sie auch unerträglich; es muß sie annehmen mit dem stolzen

_

³⁷⁴ Ähnlich argumentieren Holl und Pieper (J. Holl, Historische und systematische Untersuchungen zum Bedingungsverhältnis von Freiheit und Verantwortlichkeit, S. 260; A. Pieper, "Freiheit als Selbstinitiation (753-833)": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S. 208).

³⁷⁵ Selbst im Zustand der Unaufrichtigkeit oder des Aufgehens im funktionalen Weltzusammenhang wird der Mensch nicht von seiner Aufgabe dispensiert, Handlungsmöglichkeiten zu eruieren und im Lebensvollzug zu erproben, auch wenn diese nicht in einer Situation der vollen Aufgeklärtheit über die eigene strukturelle Verortung wahrgenommen wird (s. 2.2.4.2; 2.4.2.1; 4).

Bewußtsein, ihr Urheber zu sein, denn die schlimmsten Übel oder die schlimmsten Gefahren, die meine Person zu treffen drohen, <u>haben nur durch meinen Entwurf einen Sinn</u>; und sie erscheinen auf dem Hintergrund des Engagements, das ich bin [Unterstreichung - M. J. F.]."³⁷⁶

So befremdlich dieses Fazit im ersten Augenblick auch klingen mag, umso verständlicher stellt es sich bei rationaler Erwägung dar: Da nach Sartre tatsächlich jede Entität erst durch den freien Entwurf des "Für-sich" einen nachvollziehbaren Sinn erhält, gebe es nichts, wofür das "Für-sich" keine Verantwortung trage. Der Zustand der Welt "als solcher" werde ja als bereits durch die menschliche Realität "beurteilt" (und niemals "neutral", d. h. ohne eine bestimmte Perspektive) erfahrbar und über den dieser Beurteilung zugrundeliegenden Lebensvollzug des "Für-sich" präge es sich gleichzeitig immer selbst in seiner Beschaffenheit, denn das Für-sich ist gleichzusetzen mit der Totalität seiner zukünftig entworfenen und bereits realisierten Möglichkeiten (s. 2.3.3). Dieser Sachverhalt der Beurteilung gelte auch für Ereignisse, die durch andere Existenzen verursacht wurden wie beispielsweise ein Krieg, denn auch diese Entität müsse schließlich notwendig den "Einordungsprozess" des "Für-sich" durchlaufen. Und sogar unhintergehbare Fakten, wie die eigene Geburt, erfahre die menschliche Realität immer schon aus der Perspektive einer freien Stellungnahme, sodass sie niemals auf ungedeutete Fakten in ihrem Lebensvollzug treffe. 377

Andererseits muss der *genaue Bezugspunkt* des radikalen Verantwortungsbegriffs Sartres explizit hervorgehoben werden, um Missverständnisse zu vermeiden. Denn in seinen Überlegungen zur "Freiheit in Situation" (die ja die einzig "lebbare" Freiheit darstellt) zeigte sich durchaus die Bedeutung von Widrigkeitskoeffizienten, welche die hier vorliegende Untersuchung dazu bewegte, Freiheit als gelebte Erkundung des in einer Situation liegenden Potenzials aufzufassen (s. 2.5.2.1). Berücksichtigt man dies, dann kann mit Sartre gesagt werden: *Für die Aufrechterhaltung des ständigen Interpretationsprozesses des Gegebenen und die praktische Ermessung des in ihm liegenden Potenzials für den eigenen Lebensvollzug trägt die einzelne menschliche Realität tatsächlich absolute (d. h. nicht auf irgendeine Art und Weise einschränkbare) Verantwortung (sie ist der "Urheber" der konkret bedeutenden Situation), nicht aber für den Erfolg des sich aus dem beschriebenen Interpretationsprozess ergebenden Lebensvollzuges, der auch von einem Widrigkeitskoeffizienten beeinflusst wird, den sie durch ihre Deutung erst dazu ermächtigt hat.*

Auch wenn das "Für-sich" sich dem stetigen Prozess der Interpretation der Situation und des Erprobens des in ihr liegenden Potenzials nicht entziehen kann und von daher uneingeschränkt für diese Prozesse verantwortlich ist, stellt sich doch die Frage, nach welchen Maßstäben die eruierten Möglichkeiten einer Situation bewertet werden sollen? Denn die menschliche Realität wird nicht alle Möglichkeiten zugleich verwirklichen können (zumal viele ja auch kontradiktorisch zueinander stehen und die Verwirklichung der einen die andere ausschließt), weshalb ein vollständiger Verantwortungsbegriff eigentlich auch das Moment einer "Verantwortung vor einem bestimmten Maßstab/ einer Instanz" implizieren müsste, welches den Vorrang einer Möglichkeit erweisen würde, doch berücksichtigt Sartre in seinen Ausführungen über die Verantwortung³⁷⁸ ein solches Moment nicht, was Kampits dazu bewegt, den Verantwortungsbegriff als "protoethisch" zu bezeichnen.³⁷⁹

-

³⁷⁶ SN, S. 950/ vgl.: S. 639.

³⁷⁷ Vgl.: Ebd., S. 951-955/ S. 640 ff..

³⁷⁸ Vgl.: Ebd., S. 950-955/ S. 639-642.

³⁷⁹ Vgl.: P. Kampits, "Grundlose Freiheit (833-949 und 950-955)": Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, S. 222.

Zum Abschluss seines Werkes beschäftigt sich Sartre jedoch mit "moralischen Perspektiven" ("perspectives morales") seiner vorher ausgearbeiteten Konzeption, die im nächsten Kapitel kurz daraufhin befragt werden sollen, ob sie einen Lösungsansatz für das sich mit Blick auf die Verantwortung ergebende Problem des Beurteilungsmaßstabes bieten.

2.6 Der Mensch als "nutzlose Passion" oder das Schwinden jeglichen handlungsleitenden Maßstabes am Ende von "L'être et le néant"

Zu Beginn seiner vom Umfang her gesehen äußerst spärlichen ethischen Überlegungen³⁸⁰ bestimmt Sartre die Tauglichkeit der von ihm entworfenen Ontologie für die Frage nach moralischen Perspektiven:

"Sie [die Ontologie - M. J. F.] beschäftigt sich allein mit dem, was ist, und es ist nicht möglich, aus ihren Indikativen Imperative abzuleiten. Sie läßt jedoch ahnen, was eine Ethik sein kann, die ihre Verantwortlichkeiten gegenüber einer *menschlichen-Realität in Situation* übernimmt."³⁸¹

Konkrete sittliche Vorschriften (also eine Moral) könne man demnach *nicht* aus der von ihm entworfenen Ontologie ableiten (Sartre berücksichtigt also die Gefahr eines unzulässigen Schlusses von Sein auf Sollen), dafür aber *Strukturen einer ethischen Theorie* erkennen, die als Antwort auf die spezifischen Anfordernisse der Ontologie zu verstehen seien (in dem Sinne, dass sie die spezifischen Erfordernisse eines von der Ontologie abgesteckten menschlichen Handlungsfeldes in ihrer Gestalt berücksichtigen).

Wolle man aber die in "Das Sein und das Nichts" entworfene Ontologie beachten, dann müsse es sich jede Ethik vorrangig zum Ziel machen, der menschlichen Realität ihre spezifische Beschaffenheit vor Augen zu führen, die darin liege, dass sie als nichtende Bewusstseinsstruktur in ihrem Lebensvollzug jedem begegnenden Seienden einen Wert zumesse (ihn zu einer lebbaren Möglichkeit mache), um die Vision des "Sich-selbst als An-sich" zu erreichen (s. 2.3.1). Konzeptionen, die die Einsicht in dieses Spezifikum des eigenen Lebensprozesses verhinderten, wie der "Geist der Ernsthaftigkeit" ("I'esprit de sérieux"), der das von unserer Bewusstseinsaktivität unabhängige Bestehen von Werten behaupte (s. 2.2.4.1), seien von daher unter allen Umständen zu vermeiden. Darüber hinaus sei auch der höchste Grad an Bewusstsein anzustreben (die "reine Reflexion" - s. 2.3.2), der die Möglichkeit dafür bilde, seine eigenen Strukturen unverstellt wahrzunehmen.

Doch was bedeutet es genauerhin für einen Maßstab des Handelns, wenn das Bewusstsein alles Seiende auf eine Vision hin transzendiert, die es *prinzipiell nie verwirklichen kann* (s. 2.3.1.2), weswegen Sartre seine Tätigkeit als "nutzlose Passion" ("passion inutile") bezeichnet?³⁸⁴ Nichts anderes, als die völlige Gleichwertigkeit aller Handlungen und Maßstäbe, die schließlich alle gleich

115

_

³⁸⁰ Vgl.: SN, S. 1068-1072/ EN, S. 720 ff..

³⁸¹ Ebd., S. 1068 f./ vgl.: S. 720.

³⁸² Vgl.: Ebd., S. 1069 f./ S. 721.

[&]quot;Wenn eine dieser Tätigkeiten die andere übertrifft, so nicht wegen ihres realen Ziels, sondern wegen des Grades an Bewußtsein, das sie von ihrem idealen Ziel hat [...]" (Ebd., S. 1071/vgl.: S. 721) u. "Alle diese Fragen, die uns auf die reine und nicht komplizenhafte Reflexion verweisen, können nur im Bereich der Moral beantwortet werden." (Ebd., S. 1072/vgl.: 722).

³⁸⁴ Vgl.: Ebd., S. 1052/ S. 708.

ungeeignet sind, das ersehnte Ziel des Für-sich, das "Sich-selbst als An-sich", zu erreichen, worauf Sartre besonders eindringlich in einer seiner wohl berühmtesten Passagen hinweist:

"[...] sie [die Menschen - M. J. F.] entdecken gleichzeitig, daß alle menschlichen Tätigkeiten äquivalent sind - denn sie zielen alle darauf ab, den Menschen zu opfern, um die causa sui [das "Sich-selbst als An-sich" - M. J. F.] auftauchen zu lassen - und daß alle grundsätzlich zum Scheitern verurteilt sind. So läuft es auf dasselbe hinaus, ob man sich einsam betrinkt oder Völker lenkt. Wenn eine dieser Tätigkeiten die andere übertrifft, so nicht wegen ihres realen Ziels [das genauso zum Scheitern verurteilt ist wie alle anderen - M. J. F.], sondern wegen des Grades an Bewußtsein, das sie von ihrem idealen Ziel hat; und in diesem Fall wird es geschehen, daß der Quietismus des einsamen Trinkers der müßigen Geschäftigkeit des Lenkers von Völkern überlegen ist." 385

Wenn aber tatsächlich alle Handlungen gleich (un)geeignet sind, das angestrebte Ziel zu erreichen und es deswegen keinen rational einsichtigen Grund für die Bevorzugung einer Handlungsmöglichkeit vor einer anderen gibt, dann bedeutet dies die grundsätzliche Unmöglichkeit einer Maßstabsfindung als Orientierung für das eigene Handeln.

Man muss die Radikalität der sartreschen These dann aber auch gegen ihn selbst wenden: Warum sollte ein "Für-sich" sich zum Beispiel seiner eigenen Strukturen bewusst sein (was Sartre mit Blick auf den Grad des Bewusstseins fordert), wenn dies doch auch keinen Erfolg im Bezug auf die Vision des "Sich-selbst als An-sich" bringe? Wäre es nicht viel einfacher und angenehmer, sich dem "Geist der Ernsthaftigkeit" hinzugeben, der doch immerhin von der Last befreie, den Wert eines Seienden selbst einzuschätzen?

Wie man sieht, führt Sartre die Stichhaltigkeit seiner ethischen Überlegungen am Ende von "Das Sein und das Nichts" somit selbst ad absurdum. Dabei bergen seine vorangegangenen Ausführungen durchaus Potenzial, um einen das eigene Handeln leitenden Maßstab zu entwickeln, den ein "Fürsich" begründet nachvollziehen kann, auch wenn die Essenzen der Einsichten von "Das Sein und das Nichts" beibehalten werden. Sartre selbst hat die Unzulänglichkeit seiner moralischen Perspektiven am Ende seines frühen Hauptwerkes wahrgenommen und versucht, ihr in seiner Schrift "Der Existenzialismus ist ein Humanismus" korrigierend zu begegnen. Die Untersuchung wird also aus ihrer genuinen Logik heraus auf das nächste Werk der frühphilosophischen Schaffensperiode des Philosophen verwiesen.

2.7 Kategorischer Imperativ und Authentizität in "L'existentialisme est un humanisme" als Maßstäbe sittlichen Handelns und Schutzfunktionen des spezifischen Selbstinteresses des "Für-sich"

Mit der Schrift "L'existentialisme est un humanisme" wendet sich die vorliegende Untersuchung einer leicht veränderten Drucklegung eines Vortrages zu, den Sartre am 28.10.1945 im "Club Maintenant" unter chaotische Umständen hielt:³⁸⁶ Aufgrund des immensen Andranges, der in dieser Dimension nicht erwartet worden war, ging teilweise das Inventar des Veranstaltungsraumes zu Bruch, fielen Menschen in Ohnmacht und erreichte Sartre selbst erst mit einer Stunde Verspätung

³⁸⁵ Ebd., S. 1071/ vgl.: S. 721 f..

³⁸⁶ Vgl.: V. von Wroblewsky (Hrsg.), Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.4, Vorwort ohne Seitenzahl u. F. von Krosigk, Philosophie und politische Aktion bei Jean Paul Sartre, S. 84.

seinen Platz, von dem aus er dann ohne Manuskript frei sprach. 387 Anlass des Vortrages war das in Frankreich seit der Veröffentlichung von "Das Sein und das Nichts" im Jahre 1943 rasant gestiegene Interesse an der existenzphilosophischen Denkrichtung Sartres, das sich aber oft an seiner Person und nicht sosehr an seinem umfangreichen Hauptwerk festmachte, was zu einer verkürzten Rezeption des Existenzialismus führte. Sartre versuchte dieser Rezeption nun zu begegnen, indem er sich in seinem Vortrag vor allem mit der von Seiten der Kommunisten (Sartres Existenzialismus fordere zu einem Quietismus heraus und verhindere die menschliche Solidarität untereinander) und der Christen (Sartres Philosophie vernachlässige die Ernsthaftigkeit menschlicher Unternehmungen, indem sie die Gebote Gottes und die ewigen Werte beseitige) erhobenen Kritik auseinandersetzt, um dabei ein umfassenderes Bild seines Denkens zu vermitteln.³⁸⁸ Die dem Umstand eines Vortrages geschuldete Verkürzung und Zuspitzung der eigenen Thesen, gepaart mit der bereits beschriebenen turbulenten Situation, beförderte eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem Existenzialismus auf Grundlage der breiten theoretischen Basis von "L'être et le néant" allerdings nicht, sondern vielmehr bezogen die Kritiker sich von nun an auf den viel leichter zugänglichen Text "L'existentialisme est un humanisme", weswegen Sartre dessen Drucklegung später bedauerte, ohne sich aber von seinem Inhalt zu distanzieren. 389

Mit dieser historischen Einordnung ist der Untersuchung schon eine Orientierung für die Bearbeitung von "Der Existenzialismus ist ein Humanismus" vorgegeben: Während die vielfältigen Elemente der sartreschen Anthropologie bereits in der ausführlichen Auseinandersetzung mit "Das Sein und das Nichts" ausgemacht wurden und im Folgenden als erklärende Hintergrundtheorie "mitlaufen", thematisiert Sartre in seinem nun zu untersuchenden Vortrag explizit die Frage nach ethischen Maßstäben des Handelns des "Für-sich" und verortet die konkrete sittliche Entscheidung genauer in der sie hervorbringenden Situation. Seine Ausführungen, die exakt dem Zwischenziel dieser Arbeit entsprechen (s. 1), sollen demnach aspektorientiert nachvollzogen werden, indem zuerst der Frage nachgegangen wird, warum das Individuum angesichts der Unerreichbarkeit seiner Vision des "Ansich-für-sich" überhaupt handeln soll (2.7.1), was ferner in seinem Handeln genauer geschieht (2.7.2) und ob dasselbe unter einen Maßstab gestellt werden kann, der die völlige Beliebigkeit des Agierens verhindert (2.7.3). Zum Schluss des Kapitels werden dann die sich aus den Fragen ergebenden Einsichten zusammenfassend rekapituliert (2.7.4).

2.7.1 Die Möglichkeit der Einflussnahme auf die eigene Lebensgestalt als möglicher Handlungsgrund trotz des Horizontes der "nutzlosen Passion"

Sartre beginnt seine Erörterungen zum Existenzialismus, indem er ihm den bereits mehrfach bedachten *Vorrang der Existenz vor der Essenz* als grundlegendes Moment zuweist. In seiner Erläuterung zu diesem Grundsatz wehrt er sich dagegen, den Mensch beispielsweise wie einen Brieföffner anzusehen, bei dem Herstellungsart und Nutzen schon vor und unabhängig von seiner realen Existenz vorgegeben seien, sodass dieselbe nur noch ein allgemeines Prinzip quasi fassbar mache (Essenz vor Existenz). Beim Mensch verhalte es sich genau umgekehrt, da er schon existiere,

117

³⁸⁷ Vgl.: H.-M. Schönherr-Mann, Sartre, S. 50 f. u. T. Ebinger, Verkehrte Freiheit?, S. 80.

³⁸⁸ Vgl.: J.-P. Sartre, "Der Existenzialismus ist ein Humanismus": Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.4, S. 117 f. (im folgenden nur noch "EH") und J.-P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, S. 9-12 (im folgenden nur noch "LH").

³⁸⁹ Vgl.: M. Suhr, Jean-Paul Sartre, S. 61 f. u. T. Ebinger, Verkehrte Freiheit?, S. 79 f..

bevor er überhaupt durch irgendeinen Begriff definierbar sei. ³⁹⁰ Im Großen und Ganzen wiederholt der Philosoph hier somit seine schon in "Das Sein und das Nichts" getätigte Thesen der *Losgelöstheit des präreflexiven Cogitos vom thetischen Bewusstsein* (s. 2.3.1), die bewirke, dass das Individuum als Ganzes nicht schon durch einen *vorgegebenen* Bezug zu irgendeinem Sachverhalt definierbar sei, sondern diesen Bezug erst durch seine Eigenaktivität *schaffen* müsse und dabei die Grundlage für Andere lege (sich selbst als *momentan* fest umgrenzbaren Zustand kann das "Für-sich" aufgrund seiner temporalen Bewusstseinsstruktur nicht erfahren - s. 2.3.1 u. 2.3.3), sein von außen zugängliches Wesen zu erkennen (s. 2.4.1.3).

Neu mit dem Gedanken des Vorranges der Existenz verbindet Sartre nun aber einen *expliziten Atheismus*. Wenn der Mensch sich nämlich selbst vollziehen müsse, bevor er greifbar werde (sein Wesen bestimmbar werde), so wäre es widersprüchlich, einen Schöpfergott anzunehmen, der schließlich seine (aus der Perspektive Gottes) fest umgrenzbaren Gedanken in die Welt "hineinschöpfe", sodass wiederum die Essenz (der einer Schöpfung zugrundeliegende Gedanke Gottes) der Existenz (dem Lebensvollzug des Geschöpfs) vorangehe. Aus diesem Argument heraus sei aber auch die im 18. Jahrhundert in der Philosophie aufkommende Vorstellung von einer Natur des Menschen abzulehnen, die auf sein historisches Leben beschränkend einwirke, indem sie ihm gewisse Grenzen aufzeige.³⁹¹ Gerade die Ablehnung einer allgemeinen Natur zeigt dann aber, worum es Sartre tatsächlich geht: Stärker als die Verneinung der Existenz Gottes (an die Sartre privat freilich nicht glaubt) steht der Gedanke im Fokus, der *Mensch müsse sich selbst entwerfen, ohne dabei irgendwelchen Vorgaben folgen zu können*. Es handelt sich deswegen in "L'existentialisme est un humanisme" um einen *methodischen Atheismus*, der die Frage nach der tatsächlichen Existenz Gottes unbeantwortet lässt und statt dessen die Selbstverantwortung des Menschen betont:

"Der Existentialismus ist nicht so sehr ein Atheismus in dem Sinn, daß er sich in dem Beweis erschöpft, Gott existiere nicht. Er erklärt vielmehr: selbst wenn Gott existierte, würde das nichts ändern ["ça ne changerait rien" - M. J. F.] [...] der Mensch muß sich selbst wiederfinden und sich davon überzeugen, daß nichts ihn vor sich selbst retten kann ["que rien ne peut le sauver de luimême" - M. J. F.], und sei es auch ein gültiger Beweis der Existenz Gottes." 392

Im Mittelpunkt der Aussage von dem Vorrang der Existenz steht somit die *permanent sich* aktualisierende Verpflichtung des Menschen (das "Für-sich" ist aufgrund seiner zukünftigen Bewusstseinsstruktur immer über seinen aktuellen Zustand hinaus, weswegen es die Vision des "Fürsich als An-sich" auch nie erreicht - s. 2.3.3 u. 2.3.4), seine Lebensgestalt unter Abwesenheit bereits inhaltlich (durch Gott oder die Natur) vorgegebener Aspekte zu gestalten.

Nun spezifiziert Sartre aber die "Bewertungskriterien" für die stets anstehende Aufgabe des Selbstentwurfes, indem er festhält:

"Wirklichkeit ist nur im Handeln [...] der Mensch ist nichts anderes als sein Entwurf, er existiert nur in dem Maße, in dem er sich verwirklicht, er ist also nichts anderes als die Gesamtheit seiner Handlungen, nichts anderes als sein Leben."

³⁹⁰ Vgl.: EH, S. 119 f./ LH, S. 17-22.

³⁹¹ Vgl.: Ebd., S. 120/ S. 19 ff..

³⁹² Ebd., S. 142/ vgl.: S. 95.

³⁹³ Ebd., S. 130/ vgl.: S. 55.

Hätte man im Anschluss an die bisher vorgestellte Theorie Sartres noch die Meinung vertreten können, schon die durch die zukünftige Ausrichtung des Bewusstseins im "Für-sich" potentiell vorliegenden Möglichkeiten, die ja bewirkten, dass die menschliche Realität nicht das ist, was sie ist und ist, was sie nicht ist (s. 2.2.4.2), würden ausreichen, um das Projekt des Selbstentwurfes zu erfüllen, widerspricht Sartre jetzt einer solchen Einschätzung. Denn allein die in einem Lebensvollzug realisierten Möglichkeiten würden den Menschen prägen, der eben nichts anderes darstelle, als die Gesamtheit seiner vollzogenen Handlungen.

Ist dieses von Sartre gefällte Urteil nicht ein wenig zu hart? Ein Mensch wird ja sehr wohl dadurch geprägt, welche zukünftigen Pläne er hat und welche Hoffnungen er mit ihnen verbindet (s. 6.3). Doch muss man bei der Bewertung des sartreschen Urteils auf die Beschaffenheit dieser zukünftigen Pläne schauen: Da sie wegen der nichtigen Bewusstseinstruktur immer genauso wahrscheinlich wie ihre Gegenmöglichkeiten sind (s. 2.2.4.2 und 2.3.1) wirken nur diejenigen Lebensvollzüge "zwingend" auf die Lebensgestaltung des Individuums ein, welche bereits realisiert wurden und die dann immer in ihrer synthetischen Gesamtheit von noch zukünftigen Vorstellungen her gedeutet werden (s. 2.3.3 u. 2.5.1). Sicheren Einfluss auf die Lebensgestaltung des "Für-sich" nehmen von daher tatsächlich nur die im Leben umgesetzten Taten und nicht irgendwelche geistigen Konzeptionen, die im nächsten Augenblick wieder hinfällig sein können.

Darüber hinaus verweist Sartre auf das Spezifikum der menschlichen Struktur, gar nicht anders leben zu können, als in einer Wahl. Denn auch wenn das Individuum sich entscheide, aufgrund beispielsweise einer unklaren Handlungssituation nicht zu wählen (s. Situationsgebundenheit jeder Handlung: 2.5.2), stellt dies doch immerhin eine konkrete Wahl des Lebensvollzuges (nämlich die Nichtwahl) dar. "Für-sich" wähle von daher allein durch seine pure Präsens in der sozialen und dinglichen Welt seinen Lebensverlauf und könne sich dieser Verantwortung auch nicht entziehen (s. 2.5.3: Verantwortungsbegriff). Wenn man sich aber unter keinen Umständen der Verantwortung für die eigene Lebensführung entziehen kann und wenn nur die realisierten Lebensvollzüge die Gestalt des eigenen Lebens sicher bestimmen, dann erscheint es als nur folgerichtig, aktiv an seiner ständigen Lebensgestaltung teilzunehmen anstatt sie passiv "dem Zufall" zu überlassen, denn zur Übernahme der Gestaltung ist man unabhängig von der Art der Mitwirkung so oder so gezwungen. Die Frage dieses Abschnittes, warum man überhaupt trotz der Unmöglichkeit des Erreichens der "Vision" handeln sollte, lässt sich somit dahingehend beantworten, dass man nur im eigenverantworteten Handeln die Möglichkeit wahrnimmt, Einfluss auf die eigene Lebensgestalt auszuüben:

"Wie Sie sehen, kann er [der Existenzialismus - M. J. F.] nicht als eine Philosophie des Quietismus betrachtet werden, denn er definiert den Menschen durch sein Handeln [...] noch als ein Versuch, den Menschen vom Handeln abzubringen, da er sagt, *nur in seinem Handeln liege die Hoffnung* [der Einflussnahme auf das eigene Leben - M. J. F.] und nur die Tat erlaube dem Menschen zu leben. Folglich haben wir es auf dieser Ebene mit einer *Moral des Engagements* ["une morale d'action et d'engagement" - M. J. F.] zu tun [Kursivsetzung - M. J. F.]."

Doch was, wenn das "Für-sich" seiner speziellen Möglichkeit der Einflussnahme keinerlei Bedeutung zumisst und darüber hinaus auch bereit ist, die sich bei Nichtwahrnehmung derselben für den

³⁹⁴ Vgl.: Ebd., S. 135/ S. 73.

eigenen Lebensvollzug ergebenden Konsequenzen ohne Einwände zu übernehmen? Man sieht, dass die bisher vorgetragene Argumentation um eine noch grundsätzlichere Ebene erweitert werden muss, bevor die Gründe für ein Handeln seitens der menschlichen Realität umfassend erschöpft sind. Bevor dies geschehen kann, soll aber im folgenden Abschnitt erst einmal der Frage nachgegangen werden, was denn genau in einer intentional verfolgten Handlung geschieht, wenn sich das Individuum denn zu einer solchen entschlossen hat.

2.7.2 Handlung bzw. Lebensmöglichkeitsvollzug als Prozess der Emergenz in Situation

Ein in der Sekundärliteratur zu "Der Existenzialismus ist ein Humanismus" überraschenderweise kaum beachteter Aspekt liegt in Sartres *Theorie zu dem konkreten Zustandekommen einer Handlung* unter Vorgabe bereits bestehender Alternativen, die aber für diese Untersuchung von größter Relevanz ist, versucht sie doch zu verstehen, wie eine sittliche Entscheidung im Spannungsfeld von konkreter Situation und allgemeinen Normen (ob solche aus existenzphilosophischer Perspektive begründet nachgewiesen werden können soll in 2.7.3 untersucht werden) zustande kommt.

Den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet eine Begebenheit aus Sartres Leben, in der ihn einer seiner Schüler während des Zweiten Weltkrieges aufsuchte, um Rat in folgender *Dilemmasituation* zu erhalten:

"Sein [des Schülers - M. J. F.] Vater war mit seiner Mutter zerstritten - und neigte übrigens zur Kollaboration -, sein älterer Bruder war in der deutschen Offensive von 1940 getötet worden, und dieser junge Mann wollte ihn, aus etwas primitiven, jedoch großzügigen Gefühlen heraus, rächen. Die Mutter lebte mit ihm allein, voller Gram über den halben Verrat seines Vaters und den Tod ihres älteren Sohnes, und fand nur in ihm Trost. Dieser Mann stand damals vor der Wahl, nach England zu gehen und sich in den Freien Französischen Streitkräften zu engagieren - das heißt, seine Mutter zu verlassen - oder bei seiner Mutter zu bleiben und ihr leben zu helfen. Er war sich dessen wohl bewußt, daß diese Frau nur durch ihn lebte und daß sein Verschwinden - vielleicht gar sein Tod - sie in Verzweiflung stürzen würde."

Sartre versucht nun, den in der geschilderten Situation möglichen Spielraum für Hilfestellung zu ermessen, indem er sich fragt, inwiefern allgemeine Normen hier eine konkrete Handlungsperspektive zu eröffnen vermögen. Das christliche Gebot der Nächstenliebe z. B. sowie die Empfehlung, den dornigsten Weg zu wählen, würden nicht weiterhelfen, da ja gerade das "Anwendungsobjekt" dieser Empfehlungen (ist mir die Mutter oder der Kämpfer der Nächste? Ist der Weg in den Krieg oder an der Seite der Mutter dorniger?) in Frage stehe. Genauso wenig würden sich aber philosophische Bestimmungen wie beispielsweise Kants "materiale Vorstellungsart" des Kategorischen Imperativs ("Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst" 398) als hilfreich erweisen, weil die Behandlung der einen Seite als Zweck die Gefahr mit sich bringe, die Alternativseite als bloßes Mittel zu behandeln, 399 weswegen ganz allgemein gesagt werden müsse,

120

³⁹⁶ Ebd., S. 126/ vgl.: S. 39 f..

³⁹⁷ Vgl.: O. Höffe, "Ethik des kategorischen Imperativs": Geschichte der neueren Ethik 1, S. 134 f..

³⁹⁸ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten = Kants Werke. Akademische Textausgabe IV, S. 429.

³⁹⁹ Vgl.: EH, S. 126/ S. 42 f..

Normen (Sartre spricht von Werten) seien für den konkreten Fall zu weit gefasst, um zu einer konkreten Handlung zu führen (hier bestätigt sich die bereits in der Einleitung proklamierte Begrenztheit der Anwendbarkeit allgemeiner moralischer Leitsätze - s. 1.1).

"Wenn die Werte vage und für den bestimmten und konkreten Fall, den wir betrachten immer zu weit sind ["trop vastes" - M. J. F.], bleibt uns nur noch, unseren *Instinkten* ["nos instincts" - M. J. F.] zu vertrauen. Das hat dieser junge Mann versucht; und als ich ihn sah, sagte er: Im Grunde zählt nur das Gefühl, ich sollte die Richtung wählen, in die es mich *stößt* [Kursivsetzung - M. J. F.]."

Gegen eine einseitige Sicht, die nur die explizit intellektuelle Dimension der Lösung einer sittlichen Entscheidungssituation in den Blick nimmt, betont "L'existentialisme est un humanisme" also die Wertigkeit der affektiven Ebene, die in einer konkreten Situation in eine bestimmte Handlungsrichtung weise. In dem verwendeten Ausdruck "Instinkt" ("instinct") schwingt dabei sowohl die Komponente der grundsätzlichen Angeborenheit eines Gefühlserlebnisses als auch dessen nicht willentliche Beeinflussung mit. Aus der Sicht der hier vorliegenden Untersuchung scheint es somit stimmig, festzustellen, dass Sartre ergänzend zu allgemeinen Normen die Ebene des nichtthetischen Affekts etabliert, die innerhalb eines durch Normen umgrenzten Feldes (s. 2.7.3) eine Handlungstendenz vorgibt und somit zu einer konkreten Handlung führt (für diese Deutung spricht schon die Bedeutung der affektiven Ebene in "Das Sein und das Nichts", wie sie sich im Umgang mit dem "Für-sich" aber auch mit dem Anderen immer wieder zeigte - vgl.: 2.2.4.1; 2.3.2; 2.4.1; 2.5.1).

Doch ganz so einfach ist das sartresche Konzept der Initiierung einer konkreten Entscheidung nicht zu umreißen. Der *Instinkt* als eine Art (nicht explizit bzw. nichtthetisch fassbare) "Vorform" des Gefühls führt nicht automatisch zu einer kognitiv explizierbaren "Vollform" des Gefühls, weshalb diese dann auch nicht als Instanz angerufen werden kann, die aus sich heraus dem Handeln eine Richtung vorgeben würde:

"Anders gesagt, das Gefühl ["le sentiment" - M. J. F.] wird aus den Handlungen aufgebaut, die man vollzieht; ich kann es also nicht zu Rate ziehen, um mich von ihm leiten zu lassen. Das bedeutet, daß ich weder in mir den authentischen Zustand, der mich zum Handeln drängt, suchen, noch von einer Moral die Begriffe erwarten kann, die mir zu handeln erlauben werden."

Weder eine allgemeine Norm, die sich als zu weit gefasst entpuppt, noch eine explizierbares Gefühl, welches zum Zeitpunkt der Entscheidung über eine Handlung erst in seiner "Vorform" (dem Instinkt) ausgeprägt ist, können also herangezogen werden, um in der Situation der Entscheidung eine konkrete Handlung zu motivieren. Wie kommt es dann aber zu einer konkreten Handlung? Die Antwort auf diese Frage findet sich nach Ansicht der hier betriebenen Untersuchung zwischen den bereits zitierten Passagen, wenn Sartre sagt:

"Ich kann den Wert dieser Zuneigung ["affection" - hier: zu der Mutter - M. J. F.] nur bestimmen, wenn ich eben eine Tat vollbracht habe, die sie bestätigt und definiert ["qui l'entérine et qui la

11

⁴⁰⁰ Ebd., S. 127/ vgl.: S. 43.

⁴⁰¹ Ebd., S. 127/ vgl.: S. 45.

définit" - M. J. F.]. Sobald ich jedoch von dieser Zuneigung ["affection" - M. J. F.] fordere, meine Tat zu rechtfertigen, werde ich in einen Teufelskreis hineingezogen [Kursivsetzung - M. J. F.]."⁴⁰²

Was sich hier ausdrückt, ist die Vorstellung von einem "Emergenzverhältnis" Aus dem Zusammentreffen beider Dimensionen (der konkret vollzogenen Handlung und der "Vorform" des Gefühls bzw. dem Instinkt - in diesem Fall die vorkognitive Zuneigung zu der Mutter) entsteht innerhalb des "Für-sich" eine neue Entität (das thetisch fassbare Gefühl), welche vorher verborgen oder nicht existent war (welcher der beiden Sachverhalte vorliegt, verborgen oder nicht existent, lässt sich von Sartre her nicht sagen). Konkret: Erst, indem sich das "Für-sich" in eine Handlung begibt, versetzt es sich in die Lage, die schon in ihm vorhandene "Vorform" durch seinen Lebensvollzug "zu bestätigen und zu definieren".

Um das Modell der Entstehung einer konkreten Entscheidung zusammenfassend zu verdeutlichen, sei es an dem von Sartre vorgetragenen Fall expliziert: Der Mann kann aus der Logik des Gesagten heraus das Dilemma nur lösen, wenn er sich praktisch in eine der beiden Alternativmöglichkeiten begibt, d. h. eine der beiden Möglichkeiten (bei der Mutter leben - sich nach England begeben) in seinem Lebensvollzug realisiert. Erst in diesem Zustand steht ihm dann aber die Möglichkeit offen, seine bisher impliziten Instinkte thetisch zu erschließen und dabei sein Gefühlsleben auch kognitiv zu bewerten, was eine Handlungstendenz erkennen lasse ("fühlt" sich das Leben bei der Mutter "richtig" an oder nicht?), an der dann der weitere Lebensvollzug ausgerichtet werden könne (hier zeigt sich wieder die schon in "L'être et le néant" festgeschriebene streng korrelative Beziehung von affektiver und kognitiver Ebene, die nur in ihrer Verbindung ein Ergebnis hervorbringen - s. 2.5.1).

Über eine sittliche Entscheidungssituation wird also nur im "praktischen Einleben" in dieselbe entschieden. Zu einer konkreten Wahl kommt das Individuum nach Sartre deshalb nur, wenn es die in ihm liegende affektive Tendenz (den Instinkt) in den praktischen Lebensvollzug überführt (1. Schritt) und damit für die thetische Klärung auf kognitiver Ebene greifbar macht (2. Schritt), die eine explizite und einmalig konkrete Handlung ermöglicht (3. Schritt).

An diese Überlegungen schließt sich eine Reihe von Fragen an: Wie kommt es zu der von der Untersuchung als "Vorgefühl" bezeichneten Dimension im "Für-sich"? Reicht die "Situationshaftung" des Individuums (an das gelebte Leben) allein aus, um das Feld der potenziellen Vollzugsmöglichkeiten des Individuums *umfassend* zu bestimmen (reine Situationsethik), oder wirken vielleicht Normen zusätzlich zu der Situation auf die konkrete Handlung des Einzelnen ein? Wenn ja, wie begründen sich dieselben und wie spielen sie genau mit den durch die Situationshaftung gegebenen Handlungsmöglichkeiten zusammen? Während die Frage nach dem Ursprung des Vorgefühls die Antwortmöglichkeiten der hier vertretenen lebensweltlich orientierten Untersuchung übersteigt und deswegen an ein Gemeinschaftsprojekt von Natur- und Geisteswissenschaftler verwiesen wird, bietet die Lektüre Sartres zu dem Themenkomplex von Normen und ihrem Einfluss auf die Entscheidung des "Für-sich" weiteres Potenzial, dem im folgenden Abschnitt nachgegangen wird.

⁴⁰² Ebd., S. 127/ vgl.: S. 44 f..

⁴⁰³ Vgl.: A. Stephan, "Emergenz": Enzyklopädie Philosophie I, S. 491.

2.7.3 Durch den kategorischen Imperativ garantierte Freiheit des Anderen als selbstinteressierte Perspektivenerweiterung

Vorwegnehmend kann für die folgende Auseinandersetzung festgehalten werden, dass Sartre in seinem Denksystem die verbindliche Etablierung des Kategorischen Imperativs in der bereits zitierten Form der "materialen Vorstellungsart" (s. 2.7.2) trotz der Abhängigkeit der Werte allein vom Individuum und der daraus resultierenden Problematik (s. 2.3.1 u. 2.6) vollzogen sieht und die kantische Norm ausdrücklich als dem Individuum vorgegeben affirmiert. 404 Die Begründung für diese Position wird aber in "L'existentialisme est un humanisme" nicht eindeutig nachvollziehbar vorgetragen und erfreut sich deswegen auch in der Sekundärliteratur höchst unterschiedlicher Deutungen, weshalb der hiesigen Untersuchung die Aufgabe vorgelegt ist, die einzelnen das Zusammenleben von Individuen beeinflussenden Elemente, welche Sartre in seiner Erörterung nennt, präzise herauszuarbeiten, um dann in Auseinandersetzung mit Sartres eigenem Begründungsansatz und mit der Kritik an demselben von Seiten seiner Interpreten eine eigene Position zu entwickeln.

Ein erstes verbindendes Element (das an den Blick anschließt - s. 2.4.1.2) zwischen dem einzelnen Menschen und der ihn umfassenden Gemeinschaft liegt laut "Der Existenzialismus ist ein Humanismus" schon in einer konkreten Handlung des "Für-sich" vor, die immer auch ein Bild von der gesamten Menschheit entwerfe:

"Wenn wir sagen, der Mensch wählt sich, verstehen wir darunter, jeder von uns wählt sich, doch damit wollen wir auch sagen, sich wählend wählt er alle Menschen ["qu'en se choisissant il choisit tous les hommes" - M. J. F.]. In der Tat gibt es für uns keine Handlung, die, den Menschen schaffend, der wir sein wollen, nicht auch zugleich ein Bild des Menschen hervorbringt, wie er unserer Ansicht nach sein soll. Wählen, dies oder das zu sein, heißt gleichzeitig den Wert dessen, was wir wählen, zu bejahen, denn wir können niemals das Schlechte ["le mal" - M. J. F.] wählen; was wir wählen, ist immer das Gute ["le bien" - M. J. F.], und nichts kann gut für uns sein, ohne es für alle zu sein."405

Wie ist dies aber genauerhin zu verstehen, der Mensch könne niemals das Schlechte wählen, sondern immer nur das Gute? Dies widerspricht ganz offensichtlich aller historischen und persönlichen Erfahrung. Trifft Deneckes Interpretation vielleicht zu, der in dieser Textstelle ein "Ethos des Handelns" grundgelegt sieht, bei dem es nicht auf den Inhalt der Tat, sondern allein auf ihren Vollzug ankommt?⁴⁰⁶ Eine solche Sicht unterstreicht zwar die in 2.7.1 herausgestellte Aufforderung, seine Lebensgestaltung aktiv in die Hand zu nehmen, doch vermag sie nicht zu erklären, warum eine rein formale Betrachtung der Handlung des Menschen auch auf alle anderen Einfluss nehmen kann.

In Übereinstimmung mit Hengelbrock und Röd stellt diese Untersuchung deswegen den konkret erfassbaren Inhalt einer Tat als dasjenige Moment heraus, welches die Einflussnahme des Individuums auf die es umgebenden Menschen begründet. 407 Doch kann eine inhaltlich gegebene Tat an sich aus existenzphilosophischer Perspektive heraus nicht grundsätzlich "gut" sein, denn allein das

⁴⁰⁴ Vgl.: EH, S. 139/ LH, S. 85 f..

⁴⁰⁵ Ebd., S. 121/ vgl.: S. 25 f..

⁴⁰⁶ Vgl.: A. Denecke, Wahrhaftigkeit, S. 120.

⁴⁰⁷ Vgl.: J. Hengelbrock, Jean-Paul Sartre, S. 138 u. W. Röd, "IX. Jean-Paul Sartre": Geschichte der Philosophie Band XIII, S. 289.

einzelne "Für-sich" entscheidet über den Wert einer Handlung (s. 2.3.1). Überlegt man sich jedoch, warum eine Person eine durch andere Menschen fassbare Handlung vollzieht, so kommt man zu der Einsicht, dass sie handelt, da sie die betreffende Tat für sich als geeignet ansieht, um ein subjektiv als "gut" aufgefasstes Ziel zu erreichen. Die konkrete Handlung einer Person drückt also für den Beobachter eine fundierende Affirmation des Handelnden gegenüber derselben aus. Man könnte auch sagen, die handelnde Person erhebt gegenüber Beobachtern durch ihr Handeln implizit einen Geltungsanspruch. Wenn aber eine Person einen zu verfolgenden Wert für sich gefunden hat und dies in einer Handlung ausdrückt, dann werden dadurch auch die Mitmenschen des Handelnden beeinflusst, insofern sie durch seinen Lebensvollzug dazu angeregt werden, über die mit der Handlung verbundenen potenziellen Motive und Werte nachzudenken und sie auf ihre Stimmigkeit für das eigene Leben hin zu überprüfen. Aus diesem Verständnis heraus wählt der Einzelne in seiner Entscheidung tatsächlich die gesamte Menschheit.

Es bleibt aber zu fragen, weshalb der Beobachter einer inhaltlich bestimmbaren Handlung eines Mitmenschen im Stande ist, die mit ihr verbundenen Absichten zumindest in ihrer formalen Bedeutung zu verstehen? Oder anders gefragt: Warum weiß der Beobachter implizit, dass die von ihm erlebte Tat des Anderen ein bestimmtes Ziel verfolgt, welches den Rahmen der konkreten Tat bildet?

Das Fundament für diese Einsicht liegt sicherlich in der bereits thematisierten Erfahrung des Blicks, in der der Erblickte die Desintegration seines Universums auf das Handlungszentrum des Blicks hin erlebt (s. 2.4.1.2). In der nachträglichen Reflexion auf dieses Erlebnis ist es dann aber zusätzlich möglich, einen gewissen allgemeinen Rahmen zu erkennen, der die Handlung aller Menschen beeinflusst, worauf Sartre in der hier untersuchten Schrift hinweist:

"Wenn es auch unmöglich ist, in jedem Menschen ein allgemeines Wesen zu finden, das die menschliche Natur wäre, gibt es dennoch eine menschliche Allgemeinheit der *conditio*. [...] Unter Bedingung - *conditio* - verstehen sie [die heutigen Denker - M. J. F.] mehr oder weniger klar die Gesamtheit der *Grenzen a priori*, die seine grundlegende Situation im Universum umreißen. Die historischen Situationen variieren: der Mensch kann als Sklave in einer heidnischen Gesellschaft oder als Feudalherr oder als Proletarier geboren werden. Was nicht variiert, ist die Notwendigkeit, in der Welt zu sein, in ihr zu arbeiten, inmitten anderer und sterblich zu sein."

Egal in welcher historischen Situation sich das "Für-sich" demnach befindet, es muss sich immer mit Bezug auf dieselbe entwerfen (s. Notwendigkeit der Wahl 2.7.1), stets unter Einbezug der Anderen, die die Situation durch ihr Handeln schließlich mitprägen und unter Berücksichtigung der Endlichkeit des eigenen Lebensvollzugs. Im Gegensatz zu dem Begriff der "Natur", die inhaltlich definierte Faktoren vorgibt, welche den Menschen unhintergehbar prägen würden (z. B. Vernunftbegabung, Fortpflanzungstrieb etc.), berücksichtigt die "Conditio" den Umstand, dass der Mensch zu all diesen ihm doch scheinbar schon vorgegebenen Grundpfeiler aufgrund seiner Bewusstseinsstruktur erst einmal Position beziehen muss, bevor sie eine tiefere Wirkung im Lebensvollzug entfalten können (das "Für-sich" könnte sich zum Beispiel aus innerer Überzeugung gegen die Fortpflanzung entscheiden oder es bevorzugen, sich von spontanen und nicht näher reflektierten Lustgefühlen seinen Lebenswandel vorgeben zu lassen). Die Conditio beschränkt sich deswegen auf die Herausstellung formaler Faktoren, welche nicht in der Verfügungsgewalt des

_

⁴⁰⁸ EH, S. 134/ vgl.: LH, S. 67 f..

Menschen stehen, sondern dem Spielraum seines Handelns immer schon gewisse (a priori gegebene) Grenzen auferlegen. Mit Schönherr ist deswegen z. B. zurecht auf den Umstand hinzuweisen, dass das Engagement des "Für-sich", also dessen grundsätzliche Hingeordnetheit auf die Welt in der Wahl, an sich noch keinen moralischen Sachverhalt darstellt, sondern allein aus dem Verhältnis zwischen präreflexivem Cogito und thetischem Bewusstsein resultiert (s. 2.3.1.1).

Mit der Hervorhebung der Conditio erfährt die Formel von dem "Vorrang der Existenz vor der Essenz", die ja als zentraler Topos der bisherigen Untersuchung mehrfach herausgestellt wurde (s. 2.1.3.2.1.2; 2.2.3; 2.3.3; 2.5.1; 2.7.1), aber eine subtilere Deutung. Bisher konnte man noch annehmen, das "Für-sich" entscheide über jeden Inhalt der seine Lebensgestalt betreffe und man liegt mit dieser Ansicht sogar richtig, solange auch berücksichtigt wird, dass die Anerkennung von als Essenzen beschreibbaren Lebensinhalten sich innerhalb der formalen Struktur der Conditio vollziehen muss, die allgemein bestimmbar ist und über die das "Für-sich" nicht verfügt.

Sartre selbst drückt dies aus, indem er in gewohnt paradoxer Formulierung die Wahl des Menschen als "relativ-absolut" bezeichnet: Ohne Ausnahme (= absolut) müsse das "Für-sich" wählen, wie diese Wahl sich dann jedoch inhaltlich gestalte, hänge sowohl von dem Handelnden selbst, als auch von den ihn umgebenden historischen Umständen ab, sodass sie als relativ anzusehen sei. Entscheidend ist aber das Resultat, das er aus dieser Überlegung zieht und welches uns zu der Ausgangsfrage nach dem Grund der universalen Verstehbarkeit der Entwürfe eines "Für-sich" zurückführt: Wenn die Entwürfe aller Menschen immer nur die formale Struktur der "conditio" mit Inhalt füllen, dann werden sie untereinander nachvollziehbar bis zu dem Grad der Reproduzierbarkeit derselben durch nicht von einem Lebensentwurf betroffene Beobachter. 1st ein Entwurf aber reproduzierbar, dann bildet dies die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass ein Mensch in seiner Wahl andere Menschen beeinflussen kann.

Nach dem bisher Herausgearbeiteten ist die Basis gelegt, um sich im weiteren den in "Der Existenzialismus ist ein Humanismus" getroffenen "Urteilen" zuzuwenden, anhand derer Sartre das bisher nur durch die praktische Einlebung in die Situation (s. 2.7.2) begrenzte Feld von Handlungsmöglichkeiten weiter umreißt. In seiner Zurückweisung der Behauptung, der Existenzialismus sei ein reiner Subjektivismus, verweist Sartre auf das "logische Urteil" ("jugement logique"), welches Handlungen danach bewerte, ob sie auf einem Irrtum oder der Wahrheit beruhten:

"Zunächst kann man urteilen (und das mag kein Werturteil, sondern ein logisches Urteil sein), daß bestimmte Entscheidungen auf Irrtum, andere auf Wahrheit beruhen. Man kann über einen Menschen urteilen, indem man sagt, er sei unaufrichtig ["qu'il est de mauvaise foi" - M. J. F.]. Wenn wir die Situation als freie Wahl, ohne Entschuldigung und ohne Zuflucht definiert haben, dann ist jeder Mensch, der seine Leidenschaft vorschiebt und sich mit ihr entschuldigt, jeder Mensch, der einen Determinismus erfindet, unaufrichtig. Man könnte einwenden: warum sollte er sich nicht als unaufrichtig wählen? Ich antworte: ich habe nicht moralisch über ihn zu urteilen, aber ich definiere seine Unaufrichtigkeit als Irrtum ["une erreur" - M. J. F.]. Hier kann man sich einem Wahrheitsurteil nicht entziehen. Die Unaufrichtigkeit ist natürlich ["évidemment" - M. J. F.] eine Lüge ["mensonge" - M. J. F.], denn sie verschleiert ["dissimule" - M. J. F.] die totale Freiheit

_

⁴⁰⁹ Vgl.: H.-M. Schönherr-Mann, Sartre, S. 121.

⁴¹⁰ Vgl.: EH, S. 134/ LH, S. 69 ff..

des Engagements. [...] Wenn man mir sagt: und wenn ich unaufrichtig sein will? dann antworte ich: es gibt keinen Grund, warum Sie es nicht sein sollten, aber ich erkläre, daß Sie es sind, und daß die Haltung strenger Kohärenz die der Aufrichtigkeit ist ["l'attitude de bonne foi" - M. J. F.]."

Zunächst einmal muss man Sartres Überzeugung herausstellen, jedes "Für-sich" habe die Möglichkeit, sich über die reale Beschaffenheit seiner Struktur, die eben "conditio" genannt wurde, zu informieren und nutze diese auch ohne Ausnahme (s. 4.4). Anders könnte er die strenge Unterscheidung von Wahrheit (hier begriffen als "Meinung über die eigene Konstitution, die mit ihrer realen Gestalt übereinstimmt") einerseits und Irrtum ("Meinung ..., die mir ihrer realen Gestalt nicht übereinstimmt") andererseits nicht in dieser Form vertreten. Der Optimismus bzgl. der Erkennbarkeit der eigenen Strukturen erfordert es aber, die während der Untersuchung bereits diagnostizierte fehlende Durchsichtigkeit der menschlichen Realität sich selbst gegenüber (s. 2.1.3.2.1.2) auf die Ebene konkreter Handlungsziele und -absichten zu beschränken, denn über die formale Struktur könne sich das "Für-sich" nach der gerade zitierten Aussage durchaus verlässlich Rechenschaft ablegen. Die Bedeutung der Angst in Kombination mit selbstvergewissernden kontemplativen Phasen kann somit gar nicht hoch genug eingeschätzt werden (vgl.: 2.2.4.2; 2.3.2; 2.5.2; 4.1).

Nun geht Sartre in der zitierten Passage aber über die reine Feststellung der Möglichkeit, sich über seine eigenen Strukturen unverstellt gewahr zu werden, weit hinaus, indem er die Haltung der Unaufrichtigkeit mit dem wertenden Vokabular "Irrtum" ("erreur"), Lüge ("mensonge") und sogar "verschleiern/verbergen" ("dissimule") versieht, was nahelegt, dass er die Haltung der "Wahrheit" für die im Lebensvollzug zu bevorzugende Alternative hält. Wie kommt er aber zu diesem (nicht rein logischen) Urteil? Warum sollte das Individuum in Kohärenz mit seiner Struktur leben und nicht nur um sie wissen? Dieser Frage stellte sich die Untersuchung schon einmal, als nach den Gründen gefragt wurde, die das Individuum dazu bewegten, selbst seinen Lebensverlauf zu gestalten, anstatt ihn dem Zufall zu überlassen und das Ergebnis dann einfach nur zu übernehmen (s. 2.7.1). Damals konnte die Frage keiner verbindlichen Lösung zugeführt werden und Sartre bestärkt dieses Vorgehen ausdrücklich wenn er einräumt, dass es keine Gegenargumente zu der Ansicht gebe, sein Leben in Unaufrichtigkeit, d. h. unter Nichtbeachtung der speziell sich aus der menschlichen Conditio ergebenden Möglichkeiten, zu führen ("es gibt keinen Grund, warum Sie es nicht sein sollten, aber ich erkläre, daß Sie es sind, und daß die Haltung strenger Kohärenz die der Aufrichtigkeit ist"). Denn auch wenn die Möglichkeit, sein Leben selbst zu wählen, nur dem Menschen zukommt, so muss dieser doch erst darüber entscheiden, ob er dies auch will und aufgrund der nichtigen Bewusstseinsstruktur desselben kann es keine objektiven Gründe geben, die ihn zu einer Entscheidung zwingen würden. Der Mensch ist frei, auch gegenüber der Gestaltung seiner eigenen Lebensführung.

Indem Sartre aber trotz seines Wissens um die Unmöglichkeit der rational zwingenden Begründung an einem Leben nach dem Maßstab der Kohärenz festhält, drückt er einen tieferen Vorentscheid aus, der zwar nicht unumstößlich begründet werden kann, aber dennoch plausibel erscheint. In der Authentizität weiß das "Für-sich" zumindest immer implizit (s. 2.2.4.1: Phasen des bewusstseinsvergessenen Handelns) um seine Struktur und schöpft dementsprechend den ihm möglichen Handlungsspielraum voll aus. Im unaufrichtigen Lebensvollzug lässt sich das "Für-sich" hingegen bestimmte Entscheidungen aufgrund "pseudodeterminierender Prinzipien" (s. 2.2.4.1: "Geist der Ernsthaftigkeit" etc.) abnehmen, obwohl diese die eigene Möglichkeit des Handelns aus

⁴¹¹ Ebd., S. 137 f./ vgl.: S. 80 ff..

der Perspektive der Authentizität gar nicht beschneiden müssten. Das unaufrichtige "Für-sich" lässt sich also sein Handlungsspektrum stärker beschneiden, als es zwingend nötig wäre. Indem Sartre sich nun für die (beispielsweise durch die Angst oder den Zusammenbruch des funktionalen Verweisungszusammenhanges bewirkte) "Authentizität" als Ideal ausspricht (vgl. auch 2.6), weist er folgendes Prinzip implizit als gut aus: Die sich aus der Conditio des Menschen ergebende Breite des Handlungsfeldes des Menschen ist moralisch als "erstrebenswert" zu bewerten und deswegen im praktischen Lebensvollzug uneingeschränkt zu wahren.

Lütkehaus zeigt in seiner umfassenden Untersuchung zu der Stellung des Seins in der philosophischen Tradition, dass dem herausgearbeiteten Prinzip unausgesprochen eine Hochschätzung des Seins (dem Lebendigen) mitsamt seinen speziellen Möglichkeiten (seinen potenziellen Lebensvollzügen) zugrundeliegt, welche aber, wie bereits gesehen, nicht zwingend argumentativ begründbar ist, weswegen er Sartre eine "Seinsbefangenheit" bescheinigt. Eine theologisch-ethische Untersuchung, der es um das Handeln lebendiger Menschen geht, wird diese positive Einstellung gegenüber dem Sein bzw. Seienden aber mit Sartre teilen, weswegen sie sich selbst explizit eine "Seinsbefangenheit" zuschreibt. Nur mit Verweis auf dieselbe kann dann über die Frage, ob das "Für-sich" trotz der Unmöglichkeit der Verwirklichung seiner Vision aktiv sein Leben gestalten soll, positiv entschieden werden (vgl. Rahners alternativen Ansatz hierzu im neunten Kapitel). Trotz dieser Übereinstimmung mit Sartre ist sich die Untersuchung allerdings des argumentativen Niveaus ihrer "seinsbefangenen" Position bewusst, die plausibel, nicht jedoch zwingend argumentativ begründbar ist.

An das "logische Urteil" schließt Sartre ein "moralisches Urteil" an, welches im Gegensatz zu ersterem nicht nur die Verpflichtung der menschlichen Realität sich selbst gegenüber umfasst, sondern darüber hinaus auch diejenige gegenüber einem Anderen in den Blick nimmt und sich - wie zu Beginn dieses Abschnitts - bemerkt im Kategorischen Imperativ kantscher Prägung ausdrückt. Argumentativ wird der Imperativ durch einen gedanklichen Dreischritt begründet, der im Folgenden dargestellt wird:

"Außerdem kann ich ein moralisches Urteil fällen. Wenn ich erkläre, daß die Freiheit unter jedem konkreten Umstand kein anderes Ziel haben kann, als sich selbst zu wollen, und wenn der Mensch anerkannt hat, daß er, in der Verlassenheit, Werte setzt, kann er nur noch eins wollen: die Freiheit als Grundlage aller Werte ["comme fondement de toutes les valeurs" - M. J. F.]. Das bedeutet nicht, er wolle sie im Abstrakten. Es bedeutet einfach, die Handlungen der Menschen guten Willens ["de bonne foi" - M. J. F.] haben in letzter Bedeutung die Suche nach der Freiheit als solcher."

Der erste Argumentationsschritt läuft also darauf hinaus, die *Bedingung für das eigene Handeln,* nämlich die persönliche Freiheit, als solche zu erkennen und anzuerkennen. Bezuggenommen wird in diesem Schritt dabei nur auf diejenigen Individuen, die im Modus der Aufrichtigkeit ("de bonne foi") leben und deswegen das "logische Argument" für ihren Lebensvollzug affirmiert haben. Indem sie aber die Umsetzung ihres sich im nichtigen Bewusstsein grundgelegten spezifischen Vermögens bejahen, erkennen sie die Freiheit als denjenigen Faktor, der ihr aktives Handeln fundiert und den es deswegen in demselben immer zu wahren und wertzuschätzen gilt. 414 Ohne Freiheit auch keine in

⁴¹² Vgl.: L. Lütkehaus, Nichts, S. 463-467.

⁴¹³ EH, S. 138/ vgl.: LH, S. 82.

⁴¹⁴ Vgl. auch: H. Fahrenbach, Existenzphilosophie und Ethik, S. 156.

der gewohnten Art beschaffene Handlung. Bis hierhin stimmt die Untersuchung mit Sartre überein. Es schließt sich nun der nächste gedankliche Schritt an:

"Und die Freiheit wollend, entdecken wir, daß sie ganz von der Freiheit des anderen, und daß die der anderen von unserer Freiheit abhängt." 415

Hier wird also der Umstand der *Wechselwirkung menschlichen Handelns aufeinander* eingeführt. Die eigenen Handlungsmöglichkeiten werden durch diejenigen des Anderen beschränkt und umgekehrt. Um es an einem einfachen Beispiel zu verdeutlichen: Wenn eine Gruppe beschließt, einen öffentlichen Platz zur sportlichen Betätigung zu nutzen, dann werden andere Passanten aufgrund der beschränkten Fläche nicht ungestört dazu in der Lage sein, sich auf demselben Platz beispielsweise zu sonnen. Auch diese Überlegung überzeugt noch, der dritte Teil der Argumentation hingegen in der vorgetragenen Form nicht, wie nach dem Zitat zu begründen sein wird:

"Gewiß hängt die Freiheit als Definition des Menschen nicht von anderswem ab, aber sobald ein Engagement vorliegt, bin ich *gezwungen*, gleichzeitig mit meiner Freiheit die der anderen zu wollen, ich kann meine Freiheit nur zum Ziel machen, indem ich auch die der anderen zum Ziel mache. Wenn ich also auf der Ebene totaler Authentizität erkannt habe, daß der Mensch ein Wesen ist, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, [...] habe ich gleichzeitig erkannt, daß ich nur die Freiheit der andern wollen kann. [...] Obwohl der Inhalt der Moral also veränderlich ist, ist eine gewisse Form dieser Moral allgemein. Kant erklärt, die Freiheit will sich selbst und die Freiheit des anderen. Einverstanden, aber er meint, Formales und Allgemeines sind ausreichend, eine Moral zu konstituieren. Wir denken hingegen, daß zu abstrakte Prinzipien unfähig sind, ein Handeln zu definieren [Kursivsetzung - M. J. F.]."

Unter Sartres Formulierung "die Freiheit will sich selbst und die Freiheit des anderen" ist genauerhin der *Kategorische Imperativ nach seiner "materialen Vorstellungsart*" zu begreifen, was diese Untersuchung schon herausarbeitete (s. 2.7.2). ⁴¹⁷ Er gelte für jedes "Für-sich", welches im Modus der Authentizität lebe, *könne allein aber noch kein konkretes Handeln definieren*. Unter Einbezug der schon in 2.7.2 herausgearbeiteten *notwendigen Situationshaftung* für das Zustandekommen einer konkreten Handlung erweist sich diese Aussage über die Unzulänglichkeit des Kategorischen Imperativs allein als plausibel. *Den Argumentationsschritt, der das Postulat des Kategorischen Imperativs begründen soll, erkennt die hier vorliegende Untersuchung hingegen in ihrer Überzeugungskraft nicht an, wobei sie sich in Gemeinschaft mit einer Vielzahl von Interpreten weiß. ⁴¹⁸ Im Folgenden wird derselbe Schritt deshalb näher auf seine Problematik hin untersucht, wobei versucht wird, Sartres Ziel, die Erweisung des Kategorischen Imperativs aus seiner bisherigen existenzphilosophischen Position heraus, doch noch unter Einbezug zusätzlicher Überlegungen zu verwirklichen.*

Schematisch kann die Argumentation folgendermaßen zusammengefasst werden: Sobald sich ein "Für-sich" engagiert und damit seine Freiheit im eigenen Lebensvollzug bestätigt, müsse es zwangsläufig auch die Freiheit des Anderen wollen (1. Prämisse: "Engagement" impliziert

-

⁴¹⁵ EH, S. 138/ vgl.: LH, S. 83.

⁴¹⁶ Ebd., S. 138 f./ vgl.: S. 83 ff..

⁴¹⁷ Vgl.: Fußnote 397 u. 398.

Exemplarisch seien genannt: B. Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, S. 102 f.; T. Ebinger, Verkehrte Freiheit?, S. 82; F. von Krosigk, Philosophie und politische Aktion bei Jean-Paul Sartre, S. 86; A. Hügli, "Ethik": Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie, S. 83.

"Affirmation der Freiheit des Anderen"). Darüber hinaus erkenne das "Für-sich" im Zustand der Authentizität, dass für den Anderen ebenso wie für es selbst der Vorrang der Existenz vor der Essenz gelte, was gleichbedeutend mit dem Willen sei, die Freiheit des Anderen zu ermöglichen (2. Prämisse: "Conditio" ist äquivalent mit der "Affirmation der Freiheit des Anderen"). 419 Folgern (was Sartre übrigens nicht explizit tut) kann man aus den beiden Prämissen unter Annahme des Engagements nur, dass das Engagement über die Affirmation der Freiheit die Überlegung zur Conditio impliziert (Conclusio: "A impliziert B impliziert C" - oder kurz: "A impliziert C").

Die Conclusio in dieser Form verfehlt aber ihren eigentlichen Zweck. Sartre will ja durch seine Erläuterungen theoretisch nachvollziehbare Gründe anführen, die dem handelnden "Für-sich" einsichtig sind und deswegen sein Handeln beeinflussen. Von daher müsste die Implikationsrichtung der Beziehung zwischen den einzelnen Teilelementen der Aussagen von ihren "theoretischen" Faktoren (B und C) zur praktischen Handlung (A) weisen und nicht umgekehrt. Unter Berücksichtigung der chaotischen Situation des Vortrags und der offensichtlichen Absicht seiner Argumentation soll aber die erste Prämisse ("A impliziert B") nicht als logische Implikation, sondern als logische Äquivalenz aufgefasst werden (1. Prämisse lautet dann: "A äquivalent B"). Somit ist es möglich, unter Annahme von C und der "neuen" ersten und "alten" zweiten Prämisse auf die neue Conclusio "C impliziert B impliziert A", oder kurz "C impliziert A" zu schließen. Formal zeigt sich damit eine Verbindung zwischen theoretischen Annahmen und praktischem Engagement. Wie ist diese formale Bestimmung aber inhaltlich zu verstehen?

Unter Zuhilfenahme der beiden vorausgehenden Argumentationsschritte wird man Sartres Argumentation für den Kategorischen Imperativ wie folgt verstehen müssen: In der Authentizität erkennt das Individuum die Übereinstimmung seiner Conditio mit derjenigen aller menschlicher Akteure. Diese Übereinstimmung bildet die Grundlage für die Möglichkeit gegenseitiger Wechselwirkung zwischen unterschiedlichen Menschen sowohl auf theoretischer (die Handlung des Einzelnen wirkt auf die Ziele Anderer ein - s. 2.7.1) als auch auf praktischer Ebene (die Handlung beschneidet das praktische Handlungsfeld der Anderen). Weil es sich aber um eine Wechselwirkung handelt, wirkt nicht nur der momentan Handelnde auf die Anderen ein, sondern diese auch auf ihn. Wenn die menschliche Realität in der Authentizität aber aufgrund der Wertschätzung der ungetrübten Spannweite von Handlungsmöglichkeiten die volle Freiheit will, dann wird sie sich fragen, "[...] was geschähe, wenn alle so handelten?". 420 Aus Vorsicht, Vorausschau oder eventuell auch aus Achtung (die vorgestellte Argumentation schließt echte Wertschätzung als Alternative zu einfacher Opportunität nicht zwangsläufig aus) wird sie demnach so agieren, dass ihr Handeln die Freiheit aller sowohl gegenwärtig als auch zukünftig ermöglicht, um keine die eigene Freiheit beschränkende Gegenreaktion zu provozieren. 421

Mit Fahrenbach und Pleger ist auf den entscheidenden Unterschied der hier rekonstruierten Begründung des Kategorischen Imperativs durch "L'existentialisme est un humanisme" im Vergleich zu Kant selbst hinzuweisen: Bei letzterem ergibt sich das ethische Postulat aus der Achtung vor der verbindlichen Vernunftstruktur des Menschen, während hingegen für Sartre eine solche vernünftige Natur des Menschen mitsamt einer wie auch immer gearteten Struktur nicht von vornherein

⁴¹⁹ Im Weiteren werden nur noch folgende Konstanten für die einzelnen Aussagen gebraucht: A bedeutet "Engagement", B bedeutet "Affirmation der Freiheit des Anderen", C bedeutet "Conditio". ⁴²⁰ EH, S. 122/ vgl.: LH, S. 28.

Vgl. die ähnliche Interpretation Sartres durch Hügli (A. Hügli, "Ethik": Existenzialismus und Existenzphilosophie, S. 83 f.).

feststeht (Vorrang der Existenz vor der Essenz), sondern stattdessen immer auf die freiwillige und nicht zwingend notwendige Anerkennung durch das Bewusstseins des "Für-sich" angewiesen ist, weswegen Sartre aus der Vernunftstruktur als Instanz nichts Verbindliches abzuleiten vermag. Als Begründungsersatz wählt der französische Philosoph alternativ das durch die Authentizität bestärkte Selbstinteresse an der vollen Ausprägbarkeit der eigenen Freiheitsentscheidung, das zu einer Handlung führt, die das Risiko einer möglichen Einschränkung der eigenen Freiheit möglichst gering hält. Und die Geeignetheit einer Handlung für ein solches Ziel lässt sich am besten durch das formale Prinzip des Kategorischen Imperativs überprüfen, auch wenn dessen Begründung sich als völlig unkantianisch (Selbstinteresse statt Achtung vor der Vernunftnatur) herausstellt.

Doch erscheint in den hier vorgetragenen Gedanken der von Sartre herausgearbeitete Zusammenhang zwischen dem Selbstinteresse und der Achtung der Freiheit der Anderen unter keinen Umständen als zwingend. Die Haltung der Authentizität begründet zwingend die Achtung und Umsetzung der sich aus der eigenen Struktur ergebenden Bandbreite an Möglichkeiten im eigenen Leben, nicht aber darüber hinaus eine Wertschätzung der sich aus derselben Struktur ergebenden Möglichkeiten der Anderen. Warum sollte ein Individuum beispielsweise nicht versuchen, ein Maß an Macht über seine Mitmenschen zu erlangen, welches die Ausschöpfung aller Möglichkeiten des eigenen Lebensvollzuges zulassen würde, ohne dabei auf potenziell kollidierende Interessen anderer achten zu müssen? Schließlich geht es der Authentizität ja um die eigene Freiheit, die unter dem entworfenen Szenario umfassend realisiert würde. Natürlich könnte man einwenden, dass die eben geschilderte hypothetische Situation nicht für längere Zeit vorstellbar sei, weil Sartres plausibel vertretenes Modell, die Handlung eines Einzelnen beeinflusse die Ziele der Anderen, den Wunsch in ihnen wecken würde, auch eine solche Machtfülle anzustreben, weswegen die Freiheit des Unterdrückenden letztlich nur von kurzer Dauer wäre. Doch zeigt der Einwand, abgesehen von der Wahrscheinlichkeit seiner Realisierung, vielmehr das Bedürfnis nach einer Begründung des Kategorischen Imperativs, die fester mit der Achtung der Freiheit des Anderen verbunden ist.

Und eine solche Begründung ergibt sich nach dem Verständnis der Untersuchung aus einem Rückgriff auf Sartres Beschreibung der interexistenziellen Beziehung in "Das Sein und das Nichts". Angeregt wird derselbe freilich durch eine Passage in "Der Existenzialismus ist ein Humanismus":

"So entdeckt der Mensch, der sich selbst durch das *cogito* unmittelbar erreicht, auch alle anderen, und er entdeckt sie als die Bedingung seiner Existenz. Er wird sich dessen bewußt, daß er nichts sein kann (in dem Sinn, wie man sagt, man sei geistreich oder man sei böse oder man sei eifersüchtig), wenn nicht die anderen ihn als solchen anerkennen. Um zu irgendeiner Wahrheit über mich zu gelangen, muß ich durch den anderen gehen. Der andere ist für meine Existenz unentbehrlich, wie übrigens auch für die Kenntnis, die ich von mir selbst habe."

Diese in Sartres Vortrag den Status einer kurzen Anmerkung nicht übersteigende Andeutung führt zurück zu ihrem Fundament in "L'être et le néant": Hier wurde herausgestellt, dass es dem "Für-sich" aufgrund seiner nichtigen Bewusstseinsstruktur nicht möglich ist, seinen augenblicklichen Zustand zu definieren, ohne dass dieser durch die gleichzeitig antizipierte Präsens der Gegenmöglichkeit wieder in Frage gestellt wird. In klar umgrenzter Gestalt bleibt der menschlichen Realität somit nur ihre Vergangenheit zugänglich, die aber immer von der Zukunft her beleuchtet wird (s. 2.3.3; 2.5.1; 2.7.1).

⁴²² Vgl.: H. Fahrenbach, Existenzphilosophie und Ethik, S. 160 f.; W. H. Pleger, "Situative Freiheit. Zur Ontologie, Anthropologie und Ethik im Denken Sartres": Jean-Paul Sartre - ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?, S. 69.
⁴²³ EH. S. 133/ vgl.: LH, S. 66 f..

Es zeigte sich aber auch die Bedeutung des Anderen, der dem "Für-sich" durch seine Einschätzung desselben eine Möglichkeit bietet, den aktuell greifbaren Zustand seiner selbst aus der Fremdperspektive (die nicht von der mit der ersten Personenperspektive einhergehenden Unschärfe von Möglichkeit und Gegenmöglichkeit verbunden ist) zu erfahren und sich an ihm abzuarbeiten (s. 2.4.1.3). Während die menschliche Realität aus eigener Initiative heraus niemals zu einer ihre Präsens inhaltlich erfassenden Erkenntnis kommt (s. 2.3.1.1: Beschaffenheit der Bewusstseinsstruktur), bietet die Begegnung mit dem Mitmenschen Abhilfe, weil dieser in der Kommunikation schon eine "fertige" Erkenntnis derselben liefert, die sie dann höchstwahrscheinlich zur Transzendierung durch den Eingeschätzten herausfordert. Der Andere bietet also die Möglichkeit einer kritischen Korrektur, die das "Für-sich" aus eigener Kraft heraus nicht erlangen kann.

Damit die Fremdeinschätzung jedoch wirklich die authentische Wahrnehmung des Anderen widerspiegelt, bedarf es seiner Freiheit als Bedingung der Möglichkeiten, denn andernfalls erhält der Eingeschätzte nur dasjenige Bild von sich, welches er selbst zulässt, wodurch der Effekt der "Selbstoffenbarung" durch den Anderen verhindert würde. Im Zustand der Authentizität hat das "Fürsich" also durchaus ein zwingendes Selbstinteresse an der Freiheit des Anderen. Nur durch sie erhält es nämlich größtmögliche Hilfe bei der Deutung der eigenen Identität, die für die inhaltlich konkrete Erkenntnis der eigenen Möglichkeiten unerlässlich ist.

2.7.4 Authentizität und Kategorischer Imperativ als Beschränkung des sich aus der Situation ergebenden Möglichkeitsspektrums

Zusammenfassend erwies die Auseinandersetzung mit Sartres "L'existentialisme est un humanisme" das logische (Authentizität) und moralische (Kategorischer Imperativ) Urteil als plausible, wenn auch nicht rational zwingend anzunehmende Maßstäbe, welche das sich aus der Situation ergebende Handlungsspektrum begrenzen (s. 2.7.3). Sie geben vorgängig zu einem Einlebungsprozess einen Rahmen vor, der ihrer Logik widersprechende Lebensvollzugsmöglichkeiten zwar ausgrenzt (z. B. würde es ein Quietismus verhindern, das speziell dem Menschen zugängige Handlungspotenzial auszuschöpfen, während die Unterdrückung des Anderen dem Kategorischen Imperativ widersprechen würde, der sich aus dem Eigeninteresse an einer möglichst umfassenden Selbsterkenntnis begründet), darüber hinaus jedoch eine Pluralität von Möglichkeiten bestehen lässt. Über die Vielzahl von noch verbliebenen Lebensmöglichkeiten entscheidet das "Für-sich" dann durch Einlebung in seine spezifische Situation, ohne dabei wiederum auf allgemeine Normen zurückgreifen zu können (s. 2.7.2). Der Untersuchung zeigt sich somit ein differenziertes Modell von dem Zusammenspiel einer individuellen Entscheidung und allgemeiner moralischer Regeln in der sittlichen Entscheidungssituation, das zur Lösung der Ausgangsproblematik (s. 1) Eminentes beiträgt.

2.8 Jenseits von Selbstbegründung und Konflikt - Das Leben in der stetigen Konversion in den "Cahiers pour une morale"

Nachdem in der Auseinandersetzung mit "L'existentialisme est un humanisme" die Authentizität und der Kategorische Imperativ auf ihr Begründungsniveau in dem Konzept Sartres befragt und als äußere Grenzen herausgestellt wurden, innerhalb deren das von einer sittlichen Entscheidungssituation betroffene "Für-sich" seinen speziellen handlungsleitenden Imperativ (zur expliziten Definition

desselben s. 1.2 u. 3.1.1.3) finden muss, betrachtet die vorliegende Untersuchung die Verhältnisbestimmung von Normen und Imperativ in der konkreten Handlungssituation als hinreichend bestimmt. Allerdings wurden bei der Auseinandersetzung mit "L'être et le néant" noch einige weitere Probleme aufgeworfen, auf die bisher noch keine zufriedenstellende Antwort gegeben werden konnte. Sartre selbst hat die Unzulänglichkeiten seiner Ausführungen speziell aus der ethischen (er selbst spricht meistens von "moralischen") Perspektive heraus gesehen und am Ende von "Das Sein und das Nichts" eine umfassende Untersuchung zu diesem Themenbereich angekündigt, die nach einer ersten Annäherung an die Problematik in "Der Existenzialismus ist ein Humanismus" ausführlicher in der postum veröffentlichten Schrift "Cahiers pour une morale" betrieben wurde, wobei die Arbeiten an den Cahiers auf die Jahre 1947 und 1948 (also nach "L'existentialisme est un humanisme") zu datieren sind. Die "Entwürfe für eine Moralphilosophie" (so der Titel der deutschen Übersetzung der "Cahiers") stellen aber im Gegensatz zu den bisher behandelten Schriften kein durchkomponiertes Werk da, sondern nehmen den Status eines unvollendeten Fragments ein. Hierzu Sartre selbst:

"In der *Moral* sollte eine Idee dargelegt werden, die ich dann nicht mehr ausgeführt habe. Ich schrieb einen ersten Teil, der eine Grundidee einführen sollte, und bin dann plötzlich in eine Sackgasse geraten [...] Sie [die nach Sartres Tod veröffentlichten Texte - M. J. F.] werden interessanter sein, insofern sie zeigen, was ich zu einer bestimmten Zeit machen wollte und dann aufgegeben habe, und das wird endgültig sein [...] Nach meinem Tod veröffentlicht, bleiben diese Texte unvollendet, so wie sie sind, unklar, da ich darin nicht völlig ausgereifte Gedanken formuliere. Es wird beim Leser liegen, zu interpretieren, wohin sie hätten führen können."

Die Auseinandersetzung mit den "Cahiers" erfordert also von Anfang an ein Höchstmaß an eigener Interpretationsleistung um die (ethische) "Grundidee" Sartres aus der unvollständig gebliebenen Schrift herauszuarbeiten. Als Hilfestellung können der Untersuchung bei diesem Vorhaben die bereits in der vorausgehenden Beschäftigung herausgearbeiteten gedanklichen Linien dienen, welche das Verständnis von oft nur angedeuteten Sachverhalten erleichtert. Insgesamt stellt sich somit das Ziel, einen durchgängigen Interpretationsbogen von "L'être et le néant" über "L'existentialisme est un humanisme" bis hin zu den "Cahiers pour une morale" zu spannen.

Weil Sartre sich in den "Cahiers" mit einer Vielzahl von unterschiedlichen Themen auseinandersetzt, nimmt die Untersuchung inhaltlich ausführungsbedürftige Problematiken aus "Das Sein und das Nichts" auf, um so die Fülle der Erläuterungen in der nun zu untersuchenden Schrift gezielt befragen zu können. Eine erste Annäherung beschäftigt sich mit dem Problem der "nutzlosen Passion" (vgl. 2.3.4 u. 2.6) und der Frage, ob das "Für-sich" trotz derselben eine Haltung zu sich entwickeln kann, die ein dann näher zu beschreibendes gelingendes Leben ermöglicht (s. 2.8.1). Wird eine solche Haltung unter Wahrung der "Conditio" des "Für-sich" aber gefunden, dann ergeben sich daraus Konsequenzen für das interexistenzielle Verhältnis, die das Niveau eines bloßen "Konflikts" (vgl. 2.4.1

_

⁴²⁴ Vgl.: SN, S. 1072/ EN, S. 722.

⁴²⁵ Vgl.: A. Elkaïm-Sartre, Einleitung von der Herausgeberin der französischen Ausgabe ohne Titel: Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 23; V. von Wroblewsky, "Vorwort zur deutschen Ausgabe": Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 8; D. Wildenburg, Jean-Paul Sartre, S. 86; T. Ebinger, Verkehrte Freiheit?, S. 86; R. E. Santoni, "Die Unaufrichtigkeit der Gewalt - und ist Sartre hinsichtlich der Gewalt unaufrichtig?": Über Sartre, S. 218.

⁴²⁶ J.-P. Sartre, "Selbstportrait mit siebzig Jahren 1975": Gesammelte Werke. Autobiographische Schriften 2, S. 261 f..

u. 2.4.2) übersteigen (s. 2.8.2). Im Lichte der neuen Erkenntnisse soll dann die Möglichkeit einer Ethik in den frühphilosophischen Schriften Sartres abschließend betrachtet werden (3.8.3).

2.8.1 Konversion als Voraussetzung authentischen Lebens

Das Vorgehen, die "Entwürfe für eine Moralphilosophie" im Anschluss an die vorangehenden philosophischen Werke zu interpretieren, findet seinen Niederschlag zu Beginn der "Cahiers", bei dem Sartre sich explizit auf "Das Sein und das Nichts" bezieht:

"Man sagt mir: Sie müssen schon die *Natur* erklären, denn bei Ihnen gibt es eine Natur, nämlich die Unauthentizität ["... qui est l'inauthenticité" - M. J. F.]. Gerade die Tatsache, dass *Das Sein und das Nichts* eine Ontologie vor der Konversion ist ["d'avant la conversion" - M. J. F.], setzt voraus, dass eine Konversion notwendig ist und dass es folglich eine natürliche Einstellung ["attitude naturelle" - M. J. F.] gibt."⁴²⁷

Und tatsächlich finden sich in "L'être et le néant" zwei Stellen zu den im Zitat angedeuteten Themenkreisen "Authentizität/Unauthentizität" und "Konversion", die jeweils in Form einer Anmerkung über den bis dahin entwickelten Stand des Werkes hinaus eine Weiterentwicklung der Problemlage andeuten. Einerseits wird bei den Ausführungen zum Glauben des mauvaise foi (s. 2.2.4.2) die Möglichkeit eingeräumt, durch Übernahme des eigenen Seins den Zustand der Authentizität zu erreichen und damit die Unaufrichtigkeit zu überwinden, ⁴²⁸ andererseits schließt an die Schilderung konkreter Formen von aktiver und passiver Verobjektivierung im sozialen Miteinander (s. 2.4.1 u. 2.4.2) der Hinweis an, durch eine radikale Konversion könne eine Moral des Heils erreicht werden, die den konfliktuösen Zyklus der sozialen Beziehung überwinde. ⁴²⁹ Es legt sich somit nahe, in den "Cahiers" die Fortführungen der bereits in "L'être et le néant" getroffenen Anmerkungen zu sehen, weshalb die weitere Thematik sich um den Topos der Konversion und den durch sie zu erreichenden Zustand der Authentizität des "Für-sich" dreht.

Doch woran knüpft das Ereignis der noch näher zu bestimmenden Konversion an? Im Anschluss an den eben zitierten Ausschnitt aus dem Anfang der "Cahiers" rekurriert Sartre auf ein "erstes Ereignis" ("événement premier")⁴³⁰ und beschreibt im Anschluss daran das Spezifikum des Menschen, Mögliches aus seinem Lebensvollzug zu entlassen:

"Aber das Mögliche kommt vom konkreten Menschen. Wir sind derart, dass das Mögliche sich von uns aus vermöglicht. Obwohl also das Mögliche und demnach das Allgemeine eine notwendige Struktur des Handelns ist, muss man auf das individuelle Drama ["au drame individuel" - M. J. F.] der endlichen Reihe << Menschheit>> zurückkommen, wenn es um die tieferen Ziele der Existenz geht. Auf die endliche und historische Quelle des Möglichen ["source des possibles" - M. J. F.]."

133

⁴²⁷ J.-P. Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 30 (im Folgenden nur noch als "EM") u. vgl.: J.-P. Sartre, Cahiers pour une morale, S. 13 (im Folgenden nur noch als "CM").

⁴²⁸ Vgl.: SN, S. 159/ EN, S. 111.

⁴²⁹ Vgl.: Ebd., S. 719/ S. 484.

⁴³⁰ Vgl.: EM, S. 31/ CM, S. 14.

⁴³¹ Ebd., S. 31 f./ S. 14.

Im Laufe der Untersuchung war das "absolute Ereignis" von Sartre bereits als hypothetisches Geschehen eingeführt worden, um den Punkt zu kennzeichnen, an dem eine An-sich-Entität zum ersten Mal nichtend in der Welt tätig und damit zum "Für-sich" wird (s. 2.3.1.1). Dasselbe Ereignis ist hier wahrscheinlich gemeint, wenn Sartre nun vom "ersten Ereignis" spricht, zumal die folgende Schilderung des "individuellen Dramas" der Hervorbringung von Möglichkeiten quasi eine Explikation der Folgen des absoluten bzw. ersten Ereignisses darstellt. Damit rückt aber der Mensch als "Quelle des Möglichen" insgesamt in den Blick, genauerhin "das tiefere Ziele seiner Existenz" (s. vorangegangenes Zitat), sich selbst durch Nichtung und unter Hervorbringung von Möglichkeiten zu entwerfen (s. 2.3.1 u. 2.3.2). Sartre sieht also die Aufgabe des Menschen darin, seiner noch unbestimmten Existenz durch das "individuelle Drama" seines Lebensvollzugs hindurch Gestalt zu verleihen (Etablierung von bestimmbaren Essenzen im Existenzvollzug - s. 2.7.1 u. 2.7.3)⁴³² und will dieses Geschehen näher in den Blick nehmen. *Der Bezugspunkt für die Konversion liegt somit im Entwurfsgeschehen der menschlichen Realität*.

Dieses Geschehen wird aber durch die *Freiheit des Menschen* grundlegend ermöglicht (s. 2.3.1), weshalb das Denken diese Bedingung als die "Quelle aller Möglichkeiten" zu ihrem näheren Untersuchungsobjekt machen muss. Und tatsächlich enden die Denkansätze in "L'être et le néant" zu moralischen Perspektiven bei der Betrachtung der Freiheit und der Frage, ob sie sich notwendig der Vision des "An-sich-Für-sich" zuwenden müsse (s. 2.3.1.2) oder sich alternativ selbst als "Quelle jeden Wertes" ("source de toute valeur") nehmen könne. Wie habe man sich aber das Leben einer Freiheit, die sich selbst zum "Wert erhebt", genauer vorzustellen, das gemäß der grundsätzlichen Struktur der Existenz ein Sein bilde, das nicht das ist, was es ist und das ist, was es nicht ist?⁴³³ In der Frage zeigt sich das ehrliche Ringen Sartres um eine Überwindung des mit der An-sich-für-sich-Vision verbundenen Scheiterns (s. 2.3.1.2 u. 2.6), auch wenn zumindest in "Das Sein und das Nichts" noch keine Lösung für das Problem der "nutzlosen Passion" gefunden wird.⁴³⁴ Die Untersuchung geht nach dem Bedachten deswegen von einer Anknüpfung der "Cahiers" an die Frage aus, wie Freiheit sich einerseits selbst als Wert erfassen und dies dann andererseits leben könne, um dabei die mit der Vision des "An-sich-für-sich" verbundenen Problematik (s. 2.3.4) zu überwinden.

Der Beantwortung des ersten Teils der Frage, wie Freiheit sich selbst als Wert erfasst, widmet sich Sartre, indem er das *Scheitern der Vision des "An-sich-für-sich" aus dem alltäglichen Leben heraus schildert, welches die Initialzündung für die Konversion darstellen kann* (nicht muss!), durch die sich das "Für-sich" in den Zustand der nicht komplizenhaften ("non complice") bzw. reinen ("pure") Reflexion begebe.

Ausgangspunkt dieser Entwicklung zur reinen Reflexion bildet der *alltägliche Existenzvollzug*, der dazu tendiere, "[...] aus sich selbst heraus die Welt des Scheiterns zu offenbaren [...]."⁴³⁵ Nähere Gründe für das *Scheitern* werden an dieser Stelle nicht genannt, doch mit Blick auf weitere Passagen

⁴³² Lüthe weist im Einklang mit der Untersuchung (s. 2.7.3) darauf hin, dass Sartre keineswegs einen wertneutralen Standpunkt einnimmt, sondern das Individuum zur Suche nach sich selbst auffordert (vgl.: R. Lüthe, "Persona und mauvaise foi. Selbstsuche und Selbstflucht bei Jung und Sartre": Jean-Paul Sartre - ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?, S. 103).

⁴³³ Vgl.: SN, S. 1071 f./ EN, S. 722.

Gegen Schönwälder-Kuntze, die die Frage nach der Freiheit als Quelle ihrer selbst als "wenig verstecke Ironie" Sartres ansieht - mit Bardt und Schilling (vgl.: T. Schönwälder-Kuntze, Authentische Freiheit, S. 139 f.; U. Bardt, "Sartres Moralphilosophie": Jean-Paul Sartre - ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?, S. 176; C. Schilling, Moralische Autonomie, S. 164).

⁴³⁵EM, S. 823/ vgl.: CM, S. 488.

in den "Cahiers" und unter Einbezug der bisherigen Erkenntnisse kann von dem Phänomen der *Angst* ausgegangen werden, welches das Scheitern bewirkt. Es zeigt dem Handelnden die grundsätzliche Gleichwertigkeit seiner Vollzugsmöglichkeiten und wirft ihn dabei auf die aus seiner nichtigen Bewusstseinsstruktur resultierende Verantwortung für die eigene Entscheidung zurück (s. 2.2.4.1). Aufgrund der durch die Angst bewusst gemachten steten Distanz des Bewusstseins zur Welt kann der Handelnde sich nämlich nicht einfach der Führung vorgegebener Handlungsmuster hingeben, was zu einer Besinnung auf sich selbst führt (Reflexion). Alternativ ist auch das kurzzeitige Zerbrechen der Funktionalität des Weltzusammenhanges als Auslöser für die Reflexion zu denken (s. 2.2.4.1; 2.4.2.1; Fazit zu 2.5.1), auch wenn Sartre dies nicht extra erwähnt.

Mit dem Umschwung vom nichtreflexiven Lebensvollzug zur Reflexion (die nach Sartre keine bloße Untätigkeit - er spricht abwertend von "Kontemplation" -, sondern eine besondere Form des Selbstentwurfes darstellt⁴³⁷) ist das Geschehen der Konversion jedoch noch nicht abgeschlossen, denn zunächst befinde sich das "Für-sich" auf der Ebene der *"unreinen Reflexion"*. Auch der Umfang der Erläuterungen zur "unreinen" Reflexion hält sich in Maßen: Für sie sei das Moment des Anderen von Bedeutung, der die eigenen objektiven Verhaltensweisen (gemeint ist die Dyade von Spiegelung und Spiegelndem, welche sich das reflexive Moment als Reflektiertes gegenüberstellt - s. 2.3.2) in einer distanzierten Sicht zusammenfasse. ⁴³⁸

In der Auseinandersetzung mit "Das Sein und das Nichts" kamen beide Reflexionsstufen schon einmal zur Sprache (s. 2.3.2), was zum besseren Verständnis des eben Gesagten genutzt werden soll. Als entscheidendes Merkmal für den Bewusstseinsgrad erwies sich der Status des reflektierenden Cogitos. Erkenne es seine Beschaffenheit als "Für-sich" und die damit untrennbar verbundene Distanz (s. "ersten Nichtungsschritt": 2.3.1.1) zu seinem intentionalen Bezug (z. B. der reflektierten Bewusstseinsstruktur) bei *gleichzeitiger* Verbundenheit (das Reflektierte bezieht sich schließlich auf *seine eigene* Bewusstseinsstruktur) an, handle es sich um *reine Reflexion*. Andernfalls, wenn das reflektierende Cogito sein spezielles Verhältnis von Distanz und gleichzeitiger Verbundenheit zu dem Reflektierten nicht anerkenne und das Reflektierte sozusagen als fremden "An-sich-Zustand" (hierauf bezieht sich das "Moment des Anderen" in den "Cahiers") fasse, liege *unreine Reflexion* vor.

Im Gegensatz zu der Auseinandersetzung mit den beiden Reflexionszuständen in "Das Sein und das Nichts" erläutert Sartre in den "Cahiers" den *Umschwung der komplizenhaften zur reinen Reflexion* explizit:

"Das Scheitern der komplizenhaften Reflexion zeigt sich jedoch daran, dass das noematische Objekt prinzipiell transzendent ist. Ich bin nicht dieses Gefühl, das ich habe, ich bin durch mein nicht-thetisches Bewusstsein selbst von ihm getrennt. [...] Ich habe ein (reflexives) Bewusstsein davon zu hassen, ich bin nicht dieser Hass. [...] Das Scheitern der komplizenhaften reflexiven Rückgewinnung kann als Motivation dienen, zur nicht-komplizenhaften Reflexion zurückzukehren, die wenigstens zugleich das Reflektierte ist-und-nicht ist [...]."

Der Identifikation mit einem (in diesem Falle) Gefühlszustand sind demnach *grundsätzlich* Grenzen gesetzt, die aus der unüberwindbaren Distanz des präreflexiven Cogitos resultieren. Dies deutete sich

⁴³⁶ Vgl.: Ebd., S. 452 u. 679/ S. 268 u. 402.

⁴³⁷ Vgl.: Ebd., S. 825/ S. 490.

⁴³⁸ Vgl.: Ebd., S. 824/ S. 489.

⁴³⁹ Ebd., S. 824/ vgl.: S. 489.

schon bei der Schilderung der Instabilität des fundamentalen Lebensvollzugs des Glaubens an, die dem "Für-sich" im eigenen Erleben zugänglich war (s. 2.2.4.2). Es erscheint von daher nur konsequent, wenn Sartre den Sachverhalt der begrenzten Identifikation mit einem intentionalen Bezugspunkt als stets möglichen Weg sieht, zur reinen Reflexion zu gelangen und dadurch den Zustand der Konversion zu erreichen, in dem das "Für-sich" seine eigene Struktur anerkennt und eine neue Sicht auf das nicht verwirklichbare Identitätsideal des "An-sich-für-sich" erlangt. 440

Was kann die menschliche Realität aber daran hindern, dem Bewusstseinszustand der nicht komplizenhaften Reflexion sofort wieder zu entgehen, die doch zwangsläufig mit einer unangenehm einschränkenden Einschätzung des eigenen Leistungsvermögens verbunden ist? Denn in der reinen Reflexion erkennt das "Für-sich" ja, dass sein Bestreben, sich selbst in seinem Sein zu begründen, niemals erfolgreich verlaufen wird, da es stets in Bewusstseinsabstand zu seinem Existenzvollzug verbleiben muss. Sartre argumentiert gegen diesen Einwand anhand einer Betrachtung zur "notwendigen Kontingenz" der menschlichen Realität. Dass ein "Für-sich" ist, ist nicht notwendig, sondern kontingent (s. 2.3.1.1). Wenn es aber ein "Für-sich" gebe, müsse es notwendig über einen Schnittpunkt in dem Zusammenhang der Welt verfügen, also über einen Gesichtspunkt (s. 2.4.2.1: "Körper-für-sich"), dessen genaue Beschaffenheit selbst wiederum kontingent sei. Die kontingente Existenz gehe demnach zusammenfassend einher mit notwendigen Strukturen:

"Das Bewusstsein ist Grundlosigkeit, weil es nicht sein eigner Grund ist und weil es aus Notwendigkeit kontingent ist (Gesichtspunkt). [...] Wenn das Bewusstsein aufhört, seine tiefe Struktur zu bedauern, wird es seine Notwendigkeit inmitten seiner Grundlosigkeit erreichen. Es ist nicht notwendig, dass es existiert, aber es ist notwendig, dass dies nicht notwendig ist: es ist nicht notwendig, dass es diesen Gesichtspunkt hat, aber es ist notwendig, dass es einen Gesichtspunkt hat, und dass dieser Gesichtspunkt nicht notwendig ist. Das Bewusstsein seiner Grundlosigkeit wird somit das Bewusstsein der Notwendigkeit dieser Grundlosigkeit umschließen. Das Bewusstsein, das die Notwendigkeit dieser Grundlosigkeit erreicht, kann und muss diese Grundlosigkeit als Bedingung *a priori* seiner Existenz und des Heils lieben ["aimer" - M. J. F.]."

Kurz zusammengefasst: Der Einfluss auf die grundsätzlich strukturelle Verortung des Bewusstseins in der Welt über den kontingent geprägten Gesichtspunkt entzieht sich dem "Für-sich" notwendig. Es wird deswegen niemals in der Lage sein, sein Sein/seine fassbare Existenz selbst zu begründen (Vision des "An-sich-für-sich"), da dies die notwendig vorgegebene Dyadenstruktur des Bewusstseins nicht zulässt. Diese Struktur ist aber die Bedingung der Möglichkeit für die Bewusstseinsaktivität der menschlichen Realität überhaupt. Statt nur die mit der kontingent-notwendigen Struktur verbundenen Einschränkungen wahrzunehmen (das "Für-sich" kann sich selbst nicht begründen), erscheint es Sartre nun ebenso legitim, die mit ihr verbundenen Möglichkeiten zu sehen (nämlich eigenständig im Lebensvollzug Möglichkeiten zu eruieren und zu bewerten). Vorausgesetzt, man affirmiert sein Leben (was Sartre tut - s. 2.7.3), gingen demnach mit der notwendig-kontingenten Struktur der menschlichen Realität größere Vorteile (eigener Lebensvollzug) als Nachteile (eigene Seinsbegründung) einher.

_

⁴⁴⁰ Vgl.: W. Lesch, Imagination und Moral, S. 190 u. U. Bardt, "Sartres Moralphilosophie": Jean-Paul Sartre - ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?, S. 180.

⁴⁴¹ EM, S. 856/ vgl.: CM, S. 508.

⁴⁴² Vgl.: T. Schönwälder-Kuntze, Authentische Freiheit, S. 145; U. Bardt, "Sartres Moralphilosophie": Jean-Paul Sartre - ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?, S. 181; D. Wildenburg, Jean-Paul Sartre, S. 90.

Nachdem die Genese der "reinen Reflexion" geschildert und ein Argument für den Verbleib in ihr aufgezeigt wurde, gilt es nach den "praktischen" Folgen für die eigene Lebensführung zu fragen, welche sich aus der Konversion ergeben.

Eine Folge der Akzeptanz seiner eigenen Struktur bestehe für die menschliche Realität in einem Verhalten, welches diese Untersuchung mit den Worten "Reduktion von Selbsturteilen" überschreiben möchte. Virulent wird für sie die unhintergehbar bivalente Selbstwahrnehmung des "Für-sich", die stets dessen Entwurf beeinflusst:

"Anders gesagt, ich reduziere ["je réduis" - M. J. F.] nicht nur in der Authentizität ["l'authenticité" - M. J. F.] die interiorisierte und objektive Eigenschaft auf eine Folge von Verhaltensweisen, sondern ich entdecke auch, dass ich *nicht* jede dieser Verhaltensweisen *bin* oder vielmehr, ich bin sie und bin sie nicht. [...] Was man Aufrichtigkeit ["sincérité" - M. J. F.] nennt, besteht darin, diese Handlung anzunehmen und sie so zu beurteilen, wie ein anderer sie beurteilen würde: ich bin ein Feigling. Aber gerade diese Aufrichtigkeit ist verlogen, denn sie überschreitet die Wahrheit, nämlich die reine und einfache Annahme der Handlung. Wenn ich geflohen bin, muss ich meine Flucht auf mich nehmen und damit akzeptieren, dass die Kennzeichnung <<Feigheit>> mir vom anderen her und wie ein Schicksal zukommt. [...] Es wäre jedoch eine unaufrichtige Resignation und entschieden ein Entschuldigungsverhalten, sie als Eigenschaft hinter meine Handlung zu stellen."

Die Vergangenheit (z. B. die vollzogene Flucht) soll sich die menschliche Realität nach dem bisher Durchdachten legitimerweise zuschreiben, steht diese doch nicht mehr unter der nichtigen Perspektive des sich selbst durch den Lebensvollzug definierenden Bewusstseins und bildet einen Teil seiner Lebensgestalt (s. 2.3.3). Aus ihr aber unbeeinflussbare Folgen für die gegenwärtige Entscheidungssituation des Bewusstseins des "Für-sich" abzuleiten, (Argumentation der Aufrichtigkeit: Ich war feige, also werde ich es auch in Zukunft sein) muss aber als unaufrichtig und damit als der Haltung der Konversion unangemessen gelten, da die menschliche Realität eben nie auf einen festen Zustand wie ein Ding festschreibbar ist, sondern aufgrund ihrer Bewusstseinsstruktur in der konkreten Entscheidungssituation der Enthobenheit von allen Zwängen (in den Grenzen der Situation - s. 2.5.2.1) anheim gegeben ist. "Reduktion des Selbsturteils" bedeutet demnach, zwar seine eigenen Vergangenheit (wie sie auch über die Objektivierung des Anderen zugänglich wird - s. 2.7.3 u. 2.7.4) anzunehmen, sich darüber hinaus aber einer unzulässigen Ausdehnung ihrer Folgen auf die gegenwärtige Entscheidungssituation zu enthalten.

Wenn aber der Handlungsentschluss nicht auf "notwendige" Wesensmomente des Handelnden rekurriert, wie gelangt das authentische "Für-sich" dann zu einem Handlungsimperativ? Indem es sich streng auf die Wahrnehmung der aktuellen Handlungssituation beschränkt, dabei abstrakt von der Handlungssituation losgelöste Handlungsziele außer Acht lässt und sie statt dessen erst aus der Situation selbst heraus entwickelt, mit dem direkten Ziel, dieselbe unmittelbar zu verändern:

"Sie [die Authentizität - M. J. F.] entdeckt, dass der einzige gültige Entwurf derjenige ist, zu tun (und nicht zu sein), und dass der Entwurf, zu tun, ebenfalls nicht allgemein sein kann, ohne ins Abstrakte zu fallen (so der Entwurf, das Gute zu tun, immer die Wahrheit zu sagen usw. usw.). Der

⁴⁴³ EM, S. 827/ vgl.: CM, S. 491.

gültige Entwurf ist der, auf eine konkrete Situation einzuwirken und sie in einem bestimmten Sinn zu verändern."444

Man könnte von dem Kriterium der "Situationssättigung von handlungsleitenden Imperativen" sprechen, die sich in "L'existentialisme est un humanisme" schon andeutete, als Sarte die Leitkraft abstrakter Normen verwarf und stattdessen einen Bezug zur Situation schilderte, den diese Untersuchung mit "Einleben" beschrieb (s. 2.7.2). Eindringlich schildert er auch in den "Cahiers" den Findungsprozess von handlungsleitenden Imperativen:

"Das bedeutet keineswegs, dass das Für-sich wählen muss, sich durch die Laune des Augenblicks bestimmen zu lassen [...], sondern ganz im Gegenteil lediglich, dass das Für-sich sich selbst in Perspektivenbegriffen beschreiben muss, und als Richtung, viel mehr durch das, was es tut, als durch das, was es will. Was ermöglichen wird, es [die Absicht des "Für-sich" - M. J. F.] sichtbar zu machen, ist die Fabrik, die es baut oder das Krankenhaus, das es begründet, nicht sein Wille, das Gute zu tun oder seinen Nächsten zu helfen."445

Statt abstrakte Gedankengänge zu pflegen, begibt sich der authentisch Handelnde nach Sartre mitten hinein in die Situation und lässt sich durch Erfolg oder Misserfolg eröffnen, wie die im Lebensvollzug erspürten ("perspektiveneröffnenden") direkten Ansprüche der Situation zu verwirklichen sind.

Sartres übergeordnetes Ziel, den Selbstentwurf des Menschen zu fördern, schimmert dabei in seinen Erläuterungen immer wieder durch, wenn er beispielsweise anmerkt, in einer Situation, bei der es zwei gleichwirksame Wege zur Erreichung eines Ziel gebe, habe man den leichteren zu wählen, um die eigenen Kräfte auch weiterhin nutzen zu können. 446

Insgesamt kann der Lebensvollzug des von der Konversion Betroffenen auch als "willentliche Solidarität mit dem eigenen zukunftseröffnenden Handeln" beschrieben werden, welche den am Erreichen eines bestimmten Zustandes interessierten Bewertungsmaßstab ablöst. Das Ziel des Existenzvollzugs kann wegen der ständigen Distanz des präreflexiven Cogitos zwar niemals "an-sich" erreicht werden, dessen Verwirklichungsbemühungen im Modus der ständigen Nichtung durch das Bewusstsein aber willentlich affirmiert werden:

"Kurz gesagt, der Existierende ist Entwurf, und die Reflexion ist Entwurf, diesen Entwurf auf sich zu nehmen. Natürlich schreitet der Prozess im Modus des Seins und des Nichtseins fort [ständige Bivalenz der Wahrnehmung - M. J. F.], denn die Reflexion ist und ist nicht das Reflektierte. [...] Was sie [die Reflexion - M. J. F.] ist, ist Wille. Wenn der Entwurf sich nicht kontemplativ wiedergewinnt, gewinnt er sich wenigstens praktisch wieder. Die Reflexion macht ihn zum ihren, nicht durch Identifikation oder Aneignung, sondern durch Einwilligung und Bündnis. Anders gesagt, die Konversion besteht darin, auf die Kategorie der Aneignung zu verzichten, die nur die Verhältnisse zwischen dem Für-sich und den Dingen regeln kann, um in das interne Verhältnis der PERSON die Solidaritätsbeziehung einzuführen [...]."447

⁴⁴⁴ Ebd., S. 828/ vgl.: S. 491.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 832 f./ vgl.: S. 494.

⁴⁴⁶ Vgl.: Ebd., S. 828/ S. 492.

⁴⁴⁷ Ebd., S. 834 f./ vgl.: S. 495 f..

Durch die willentliche Bestätigung der eigenen Vollzugsstruktur kommt es dann dazu, dass das authentische "Für-sich" niemals nach der "Priorität des Anderen" ("priorité de l'Autre")⁴⁴⁸ handelt, denn egal welches Ziel sich die menschliche Realität setzt und woher sie die Anregung für die eigene Zielsetzung nimmt, muss sie diese doch immer im vollen Bewusstsein ihrer nichtigen Verpflichtungskraft und sogar gegen dieselbe in einer selbstverantworteten (autonomen) Entscheidung erstreben. Kein Gott,⁴⁴⁹ keine Geschichtsutopie⁴⁵⁰ und kein vermeintlich determinierendes menschliches Wesen⁴⁵¹ dispensieren von dieser Verpflichtung.

Allerdings ist mit Sartre auf die Instabilität jedes Zustandes und somit auch auf denjenigen der Konversion hinzuweisen, die einen Automatismus verhindert. *Die Konversion muss vielmehr im ständigen Ringen mit sich selbst jeweils neu erworben und erhalten werden.* 452

Was trug die Betrachtung der Konversion in den "Cahiers" bisher zu dem Vorhaben der hiesigen Untersuchung bei, durch Entwicklung einer Anthropologie die sittliche Entscheidungssituation zu erhellen? Indem Sartre eine aus der Konversion resultierende neue Haltung zur eigenen notwendigkontingenten Struktur vorschlägt, gelingt es ihm, eine Alternative zur problematischen Sicht des Menschen als "nutzlose Passion" zu formulieren, die sich in ihrer Begründung zwar nicht als zwingend (sie nimmt wieder die Wertschätzung des eigenen Lebensvollzugs als Prämisse) aber dennoch als argumentativ aufweisbar herausstellt (inwiefern die Untersuchung die Konversion als Lösung der mit der "Sich-selbst als An-sich" verbundenen Problematik ansieht, wird in 4.4 dargelegt). Darüber hinaus werden konkrete Kennzeichen der authentischen Lebensform benannt, wie sie sich in den Schlagworten "Reduktion des Selbsturteils", "Situationssättigung von Imperativen", "willentliche Solidarität mit dem eigenen Handeln" und "Priorität der Autonomie" der eben vollzogenen Betrachtung zeigen. Auch wenn einige dieser Kennzeichen bereits in "L'existentialisme est un humanisme" zur Sprache kamen (s. 2.7.2), verhilft die nun vorliegende Ergänzung zu einer besseren Erkenntnis von Sartres Vorstellung von einem authentischen Lebensvollzug. Das Fundament ist nun gelegt, die Auswirkungen der Konversion auf den Bereich der Interexistenzialität nachzuvollziehen.

2.8.2 Das Leben mit dem Anderen abseits des Konflikts im "Appell" und dem "authentischen Wollen"

Verzichtet das "Für-sich" auf die Vision des "An-sich-für-sich" und die unkritische Ausrichtung an den Prioritäten des Anderen, dann wirkt sich die errungene authentische Haltung auch auf das Verhältnis zum Anderen aus, da sich die Möglichkeit eröffnet, den Zirkel von Transzendieren oder Transzendiert-werden zu durchbrechen (s. 2.4.2.2). Bevor diese Möglichkeit aber näher betrachtet werden soll, gilt es, sich noch einmal den sozialen Beziehungen verschiedener menschlicher Realitäten noch vor der Konversion zuzuwenden, die Sartre in den "Cahiers" in einem deutlich positiveren Licht zeichnet, als es sich in "L'être et le néant" andeutete.

Zwei Aspekte bestimmten das vor der Konversion liegende interexistenzielle Verhältnis, wobei der erste Aspekt von der Untersuchung bisher zwar schon aus der Logik des von Sartre Gesagten

⁴⁴⁹ Vgl.: Ebd., S. 562 f. u. 860/ S. 333 u. S. 510.

⁴⁴⁸ Vgl.: Ebd., S. 713/ S. 422.

⁴⁵⁰ Vgl.: Ebd., S. 743 f./ S. 441.

⁴⁵¹ Vgl.: Ebd., S. 713/ S. 422.

⁴⁵² Vgl.: Ebd., S. 28/ S. 12.

⁴⁵³ Vgl.: Ebd., S. 820 u. 868/ S. 487 u. 515.

herausgearbeitet worden ist, ohne aber *explizit* von ihm selbst genannt worden zu sein: *Auch im Konflikt stelle der Andere für das "Für-sich" eine Bereicherung dar, weil er ihm Zugang zu einer neuen Seinsdimension verschaffe, nämlich derjenigen des Objekt-Seins*. Aufgrund seiner Nichtigkeitsstruktur kann, wie bereits gesehen, das Bewusstsein aus eigener Kraft nicht zu dieser Dimension vordringen, die ihm deshalb von außen gegeben werden muss (s. 2.4.1.3), weshalb die Untersuchung davon sprach, der Andere habe eine *Offenbarungsfunktion* in der Konstitution der eigenen Identität (s. 2.7.3). Sartre bestätigt diese Überlegung nun explizit, wenn er schreibt:

"Der Existierende ist-in-der-Welt. Aber dieses In-der-Welt-sein ist ein überschrittenes Innerweltlich-sein. Allerdings ist dieses überschrittene Innerweltlich-sein für mich nur als In-der-Welt-sein, ich erfasse meinen Körper nur als einen Geschmack meiner Erlebnisse, ich erfasse das Besetztsein durch die Dinge nur als überschreitende Situation. [...] Ich werde also durch den Anderen um eine neue Seinsdimension ["d'une nouvelle dimension d'être" - M. J. F.] bereichert: Durch den Anderen beginne ich in der Dimension des SEINS zu existieren, durch den Anderen werde ich Objekt. [...] Wenn er [der Andere - M. J. F.] aber im Gegenteil bewirkt, dass ich als Freiheit existiere, die auch als Objekt-Sein existiert, wenn er diese Kontingenz, die ich fortwährend überschreite, als autonom und thematisierten Moment existieren lässt, bereichert er die Welt um mich selbst, er gibt meiner Existenz einen Sinn zusätzlich zum subjektiven Sinn, den ich ihr selbst gebe [...]."

Mit diesen Äußerungen findet somit die in den bisherigen Aussagen Sartres nur implizit vorhandene Einschätzung des besonderen Nutzens des Anderen ihre *explizite Bestätigung*. Freilich bleibt noch die seit "Das Sein und das Nichts" im Raum stehende Frage unbeantwortet, wie es denn konkret möglich sei, die Freiheit des Anderen bei gleichzeitiger Transzendierung desselben zu berücksichtigen.

Bevor diese Problematik mit Verweis auf die Folgen der Konversion einer Antwort entgegengeführt werden kann, muss das Phänomen des "wohlwollenden Vorurteils" ("préjugé favorable") bedacht werden, welches nach Sartre das zwischenmenschliche Verhältnis noch vor jeglicher Form von Reflexion beeinflusse. Diese Art intuitive Gewogenheit gegenüber dem Anderen begründe sich durch den unthematischen Vorentscheid, dass das Streben eines jeden "Für-sich" nach einem Zweck an sich gut und deswegen in seiner Realisierung zu unterstützen sei. Wiederum zeigt sich hier die schon öfter herausgestellte Wertschätzung Sartres gegenüber dem Sein und dem Lebensvollzug der menschlichen Realität (s. 2.7.3):

"Zuerst neigt man dazu, jemandem zu helfen, seinen Zweck zu verfolgen und zu verwirklichen, was immer er sei. Das ist das wohlwollende Vorurteil ["préjugé favorable" - M. J. F.]. Danach, aber nur danach entsteht der Gedanke, dass dieser Zweck mit den meinen unvereinbar sein kann oder mit einem Wertesystem, dem ich anhänge. Es ist die Hilfsbereitschaft, unendlich verbreiteter als man glaubt, und deren Grundsatz lautet: jeder Zweck ist bis zum Beweis des Gegenteils als künftige Verwirklichung von Wert gut."

Auch wenn das Beispiel, welches Sartre für ein "wohlwollendes Vorurteil" bringt (man werde einem Fragenden den Weg zeigen, ohne zu vermuten, dass er am Ziel einen Diebstahl begehen wolle) im ersten Augenblick plausibel erscheint, ist doch mit Schönwälder-Kuntze auf den *prämoralischen Status* eines solchen Vorurteils hinzuweisen, da hier keine bewusste Entscheidung vorliegt, die aber

-

⁴⁵⁴ Ebd., S. 868 f./ S. 515.

⁴⁵⁵ Ebd., S. 483/ S. 286.

für einen moralischen Sachverhalt von zwingender Notwendigkeit ist 456 (schließlich setzt eine moralische Bewertung die bewusste Entscheidung des Handelnden voraus). Darüber hinaus vermögen die Schilderungen keineswegs das Kriterium des "performativen Widerspruchs" (s. 1.3) zu erfüllen, denn eine intuitive kontradiktorische Handlung der menschlichen Realität ist vorstellbar und durch Alltagserfahrungen plausibilisiert (man denke z. B. an Missachtung eines Bettlers). Wenn aber somit das Phänomen des "wohlwollenden Vorurteils" aufgrund dieser Vorbehalte nicht in den Rang einer denknotwendigen anthropologischen Struktur erhoben wird, bleibt dennoch festzuhalten, dass Sartre das Spektrum zwischenmenschlicher Phänomene im Vergleich zu "L'être et le néant" deutlich erweitert und den Konflikt nicht mehr zum alleinigen Merkmal erklärt.

Bevor das konkrete Verhalten des "authentischen Wollens" und des "Appells" als Lösungsansatz für die Problematik des zwischenmenschlichen Konflikts im Detail geschildert werden, stellt sich diese Untersuchung zusammen mit Sartre erneut der Frage, warum denn das "Für-sich" überhaupt in einer noch näher zu beschreibenden Weise in Wertschätzung gegenüber dem Anderen handeln soll. Das in der Auseinandersetzung mit "L'existentialisme est un humanisme" gewonnene Argument, welches die vermittelnde Rolle des Anderen im (niemals abgeschlossenen) Selbstfindungsprozess betont (s. 2.7.3), muss nun einerseits anhand von Aussagen Sartres in den "Cahiers" und andererseits anhand weiterer Interpretationsvorschlägen überprüft werden. Warum genau bewirkt also die in der Konversion erreichte Absage an die Vision des "An-sich-für-sich" eine Wertschätzung des Anderen, die sich auch auf das praktische Zusammenleben auswirkt?

Hierzu bemerkt Wildenburg (und in inhaltlicher Nähe Ebinger⁴⁵⁷): "Da die Konversion darin besteht, die Kategorie des Seinwollens und damit der Inbesitznahme zu verweigern, müssen wir auch die Inbesitznahme des Anderen verweigern." Aus der grundsätzlichen Entscheidung gegen die Vision des "An-sich-für-sich" ergebe sich demnach folgerichtig die Änderung der Haltung gegenüber dem Anderen. Nur erklären weder Wildenburg noch Ebinger, warum sich aus einem gewandelten Selbstverständnis (nämlich meinen Erwartungen an meinen eigenen Lebensvollzug) zwangsläufig eine Wandlung in meinem Verhältnis zum Anderen ergeben muss. Schließlich handelt es sich hier um verschiedene Bereiche, deren Zusammenhang bisher durch keine Gesetzmäßigkeit beschrieben wurde, weshalb eine automatische Interaktion nicht ohne weiteres ersichtlich wird.

Ein *vermittelndes Element* zwischen dem Wandel des Selbstverhältnisses und Beziehung zum Anderen nennt hingegen Schönwälder-Kuntze, indem sie die menschliche Struktur und ihre *"notwendige Kontingenz"* aufgreift, die diese Untersuchung auch als Kernbegriff der Konversion ausgemacht hatte (s. 2.8.1):

"Die Begründung und damit die unmittelbare Einbezogenheit der anderen ist es, die Sartres Ethik relevant werden läßt, da sie sich auf die beiden universellen, grundlegenden und kontingenten Bedingungen der menschlichen Existenz bezieht: Die Grundlosigkeit des eigenen Daseins als SeinsNichtung und damit der Zwang zur *Autonomie* aufgrund des Gegebenen in Anbetracht der ebenso kontingenten Gegebenheit weiterer menschlicher Existenzen."

-

⁴⁵⁶ Vgl.: T. Schönwälder-Kuntze, Authentische Freiheit, S. 181 f..

⁴⁵⁷ Vgl.: T. Ebinger, Verkehrte Freiheit?, S. 91.

⁴⁵⁸ D. Wildenburg, Jean-Paul Sartre, S. 92 f..

⁴⁵⁹ T. Schönwälder-Kuntze, Authentische Freiheit, S. 192.

Da der Mensch seinen Lebensvollzug nur durch Nichtung des ihn umgebenden Kontingenten (Kontingenz als Bedingung der Möglichkeit - s. 2.8.1) vollziehen könne, erscheint es sinnvoll, das Kontingente unverstellt wahrzunehmen und deswegen den Aspekt der Interexistenzialität zu berücksichtigen, der eben zu dem Feld der Kontingenz maßgeblich hinzugehöre. Soweit stimmt die Untersuchung der Position Schönwälder-Kuntzes zu und findet sich dabei in Einheit mit Sartre:

"Wenn ich jedoch verstanden habe, was ein Mensch ist, und die Konversion vollzogen habe, wünsche ich nicht einfach, dass der Entwurf verwirklicht wird, ich wünsche, dass er es durch den Menschen wird, das heißt durch die Kontingenz [! - M. J. F.] und die Hinfälligkeit hindurch. [...] So nehme ich die Hinfälligkeit auf mich. Sie wird wertvoll. Mit einem Begriff der klassischen Moral würde ich sagen, dass sie einen Wert hat. Sie ist zugleich ursprünglich Werkzeug und notwendiges Hindernis [des Lebensvollzugs - M. J. F.]. Und unter diesem Gesichtspunkt verleihe ich ihr einen Wert."460

Die Wertschätzung der Kontingenz verpflichtet aber noch nicht auf einen bestimmten Umgang mit dem Anderen. Erst das Interesse, im eigenen Lebensentwurf mit einer möglichst großen Vielzahl an Entwurfsmöglichkeiten konfrontiert zu werden, wie es Sartre immer wieder ausdrücklich fordert, gibt dem "wie" der gelebten Interaktion eine Richtung vor. Exemplarisch seien einige Stellen in den "Cahiers" aufgeführt, die dieses Kriterium der eben beschriebenen "Maximierung der Handlungsperspektiven" widerspiegeln:

[...] wollen, dass die anderen Sein in der Welt existieren machen, auch wenn die so verwirklichte existenzielle Enthüllung mir gestohlen wird, machen, dass eine vieldimensionale Zukunft fortwährend zur Welt kommt, die geschlossene und subjektive Totalität als Einheitsideal ersetzt durch eine offene Vielfalt sich gegenseitig stützender Ausbrüche, das heißt setzen, dass in jedem Fall die Freiheit mehr gilt als die Unfreiheit."461

"Doch gerade die Grundlosigkeit macht die Moralität aus. Es ist die Idee, dass man sich nicht immer über seine eigene Situation erheben muss auf den Ruinen seiner Person, sondern dass man sich immer bereichern ["s'enrichir" - M. J. F.] kann, indem man seinen eigenen Zwecken ein Interesse an neuen Zwecken hinzufügen kann;"462

"Und für mich, der ich Zeuge des Anderen bin, ist das Maximum an Konkretem [! - M. J. F.] durch die Tatsache gegeben, dass es dieser besondere Mensch mit dieser Vergangenheit und diesem Körper ist, der diese Befreiung unternimmt, mit der Erkenntnis, dass der Entwurf nur auf dem Weg über das Überschreiten dieses besonderen Körpers entstehen konnte."463

In all diesen Stellen wird das Erlangen einer möglichst maximalen Fülle an Perspektiven mit der freien Entfaltung des Anderen korreliert. Triebkraft für die Achtung der Freiheit des Anderen ist demnach das eigene Interesse an der Maximierung der Handlungsperspektiven. Es bleibt unverständlich, warum Schönwälder-Kuntze die Begründung des sittlichen Handelns aus dem Selbstinteresse oder vorteil heraus ablehnt. 464 Die hier vorliegende Untersuchung insistiert nach dem Gesagten jedoch auf der Motivation der Achtung der Freiheit des Anderen aus Selbstinteresse, welches wiederum von der

⁴⁶¹ Ebd., S. 492 f./ vgl.: S. 292.

⁴⁶⁰ EM, S. 880 f./ vgl.: CM, S. 522.

⁴⁶² Ebd., S. 498/ vgl.: S. 295.

⁴⁶³ Ebd., S. 881/ vgl.: S. 522.

⁴⁶⁴ Vgl.: T. Schönwälder-Kuntze, Authentische Freiheit, S. 193.

(nicht notwendig begründbaren) Wertschätzung des eigenen Lebensvollzugs getragen ist (von Lütkehaus herausgestellte "Seinsbefangenheit" Sartres - s. 2.7.3). 465

Somit bietet sich aber die Möglichkeit, den zusätzlichen Ertrag der "Cahiers" zu der Frage nach der Begründung der Freiheit des Anderen im Vergleich zu dem bisher Herausgearbeiteten hervorzuheben: Einerseits wurde ausdrücklich das Interesse an der "Maximierung der Handlungsperspektiven" benannt und damit die Annahmen der Untersuchung in der Beschäftigung mit "Der Existenzialismus ist ein Humanismus" plausibilisiert. Andererseits wurde mit der Konversion ein konkreter Lebensvollzug ausgewiesen, der die Konzentration des "Für-sich" auf die umgebende Kontingenz und damit auch auf den Anderen als Teil derselben begründet und damit das ethische Modell der selbstinteressierten Achtung der Freiheit des Anderen abrundet.

Nachdem das Bestehen eines grundsätzlichen Interesses des "Für-sich" an der Freiheit des Anderen ausgewiesen wurde, wird es notwendig, im Folgenden auch konkrete Lebensvollzüge aufzuzeigen, die sich als geeignet erweisen, die Freiheit des Anderen zu wahren, um so die Möglichkeit ethischen Handelns zu demonstrieren. Bisher schilderte Sartre die interexistenzielle Beziehung einzig als Konflikt, was sich aber mit der Behandlung des "authentischen Wollens" ("forme authentique du vouloir") und des "Appells" ("L'appel") in den "Cahiers" ändert.

Der grundsätzliche Ansatzpunkt sowohl des "authentischen Wollens" als auch des "Appells" liegt im Werk des Anderen bzw. im durch das Handeln von ihm erstrebten Zweck:

"Wenn ich also das Werk des anderen (es spielt keine Rolle, ob es ein Werk der Kunst ist) als absolute Forderung erfasse, die meine Zustimmung und meine Mitwirkung erheischt, erfasse ich den Menschen, der dabei ist, es hervorzubringen, als Freiheit." 466

Zwei Momente bestätigt die authentisch wollende menschliche Realität demnach nach Sartre, wenn sie statt auf die handelnde Person auf das von ihr verfolgte Ziel rekurriert: Einerseits bejaht sie den Zweck, ein bestimmtes Werk bzw. ein bestimmtes Ergebnis zu erreichen, andererseits die hinter ihm stehende und ihn verfolgende Freiheit. 467

Wie wird sich das "Für-sich" aber über die Zwecke des Anderen klar, wenn sie noch nicht sichtbar ausgeprägt sind (da sie ja noch vollzogen werden müssen)? In den "Entwürfen" verweist Sartre zur Klärung des Problems auf die Unternehmungen des Anderen in der Welt, die auf die Zwecke seines Handelns mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit schließen lassen würden. 468 In "Das Sein und das Nichts" war diese Erfahrungsdimension des Anderen auch schon einmal problematisiert worden, als unter dem Schlagwort "Körper des Anderen" die Konstitution des Anderen als Gesamtheit der Beziehungen zwischen dem Beobachteten und seiner Umwelt gefasst wurde (s. 2.4.2.1).

In den "Cahiers" betont Sartre darüber hinausgehend jedoch nicht nur den Ungewissheitsgrad in der Einschätzung des Anderen, sondern auch einen Aspekt, den der Beobachter dem Beobachteten voraus habe. Durch seine Perspektive erfahre der Beobachter nämlich Momente der Situation des Anderen, die ihm selbst entgingen (z. B. ein von hinten an den Beobachteten heranrollender Stein,

⁴⁶⁷ Vgl.: Ebd., S. 489 f./ S. 290.

⁴⁶⁵ Vgl.: "Der Mensch soll stolz sein, weil er Sein zur Existenz bringt. Der Stolz ist das Bewusstsein, autonom und Schöpfer zu sein." (EM, S. 49/ vgl.: S. 25).

⁴⁶⁶ Ebd., S. 870/ vgl.: S. 516.

⁴⁶⁸ Vgl.: Ebd., S. 485 u. 873/ S. 288 u. 517 f..

eine für denselben nicht einsichtige Mine, auf die er sich zubewegt 469), weshalb der Beobachter dem Anderen gegenüber im Vorteil sei. Und dieses Mehr an Erkenntnis wird bei Sartre nun zur Basis für das Interaktionsgeschehen, welches das "authentische Wollen" und den "Appell" beschreiben.

Wenn das "Für-sich" aufgrund der in der Konversion gewonnenen Haltung nämlich die Freiheit des Anderen authentisch wolle, könne es dieses "Zusatzwissen" gegenüber dem Beobachteten dazu nutzen, seine Handlung und den in ihr verfolgten Zweck aktiv (z. B. Räuberleiter bauen, jemandem beim Aufspringen auf einen Bus helfen⁴⁷⁰) oder passiv (z. B. Information über die von dem Soldaten versteckte Mine) zu unterstützen:

"Die einzige authentische Form des Wollens ["forme authentique du vouloir" - M. J. F.] besteht hier darin zu wollen, dass der Zweck durch den anderen verwirklicht wird. Und Wollen heißt hier, sich in der Operation zu engagieren. Jedoch nicht, um sie selbst durchzuführen, sondern um die Situation derart zu modifizieren, dass der andere handeln kann." ⁴⁷¹

Wie das "Für-sich" im authentischen Wollen das Handeln des Anderen unterstütze, so könne es umgekehrt hoffen, in der Verfolgung seiner eigenen Zwecke Beistand zu erhalten. Im Appell bemühe es sich deswegen, seine eigene Zwecksetzung dem Anderen möglichst umfassend explizit zu enthüllen (s. Ungewissheitsgrad der Einschätzung anhand des "Körpers-für Andere"), um dadurch dessen Freiheit "anzuregen" ("inciter"), sich an ihrer Umsetzung unterstützend zu beteiligen. 472 Eine solche "Anregung" zwingt aber nicht unter Berufung auf "unveränderliche" Werte, sondern nimmt die Freiheit des Anderen als die Grundlage seiner Conditio ernst, indem sie die mit einem Postulat immer auch einhergehende Möglichkeit offenhält, nicht auf den Appell einzugehen. Folgt der Andere dem Appell jedoch, komme es notwendig zu zwei Objektivierungen (diejenige des gegenwärtigen "Ist-Zustandes" und diejenige des zukünftigen "Soll-Zustandes") des Hilfesuchenden, welche dieser aber mit seiner Hinwendung zum Helfenden ausdrücklich bestätige:

"In jedem Appell liegt eine Gabe [...] ich übergebe im Vertrauen meinen Zweck der Freiheit des anderen; da ist die Einwilligung, dass mein Handeln nicht durch mich allein verwirklicht wird, das heißt Einwilligung, 1. dass der andere meine verwirklichten Zwecke heimsucht, das heißt mich selbst heimsucht, insofern ich mir das, was ich bin, durch das Objekt ankündigen lasse [welches der Andere von mir in seiner Bezugnahme auf mich erstellt - M. J. F.] [...] 2. dass der andere mich mit seiner ganzen Freiheit transzendiert, jedoch auf meinen Zweck hin, das heißt in meiner Freiheit von der Freiheit des anderen auf meinen Zweck hin durchquert zu werden. Doch diese Gabe ist selbst eine Bitte. Sie bittet, ihrerseits verstanden zu werden." 473

Die Hingabe an die mit der Hilfe zwangsläufig einhergehenden Objektivierungsprozesse durch den Anderen werden im Appell somit immer durch das zweite Moment, nämlich die Bitte, ergänzt, die auf die Freiheit des Appellierenden als Wurzel des ganzen Interaktionsgeschehens hinweist, welche es zu wahren gilt.

Zugleich zeigt sich an dieser Stelle der Wagnischarakter des Appells, denn es bleibt dem Anderen in seiner Freiheit immer möglich, die Anerkennung seiner Freiheit durch den Hilfesuchenden nicht zu

⁴⁶⁹ Vgl.: Ebd., S. 872 u. 875 f./ S. 517 u. 519.

⁴⁷⁰ Vgl.: S. 486 u. 491 / S. 288 u. 291.

⁴⁷¹ Ebd., S. 490/ vgl.: S. 290.

⁴⁷² Vgl.: Ebd., S. 493/ S. 292 f..

⁴⁷³ Ebd., S. 494/ S. 293.

erwidern, sodass es zu einer einseitigen Interaktion kommt.⁴⁷⁴ Das Gelingen einer Interaktion abseits vom Konflikt hängt demnach auch immer vom Anderen und seinem stets von ihm zu betreibenden Reflexionsprozess ab (Permanenz des Konversionsgeschehens - s. 2.8.1), der Einsicht in die eigene strukturelle Beschaffenheit vermittelt, weshalb Moral nach Sartre nur möglich werde, wenn sich alle moralisch verhielten.⁴⁷⁵

Wie unterscheidet sich das mit dem "Appell" und dem "authentischen Wollen" verbundene Geschehen allerdings von demjenigen des Konflikts und warum vermögen beide Interaktionsformen, eine gelingende Beziehung zu ermöglichen?

Entscheidend ist für beide deren "indirekte" Bezugnahme auf den jeweils Anderen durch die jeweilige Situation mitsamt ihrem Werk hindurch.

Das "authentische Wollen" gründet die Einschätzung des Anderen allein auf den "Körper-für-Andere" bzw. auf die Gesamtheit seiner Bezüge zur Situation und verzichtet darauf, ihm feste Charakteristika zuzuschreiben. Da nur die aus der Situation abgeleiteten Eigenschaften zum Maßstab der Interaktion gemacht werden (die Parallelen zur "Reduktion von Selbsturteilen" sind unübersehbar - s. 2.8.1), bleibt die Freiheit als Kern des Anderen in dieser Art "Urteilszurückhaltung" vor Verstellungen bewahrt, wie sie mit der Objektivierung einhergeht, die sich im Konflikt auf den Anderen selbst und nicht auf seine sich im Werk ausdrückende Handlungen bezieht (s. 2.4.1.3).

Der "Appell" schließt insofern an die "indirekte Bezugnahme" an, als der Handelnde dem Anderen seine Zwecke in einer konkreten Situation offeriert. Die Verbindung zwischen Hilfesuchendem und Anderem besteht somit nicht in vermeintlich direkt bindenden sittlichen Werten (die es nach Sartre aufgrund der nichtigen Bewusstseinsstruktur nicht geben kann), sondern in einem konkreten Anruf aus der Situation selbst heraus, der seine eigene Relativität schon aufgrund seiner der Situation geschuldeten Einmaligkeit impliziert und damit die Freiheit des Anderen nicht unter Berufung auf welche sittlich verpflichtenden Wesenseigenschaften desselben auch immer zu einer bestimmten Reaktion zwingt. Wiederum fehlt demnach der direkte Objektivierungszugriff auf die Person, wie ihn die Interaktion des Konflikts auszeichnet (s. 2.4.1.3).

Da sich sowohl beim "authentischen Wollen" als auch beim "Appell" die einen vollen Gehalt einschränkenden intellektuellen Objektivationen (s. 2.4.1.3) allein auf die Situation, nicht aber auf die Person beziehen, bleibt die Möglichkeit offen, den Subjektcharakter und die ihn auszeichnende Freiheit aller Beteiligten voll zu bewahren, die sich aktiv in Situation einbringen und dabei ihren Subjektcharakter bestätigen. Das Dilemma des Konflikts, sich in der Interaktion zwischen Subjekt und Objekt entscheiden zu müssen (s. 2.4.2.2), erscheint somit vermeidbar. Damit gelangt dieser Abschnitt an sein Ziel, konkrete Lebensvollzüge aufzuzeigen, die es ermöglichen, der Freiheit des Anderen gerecht zu werden. Es liegen alle Elemente vor, um im Folgenden Sartres ethische Theorie und sein Konzept von der Eruierung des individuellen Imperativs aus der Perspektive dieser Untersuchung abschließend zu rekapitulieren.

⁴⁷⁴ Vgl.: Ebd., S. 496/ S. 294.

Mit Blick auf den theoretischen Kernbestand zum Themenbereich des Anderen, wie er von der Untersuchung in Auseinandersetzung mit "L'être et le néant", "L'existentialisme est un humanisme" und "Cahiers pour une morale" herausgearbeitet wurde, lässt sich demselben eine bereichernde Funktion im Lebensvollzug des "Für-sich" zuschreiben. Einerseits bietet der Mitmensch der menschlichen Realität die Möglichkeit, sich selbst aus einer Perspektive zu betrachten, die nicht von der mit der Bewusstseinsstruktur einhergehenden Nichtigkeit geprägt und von daher für die Suche nach der eigenen Identität (die sich nach Sartre unabschließbar vollzieht) besonders geeignet ist (s. 2.4.1.3; 2.7.3 - "theoretische" Bereicherung durch den Anderen). Andererseits bringen es die unterschiedlichen Perspektive der Menschen mit sich, dass in einer Interaktion der Eine den Anderen mit neuen Lebensentwürfen und damit potenziellen Handlungsmöglichkeiten konfrontieren kann, die jener so noch nicht eruiert hat bzw. eruieren konnte (s. 2.8.2: Zusatzwissen des Beobachters) und die sein eigenes Spektrum von Lebensführungsmöglichkeiten bereichernd erweitern ("praktische" Bereicherung durch den Anderen).

Somit ergibt sich ein durch Selbstinteresse motiviertes Interesse des "Für-sich" an der Freiheit des Anderen, denn nur wenn dieser seinen Lebensvollzug ohne nicht notwendige Einschränkungen vollzieht, ist er in der Lage, die gerade aufgezählten bereichernden Funktionen wahrzunehmen (s. 8.3).

Nun zeigte Sartre aber zumindest in "L'être et le néant" keinen Weg, wie ein gelingendes Leben bzw. gar eine gelingende soziale Interaktion vorstellbar ist. In den "Cahiers" wurde dieser Mangel behoben, indem die Konversion eine mit dem Verzicht auf die Vision des "An-sich-für-sich" einhergehende neue Sicht auf den eigenen Lebensvollzug ermöglichte (s. 2.8.1), aus der heraus dann die Interaktion in Form des Konflikts zugunsten derjenigen des Appells oder des authentischen Wollens überwunden werden konnte (s. 2.8.2).

Auch wenn somit insgesamt ein schlüssiges ethisches Modell vorliegt, muss entschieden auf ein Moment innerhalb desselben hingewiesen werden, welches Sartre vernachlässigt hat. Obwohl der *kommunikative Austausch* für Sartres Konzept des Appells unentbehrlich ist, wendet er sich in seinen Ausführungen dem Bereich der Kommunikation kaum zu, was schon bei den Ausführungen zum Konflikt von der Untersuchung bemerkt wurde (s. 2.4.3). Dadurch entgeht dem französischen Philosophen ein essentielles Feld, dessen Potenzial genauer ausgelotet hätte werden müssen.⁴⁷⁶

Abgesehen hiervon liegen die Vorzüge des sartreschen Modells klar auf der Hand. Da die Theorie nur eine Handlungsform beschreibt, die aus der Beschaffenheit der handelnden Existenz und ihrer Wahrnehmung begründet wird, bleibt das Modell für die volle Spannweite ethischer Handlungsweisen empfänglich und empfiehlt, über diese durch Einfühlung in die Situation zu entscheiden (s. 2.7.2). Damit wird aber keine bestimmte Handlung protegiert, was den Vorwurf einbrachte, Sartres Theorie vermöge es nicht, Orientierungskraft zu bieten.⁴⁷⁷ Im Laufe der Untersuchung ist mehrfach Sartres "Seinsbefangenheit" herausgestellt worden, die sich darin

Kongreß, S. 89 u. T. Ebinger, Verkehrte Freiheit?, S. 94).

Ahnlich auch Schilling und Meyer (vgl.: C. Schilling, Moralische Autonomie, S. 168-172 u. M. F. Meyer, "Das Problem der Intersubjektivität bei Sartre": Jean-Paul Sartre - ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?, S. 151).
 So Hunyadi und Ebinger (vgl.: M. Hunyadi, "Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral": Sartre. Ein

manifestierte, dass er den möglichst ohne verstellende Annahmen realisierten Lebensvollzugs zum impliziten Wert seiner Theorie erhob (s. 2.7.3; 2.8.1). Somit bietet Sartres existenzphilosophische Theorie allerdings durchaus Orientierungskraft, fordert sie doch zur *authentischen Selbstverwirklichung* auf, die sich jeglicher vorgeschobenen Entschuldigungen enthält und stattdessen die Verantwortung für das eigene Lebensgeschick übernimmt.

Gleichzeitig wurde auch auf die *spezifische Argumentationskraft* des Modells hingewiesen. Wer einen auf die Fülle von Möglichkeiten orientierten Lebensvollzug grundsätzlich nicht für erstrebenswert hält, der kann auch *nicht rational notwendig* verbindlich vom Gegenteil überzeugt werden. Hier liegt eine *Prämisse* vor, die als solche benannt werden muss. Wird sie aber geteilt, dann kann plausibel begründet werden, warum die *Authentizität und der kategorische Imperativ* als (vermeintliche) Einschränkungen des Feldes der persönlichen Handlungsmöglichkeiten zu beachten sind (s. 2.7.4).

Die bisherige Auseinandersetzung mit Sartre noch einmal zusammenfassend gelangt der Einzelne zu einem individuellen Imperativ, indem er eine in ihm liegende affektive Tendenz in den praktischen Lebensvollzug überführt und damit für die thetische Klärung auf kognitiver Ebene greifbar macht. Neben dieser Situationsbehaftetheit der Entscheidungsfindung stellt Sartre weiterhin die Bedeutung des Anderen heraus, der diesen Findungsprozess bei Beachtung gewisser ethischer Orientierungspfeiler (Kategorischer Imperativ, authentisches Wollen, Appell) theoretisch und praktisch bereichern kann, weshalb sich für den vor einer Entscheidung Stehende ein Selbstinteresse an der Freiheit des Anderen ergab.

Alles in allem liegt nun eine ausreichend ausgearbeitete Anthropologie und Ethik der frühphilosophischen Werke Sartres vor, um im Folgenden den Überstieg in das theologische Denken Karls Rahners vorzunehmen. Denn das Zwischenziel der Arbeit bestand darin, eine philosophische Grundlage zu schaffen, die den theologischen Zugang in Rahners existenzialethischen Schriften und seine Theorie vom handlungsleitenden Imperativ von philosophischer Seite her unterfängt, um im Austausch von philosophischer und theologischer Sichtweise beide Konzepte einerseits zu bereichern und andererseits aus ihnen eine existenzialethische Denkform zu entwickeln, die sich dazu eignet, die Genese des handlungsleitenden Imperativs intensiver zu beleuchten (s. 1 u. 4).

3. Zugang zu der individuellen Erfahrung des Menschen aus theologischer Sicht

Wenn im Folgenden der individuellen Erfahrung des Menschen aus *theologischer Sicht* nachgegangen werden soll, dann bedarf dieses Vorhaben genauso einer näheren Spezifikation, wie dasjenige, individuelle Erfahrung aus philosophischer Sicht zu erfassen (s. 2). Denn auch innerhalb der Theologie hat sich eine Vielzahl von Selbstverständnissen etabliert, die eine nähere Konkretion erforderlich macht. Unter einer theologischen Sicht versteht die hier vorliegende Untersuchung die *sinnausdeutende Auslegung der Wirklichkeit unter dem hermeneutischen Horizont der Explikation der Grundgehalte des christlichen Glaubens.* Der Unterschied zur philosophischen Annäherung an die individuelle Erfahrung liegt somit nicht so sehr in der Vermittlung der Erkenntnisse über eine phänomenologische Methodik, die in der Theologie auch vorstellbar ist, sondern in der Annahme einer im Vergleich zur Philosophie zusätzlichen Prämisse. Diese zusätzliche Prämisse ist nicht als

⁴⁷⁸ Vgl.: C. Schwöbel, "Theologie": Religion in Geschichte und Gegenwart 8, S. 255-306.

⁴⁷⁹ Vgl.: Ebd., S. 255.

additiv zu verstehen, denn sie verändert die Deutung der Wirklichkeit grundsätzlich. Die Vorannahme besteht konkret darin, dass das Christentum davon ausgeht, dass derjenige, den es Gott nennt, sich seinen Geschöpfen selbst mitteilt. Die theologische Vorgehensweise im Rahmen dieser Arbeit knüpft an die philosophischen Erkenntnisse Sartres an, überschreitet diese aber auf die Frage, welcher Sinn ihnen vor dem Hintergrund einer Selbstmitteilung Gottes zukommt.

3.1 Handlungsleitende Kraft aufgrund unmittelbarer Gotteserfahrung - Karl Rahners christlich geprägtes Existenzialdenken im Anschluss an die Exerzitien des Ignatius von Lovola

In der Auseinandersetzung mit dem zweiten Denker dieser Arbeit, nämlich mit Karl Rahner, tritt im Gegensatz zu dem durch Sartres Selbstverständnis atheistisch geprägten existenzphilosophischen Konzept eine vom christlichen Standpunkt her durchdachte *theologische Variante existenziellen Denkens* in den Fokus. Dabei beschränkt sich unsere Untersuchung auf das existenzialethische Modell, welches Rahner in seiner Schaffensperiode von 1946 bis 1959 entwickelt hat, 480 wobei der in ihm herausgearbeitete Kerngedanke auch für Rahners weiteres theologisches Arbeiten Gültigkeit behielt und in späteren Veröffentlichungen immer wieder explizit genannt wurde.

Dieser Kerngedanke besteht in Rahners Überzeugung, dass das Geschöpf in seinem Lebensvollzug seinen Schöpfer, aus christlicher Sicht den trinitarischen Gott, unmittelbar erfahren könne, wobei es gelte, diese unmittelbare Erfahrung der Begegnung zwischen Gott und Mensch in den verschiedenen Bereichen des Lebens fruchtbar zu machen. Für die hier vorliegende Fragestellung ist Rahners Ansatz vor allem von Bedeutung, da dieser die Gotteserfahrung des Einzelnen auch im Hinblick auf ihre Konsequenzen für die theologische Ethik befragt und so das Thema der Spiritualität in die moraltheologische Diskussion einbringt. Dabei spielt Rahners biografische Prägung durch den Jesuitenorden eine kaum zu unterschätzende Rolle für die Wahl der unmittelbaren Gotteserfahrung als Gegenstand akademischer Reflexion, machte er diese doch nach eigenen Aussagen schon als Novize im Laufe seines persönlichen Vollzuges der ignatianischen Exerzitien, welche einen festen Bestandteil innerhalb seiner Ordensausbildung darstellen. Beeinflusst wurde die geistige Durchdringung der Begegnung mit Gott darüber hinaus von philosophischer Seite her vor allem von

⁴⁸⁰ Vgl.: L. Sanhüter, Das Dynamische in der Moral, S. 4 u. A. Zahlauer, Karl Rahner und sein "produktives Vorbild" Ignatius von Loyola, S. 215 ff..

⁴⁸¹ Vgl.: K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, S. 91 ff.; Ders., Wagnis des Christen, S. 96 ff.; P. Imhof/ H. Biallowons (Hrsgg.), Karl Rahner. Im Gespräch 2, S. 34 f..

⁴⁸² Vgl.: W. Hartmann, Existenzielle Verantwortungsethik, S. 125 u. M. Schneider, "Unterscheidung der Geister", S. 133.

⁴⁸³ Vgl.: H. D. Egan, "'Der Fromme von morgen wird ein 'Mystiker' sein'. Mystik und die Theologie Karl Rahners": Wagnis Theologie, S. 100; K. Fischer, Der Mensch als Geheimnis, S. 20-23 u. 45; B. Fraling, "Existenzialethik im Zeichen der Exerzitieninterpretation": Vermittlung und Unmittelbarkeit, S. 75; A. R. Batlogg, "Karl Rahners Projekt einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu. Systematisches Denken als Ausdruck ignatianischer Spiritualität": Zur größeren Ehre Gottes, S. 353 f.; K. P. Fischer, "Spiritualität und Theologie. Beobachtungen zum Weg von Karl Rahner": Theologie aus Erfahrung der Gnade, S. 26; W. Hartmann, Existenzielle Verantwortungsethik, S. 29; M. Beck, Seele und Krankheit, S. 123; L. Sanhüter, Das Dynamische in der Moral, S. 159.

den Ansätzen Heideggers (den Rahner während seiner Studienzeit persönlich erlebte), Maréchals und von denjenigen Hegels und Kants (letztere vor allem in der Lesart von Joseph Maréchal).⁴⁸⁴

Im Folgenden soll nun Rahners existenzialethisches Modell genauer herausgestellt werden, um es danach einer differenzierten Auseinandersetzung mit dem bereits im vorausgehenden Teil (s. Kapitel 2.1 bis 2.8) erarbeiteten ethischen Konzept Sartres zu unterziehen (s. Kapitel vier). Zur vollständigen Erfassung der Position Rahners ist dabei zuallererst der Frage nachzugehen, warum dem Individuellen gegenüber dem Allgemeinen aus theologisch-philosophischer Sicht überhaupt ein besonderer Status zukommt - was in der christlichen Tradition nicht immer selbstverständlich war - und welche Forderung sich aus diesem Sonderstatus des Individuellen an das Feld theologischethischer Theorien ergibt (s. 3.1.1). Rahners Lesart der ignatianischen Exerzitien erweist sich als Beantwortungsversuch des aus den Überlegungen zum Eigenwert des Individuellen resultierenden Postulats nach der speziellen Form einer von ihm entwickelten Existenzialethik, weswegen sie ausführlich nachvollzogen wird (s. 3.1.2). Eine kritische Diskussion der aus den ignatianischen Exerzitien entwickelten existenzialethischen Denkform (s. 3.1.3) macht den Weg dafür frei, ihr Spezifikum rekapitulierend zu erfassen und in seiner Bedeutung für die Fragestellung dieser Untersuchung nach dem Findungsprozess des den Einzelnen handlungsleitenden Imperativs zu bedenken (s. 3.2).

3.1.1 Die Dignität des unreduzierbar Individuellen und das sich daraus ergebende Postulat nach einer Existenzialethik

Ebenso wie Sartre räumt Rahner dem individuellen Menschen eine besondere Wertigkeit ein, die sich durch allgemeine Wesenseigenschaften und Normen *nicht adäquat* widerspiegeln lasse. Während der französische Philosoph jedoch alle allgemeinen Essenzen zur Bestimmung der Existenz ablehnt (was freilich durch die Annahme einer "Conditio" gemindert wird - s. 2.7.3), erkennt Rahner die Gültigkeit von Essenzen durchaus an, sieht in der konkreten individuellen *Existenz aber ein inhaltliches "Mehr" gegeben, welches den Rahmen der Essenzen übersteige. Wie aus theologischer Sicht zu einer solchen Einschätzung zu gelangen ist, wird in diesem Kapitel zu untersuchen sein.*

Rahner sieht sich als Theologe der Überzeugung des Christentums verpflichtet, das schon immer an der spezifischen Dignität des Einzelnen festgehalten habe:

"Das Christentum kennt in seiner religiösen Haltung den Einzelnen. Ja es hat ihn so recht erst entdeckt, denn nur das Christentum weiß: Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele? Während die klassische antike Metaphysik eigentlich nur das Allgemeine und das Ewiggleiche als gültig und ewig betrachtete und das Einzelne nur als Einschränkung des allgemeinen Wesens einschätzte [...] kennt das Christentum den Einzelnen, der als solcher ein einmaliges, ewig gültiges Geschick hat, der einmal in dieser

⁴⁸⁴ Vgl.: B. Fraling, "Existenzialethik im Zeichen der Exerzitieninterpretation": Vermittlung und Unmittelbarkeit, S. 73; K.-H. Weger, Karl Rahner, S. 24-30; M. Beck, Seele und Krankheit, S. 117 u. 125; R. A. Siebenrock, "Glaube gibt zu denken: 'Geist in Welt' und 'Hörer des Wortes'": Der Denkweg Karl Rahners, S. 70-74.

einmaligen, durch echten Anfang und echtes inneres Ende begrenzten Zeit seine ewige Endgültigkeit wirkt [...]". 485

Besonders zeichne das Individuelle sich einerseits durch die Eigenschaften der Ewigkeitsbedeutung⁴⁸⁶ seines Handelns und andererseits durch dessen personale und regelhafte Unvertretbarkeit aus. 487 Diese beiden Gruppen (Ewigkeitsbedeutung - personale und regelhafte Unvertretbarkeit) lassen sich inhaltlich mit zwei Charakterisierungen des Menschen durch Rahner parallelisieren, die sich gegenseitig nicht ausschließen, sondern ergänzen: 488 Der Mensch sei nämlich sowohl eine geistigpersonale als auch eine anadenhaft-übernatürliche Individualität. 489 Begründe die "geistig-personale" Individualität die Eigenschaften der personalen und regelhaften Unvertretbarkeit des Handelns, leite sich die Ewigkeitsbedeutung der Akte des Einzelnen vor allem aus seinem "gnadenhaftübernatürlichen" Bezug her (wiederum ist die Zusammengehörigkeit beider Dimensionen zu betonen). Begonnen wird in dieser Arbeit mit der Explikation der Bedeutung der "geistig-personalen Individualität" und der Erläuterung des Bezugs derselben zu der Eigenschaft der personalen und regelhaften Unvertretbarkeit.

3.1.1.1 Die geistig-personale Individualität und die aus ihr resultierende personale und regelhafte Unvertretbarkeit des Einzelnen

In Rahners Ausführungen zur besonderen Bedeutung des Individuellen im Christentum findet sich immer wieder mit Blick auf die geistig-personale Individualität des Menschen die Rede von der sie begründenden Offenheit für die "Unendlichkeit des Wirklichen" 490, die sich aus der Transzendenzfähigkeit des Geistes ergebe:

"Denn dort, wo Geist und Person ist, ist (wie die Philosophen sagen) Transzendenz auf das Unendliche, wird das einzelne und Abgesetzte, das Endliche und Definierte erkannt, indem das geistig erkennende Subjekt sich dem Grenzenlosen und Unendlichen öffnet." 491

Diese skizzenhaften Andeutungen zur Transzendenzfähigkeit des menschlichen Geistes rekurrieren auf wesentlich umfangreichere Überlegungen zur Erkenntnisfähigkeit desselben, die der Theologe in den stark philosophisch geprägten Anfängen seiner Schaffenszeit in den Werken "Geist in Welt" und "Hörer des Wortes" ausgearbeitet hat. Um die bisher ergänzungsbedürftigen Anspielungen zur Transzendenzfähigkeit in einem umfassenderen Kontext wahrnehmen zu können, ist es von Nöten,

⁴⁸⁵ K. Rahner, "Der Einzelne in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 106; vgl. auch: Ders., "Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des Einzelnen in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 426; Ders., "Der Anspruch Gottes und der Einzelne": Sämtliche Werke 10, S. 470 f.; Ders., "Die Freiheit in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 232; Ders., "Über die Frage einer formalen Existenzialethik": Sämtliche Werke 10, S. 308 f..

⁴⁸⁶ Vgl.: K. Rahner, "Über die Frage einer formalen Existenzialethik": Sämtliche Werke 10, S. 309.

⁴⁸⁷ Vgl.: K. Rahner, "Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des Einzelnen in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 428; Ders., "Der Einzelne in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 104; Ders., "Die Logik der existenziellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola": Sämtliche Werke 10, S. 385.

⁴⁸⁸ Angedeutet bei W. Kues, Werde, der du sein sollst!, S. 18 u. L. Sanhüter, Das Dynamische in der Moral, S. 12

⁴⁸⁹ Vgl.: K. Rahner, "Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des Einzelnen in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S.

⁴⁹⁰ Vgl.: K. Rahner, "Der Einzelne in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 104.

⁴⁹¹ K. Rahner, "Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des Einzelnen in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 423.

die erkenntnismetaphysischen Überlegungen Rahners zu dem Erkenntnisprozess des menschlichen Geistes in seinen wichtigsten Elementen in den zwei eben genannten philosophischen Hauptwerken darzulegen.

Zur Genese der beiden Werke vorher noch eine kurze Anmerkung: Von seinem Ordensoberen dazu vorgesehen, Philosophiegeschichte an der ordenseigenen Hochschule für Philosophie in Pullach bei München zu lehren, wurde der junge Jesuit Karl Rahner im Herbst 1934 zum Philosophiestudium nach Freiburg im Breisgau gesendet, um dort sein philosophisches Doktorat zu erwerben. Die im Folgenden rezipierte Schrift "Geist in Welt" stellt den Entwurf der für diese Absicht erstellte Doktorarbeit dar, in der Rahner Erkenntnismetaphysik in freier Nähe zu Thomas von Aquin betreibt. Sie wurde zur Begutachtung Martin Honecker vorgelegt, der Rahner aber mit der Forderung begegnete, bei dem Entwurf sprachlich und inhaltlich nachzubessern, was dieser ablehnte und somit auf das philosophische Doktorat verzichtete. Hörer des Wortes" setzt die Ergebnisse von "Geist in Welt" inhaltlich voraus und durchdenkt sie über die Andeutungen in "Geist in Welt" hinausgehend auf ihre Bedeutung für das Offenbarungsgeschehen zwischen Gott und seinem Geschöpf. Da Rahner die gleiche erkenntnismetaphysische Theorie zugrundelegt, können sowohl "Geist in Welt" als auch "Hörer des Wortes" im Anschluss zur überblickmäßigen Darstellung derselben herangezogen werden.

Gerät zuerst die Methodik der hier behandelten philosophischen Hauptwerke in den Fokus, so muss diese als transzendentale charakterisiert werden: Rahner fragt danach, welche Bedingungen für die Möglichkeit eines menschlichen Erkenntnisprozesses ganz grundsätzlich erfüllt sein müssen, damit dieser sich unabhängig von seinem konkreten Inhalt vollziehen kann. Oder anders: Welche unveränderlichen Strukturen liegen menschlicher Erkenntnis notwendig und unabhängig von ihrer Realisierung voraus (z. B. der "Vorgriff" auf das Ganze als Bedingung der Möglichkeit der Einzelerkenntnis⁴⁹⁴ - s. Erläuterungen in diesem Abschnitt)? Auch wenn die Nähe zu Immanuel Kant unübersehbar ist, weist das methodische Vorgehen Rahners doch einen entscheidenden Unterschied zu demjenigen Kants auf. Während Kant allein die horizontale Ausrichtung des Erkenntnisprozesses berücksichtigt, indem er nach den Möglichkeitsbedingungen von Gegenstandserkenntnis fragt, nimmt Rahner zusätzlich die vertikale Dimension des Prozesses hinzu und untersucht die Bedingungen des menschlichen Erkenntnisvollzugs als solchem. 495 Er verortet somit, wie sich weiter unten zeigen wird, den kategorial bestimmbaren Erkenntnisprozess noch einmal in einer überkategorialen und sich damit dem menschlichen (kategorialen) Erfassen entziehenden Dimension (Gott), weshalb sein Denken im Vergleich zu Kant als spekulativer einzuschätzen ist. Statt reiner Erkenntnistheorie betreibt Rahner von seinem Anspruch her somit Erkenntnismetaphysik. 496 Was berechtigt ihn dazu inhaltlich?

⁴⁹² Vgl.: H. Vorgrimler, Karl Rahner, S. 35-43.

⁴⁹³ "Hörer des Wortes" erschien zwei Jahre nach "Geist in Welt" im Jahre 1941, stellte jedoch eine unveränderte Drucklegung einer Vorlesung dar, die Rahner schon 1937 auf den Salzburger Hochschulwochen gehalten hatte.

⁴⁹⁴ Vgl.: K. Rahner, Geist in Welt, S. 116 (im Folgenden nur noch "GW").

⁴⁹⁵ Vgl.: E. Kos, "Der Beitrag der Existenzialethik zur gegenwärtigen Diskussion um das Subjekt": Ethik und Identität, S. 135 u. K.-H. Weger, Karl Rahner, S. 29 u. 37.

⁴⁹⁶ K.-H. Weger, Karl Rahner, S. 31 u. R. A. Siebenrock, "Glaube gibt zu denken: 'Geist in Welt' und 'Hörer des Wortes'": Der Denkweg Karl Rahners, S. 75 f..

Der Einstiegspunkt für die inhaltlichen Überlegungen zu den Bedingungen menschlicher Erkenntnis als solcher liegt, gemäß traditionellen daseinsanalytischen Denkens⁴⁹⁷, in der *Fragefähigkeit des Menschen*, in der sich unthematisches Wissen zeige, welches es näher zu explizieren gelte.⁴⁹⁸ Im Fragen nach einzelnem Seiendem (z. B. einem Tisch) überschreite der Mensch es nämlich in einem geistigen Akt, da er es in einen größeren Kontext stelle (z. B. einen Raum) und seine Verortung innerhalb desselben nicht mehr als notwendig hinnehme (z. B. Warum steht dieser Tisch an diesem Platz in dem Raum?). Spezifisch menschlich sei es nun, diese Einzelfragen auf die *metaphysische Frage* hin zu verschärfen, welche nicht nur nach einzelnem Seienden, sondern nach dem Ganzen des Seienden, dem Sein, frage:

"Denn die metaphysische Frage ist ja [...] jene Frage, die sich in einer letzten radikalen Verschärfung menschlichen Fragens gegen sich selbst als solche und damit gegen die in ihr selbst wirksamen Voraussetzungen kehrt, sie ist die bewußt gegen sich selbst gekehrte Frage, die transzendentale Frage, die nicht bloß ein Erfragtes, sondern den Fragenden und seine Frage selbst und damit alles schlechthin in Frage stellt. So aber ist sie gerade die Thematisierung [...] der Frage, als die der Mensch notwendig existiert: Die Frage nach dem Sein im Ganzen."

Spezifisch der Mensch frage also in der einzelnes Seiende transzendierenden Bewegung seines Geistes ("geistig-personal" Individualität) auf das alles (auch den Menschen selbst) umfassende Sein hin, warum er bzw. überhaupt etwas existiere und wie dies möglich sei. Dem Frageverhalten liege dabei der für den Menschen typische Bezug zum Sein zugrunde, welcher dasselbe erst ermögliche (hier zeigt sich Rahners transzendentaler Ansatz).

Aus dem Bezug zum Sein ergäbe sich aber eine zweifache Konsequenz: Einerseits sei der Mensch immer schon (meistens unbewusst) auf eine bestimmte Art und Weise mit dem Sein vereint, wie die herausgearbeitete radikale metaphysische Frage zeige, denn wenn er keinerlei Bezug zum Sein hätte, könnte er auch in keiner Weise nach ihm fragen. Andererseits bestünde für den Menschen keine Veranlassung mehr, nach dem Sein zu fragen, wenn er schon vollständig bei ihm wäre und sich mit ihm in Identität befände. Der Mensch sei "Sein" und "Nichtsein" bzw. das "fragenmüssende Sein Nichtsein".

Wenn der Fragende sich in einem Erkenntnisakt aber des Bezugs zum Sein *ausdrücklich bzw. thematisch* gewahr werde, der in ihm schon vorher implizit vorlag, dann kehre er in der Erkenntnis gewissermaßen "nur" wieder zu seinem eigenem Wesensmerkmal (der Anteilhabe am Sein) zurück, weswegen laut Rahner - im Anschluss an Thomas von Aquin - *Erkennen Beisichsein des Seins* bedeute.

"Erkennen ist Beisichsein des Seins, und dieses Beisichsein ist das Sein des Seienden. Die Seiendheit (Seinsmächtigkeit) des Seins eines Seienden bestimmt sich daher für Thomas durch die reditio super seipsum, die Seinsmächtigkeit nach dem Grad der Möglichkeit, bei sich sein zu können."

152

⁴⁹⁷ Vgl.: SuZ, S. 5-8.

⁴⁹⁸ Vgl.: GW, S. 54.

⁴⁹⁹ Ebd., S. 55 - vgl.: K. Rahner, Hörer des Wortes, S. 53 (im Folgenden nur noch "HW").

⁵⁰⁰ Vgl.: GW, S. 62 u. HW, S. 61.

⁵⁰¹ Vgl.: GW, S. 64 u. HW, S. 73.

⁵⁰² GW. S. 62.

Im Gegensatz zu Sartre versteht Rahner mit Thomas von Aquin Erkennen demnach nicht als intentionale Bezugnahme zu einem dem Bewusstsein enthobenen äußeren Objekt, sondern ontologisch als thematische Rückkehr zum Sein, an dem der Erkennende schon vorher unthematisch Anteil hatte. Allerdings deutet das vorangehende Zitat auch an, dass der Grad der Rückkehr ("reditio") zu sich selbst bei Rahner je nach Wesensklasse unterschiedlich ist. Je größer die "Seinshabe" einer Wesensklasse sei, umso vollständiger könne ein ihr angehörendes Individuum im Akt der Erkenntnis zu sich selbst (zum Sein) zurückkehren. In einer ausführlichen Fußnote zu "Hörer des Wortes" wird hierzu angemerkt:

"Nur zögernd und nach langer Überlegung haben wir uns [...] für die Formulierung der analogia entis unter dem Begriff der 'Seinshabe' entschlossen. Dieser Begriff bleibt in vielem [...] unbefriedigend; [...] Immerhin soll durch die Formulierung der Analogie als 'Analogie der Seinshabe' (und nicht einfach als 'Analogie des Seins') einem objektivistisch-hypostasierenden Mißverständnis des Seins bzw. der 'ontologischen Differenz' zwischen Sein und Seiendem vorgebeugt werden [...]. Nicht 'das Sein' ist analog, sondern der Aufgang der Differenz zwischen Sein und Seiendem im Selbstverhältnis, in der Selbstgelichtetheit [...] und in *diesem* Sinn in der 'Seinshabe' des Seienden. [...] Sein 'ist' das Lichtende der Selbstgelichtetheit des Seienden, 'ist' das Einigende der Einheit des Seienden als Einheit von Erkennen und Erkanntheit."

Diese aufgrund ihrer Knappheit etwas dunkle Stelle interpretiert die vorliegende Untersuchung wie folgt: Den unterschiedlichen "Wesensklassen" kommt nach Rahner (bzw. nach dem mit seinem Einverständnis schreibenden Metz) ein und dasselbe Sein zu ("das Sein ist nicht anaolog"), allerdings in einem unterschiedlichen Grad ("Aufgang der Differenz zwischen Sein und Seiendem im Selbstverhältnis"). Je höher der Anteil des Seins an der Konstitution eines Seienden (je größer seine "Seinshabe"), umso vollständiger kann es in der Erkenntnis zu sich selbst zurückkehren. Mit Bezug auf Thomas unterscheidet Rahner *drei Wesensklassen*: Zuerst diejenige der unbelebten Materie, die überhaupt nicht zu sich zurückkehren könne, dann diejenige der Menschen, welche dazu in einem gewissen Maße fähig sei, und zuletzt diejenige Gottes, der alleine eine vollständige Rückkehr zum Sein vollziehe.⁵⁰⁴

Der rahnersche Seinsbegriff in den hier thematisierten Frühwerken sieht sich einer Vielzahl von Einwänden gegenüber. Auch wenn der Schwerpunkt dieses Kapitels auf der Klärung des Zusammenhanges von "geistig-personaler Individualität" und "Unvertretbarkeit" auf der einen und desjenigen von "gnadenhaft-übernatürlicher Individualität" und "Ewigkeitsbedeutung" auf der anderen Seite liegt, sei kurz die Kritik von Hoye skizziert, die besonders beachtenswert erscheint. Mit Blick auf die Konzeption des Menschen als "Sein Nichtsein" stellt Hoye fest, dass durch sie entweder ein Dualismus in den Wirklichkeitsbegriff eingeführt werde, oder dass stattdessen aufgrund desselben ein übergeordneter Begriff der Wirklichkeit gefordert sei, zu dem Rahner aber keinerlei Ausführungen bringe:

"Zur Wirklichkeit, die es gibt, gehört also, in den Kategorien Rahners ausgedrückt, sowohl <<Sein>> als auch <<Nicht-Sein>>. Aber der Wirklichkeitsbegriff, der alle Vielfalt in sich vereinigt, verträgt als solcher keinen Dualismus in sich. <<Die Wirklichkeiten>> sind nicht <<die

 $^{^{503}}$ HW, Fußnote 40 auf S. 75.

⁵⁰⁴ Vgl.: HW, S. 79 u. Fußnote 46 auf Seite 79.

⁵⁰⁵ Vgl. exemplarisch: P. Eicher, Die anthropologische Wende, Fußnote 2 auf Seite 186 u. W. J. Hoye, Gotteserfahrung?, S. 158-169.

Wirklichkeit>>. [...] Der fundamentale, unaufhebbare Dualismus in Rahners Auffassung von Wirklichkeit stellt selbst die unmittelbare Bedingung [...] der Möglichkeit einer genuin theologischen Interpretation der Wirklichkeit dar."

Soll an der Analogie der Seinshabe festgehalten werden, so bedürfte es einer weitergehenden Interpretation, die es ermöglicht, die Einheit des Wirklichkeitsbegriffs zu wahren. Der erreichte Stand in "Geist in Welt" und "Hörer des Wortes" erweist sich unter dieser Hinsicht als ergänzungsbedürftig, was aber nicht Aufgabe der vorliegenden Untersuchung sein kann.

Nachdem sich am Frageverhalten und der mit ihm verbundenen Transzendenzfähigkeit des Geistes für Rahner die Teilhabe des Menschen am Sein herausgestellt hat, gilt es nun, den typisch menschlichen *Erkenntnisprozess in seiner Beschaffenheit genauer zu untersuchen*. Grundsätzlich bestehe der Prozess aus *zwei Momenten*, die in moderner philosophischer Terminologie mit "sinnlicher Rezeptivität" (Rahner spricht von "conversio" - "Hinwendung") und "geistiger Spontaneität" (bei Rahner "abstractio") bezeichnet werden können. ⁵⁰⁷

Grundlegend sei jedoch die Tatsache, dass beide Momente der Erkenntnis zusammen auf das *Ziel der Vollendung des Geistes* ausgerichtet seien, also auf "[...] ein Beisichselbsthaben des Erkannten durch Identität mit ihm [...]." Dies, so wurde im Vorausgehenden gezeigt, ist möglich, weil der Erkennende an seinem Erkenntnisgegenstand im Transzendenzakt eine übergeordnete Verbindung zu dem Sein herausstellt, das auch ihn selbst prägt, weshalb er über den Gegenstand gewissermaßen zu sich selbst (zu dem ihn kennzeichnenden Sein) zurückkehrt. Nötig ist dieser "Umweg über die Dinge" für Rahner, da der menschliche Geist von sich aus nicht schon bei sich selbst sei, sondern nur die formale Möglichkeit enthalte, zu sich zu gelangen, darüber hinaus aber erst einmal als inhaltlich unbestimmt anzusehen sei ("tabula rasa"), ⁵⁰⁹ wie Rahner im Anschluss an Aristoteles und Thomas von Aquin (im Gegensatz zu Platon) herausstellt.

Aus dem Gesagten erhellt sich weiterhin die *Unreduzierbarkeit und Gleichursprünglichkeit beider Teilmomente des einen Erkenntnisvorganges*. Nur als Einheit können "Conversio" (die sich zu den Dingen hinkehrt) und "Abstractio" (die über die Dinge hinaus das Sein anzielt) die Rückkehr des Erkennenden, sein Beisichsein, bewirken:

"Abstractio und conversio sind zwei Seiten des einen Vorgangs. Die abstractio geschieht, indem eine conversio der apriorischen Struktur des Geistes selbst zum Sinnlichen stattfindet. Wo diese conversio geschieht, ist das Sinnliche in seiner Allgemeinheit erkannt, 'abstrahiert'. Und insofern diese apriorische Struktur des Geistes [...] nur erkannt werden kann an dem Sinnlichen, dem sie zugewandt wird, ist jede abstractio [...] wesentlich conversio ad phantasma."⁵¹⁰

Das im Zitat diffiziler als bisher thematisierte Zusammenspiel beider Momente wird sich klären, nachdem im Folgenden zuerst die Conversio und dann die Abstractio genauer erläutert wurden. Für den Moment lässt sich jedoch der gesamte Erkenntnisprozess mit der bereits angesprochenen thomanischen Bezeichnung der "reditio" ("Rückkehr") verdeutlichen: Der Erkennende kehrt in der

154

⁵⁰⁶ W. J. Hoye, Gotteserfahrung?, S. 158.

⁵⁰⁷ Vgl.: M. Beck, Seele und Krankheit, S. 130 u. L. Sanhüter, Das Dynamische in der Moral, S. 33.

⁵⁰⁸ GW, S. 198.

⁵⁰⁹ Vgl.: GW, S. 186.

⁵¹⁰ GW, S. 209.

Conversio "aus sich aus", um danach in der Abstraktion zum Sein hin zu sich selbst "zurückzukehren" (er bleibt nicht intentional bei einem ihm "äußeren Objekt" wie bei Sartre).

Zuerst zum Teilmoment der "Conversio" innerhalb des Gesamterkenntnisprozesses der "reditio". In ihm beginnt die Hinwendung zu den Dingen ganz grundsätzlich, indem sich die Seele als hinnehmender Geist die Sinne erwirkt. ⁵¹¹ In einer Gegenbewegung drückt sie sich ferner formgebend im Leib aus und wird dadurch zur einzig möglichen Wirklichkeit desselben und damit auch zu derjenigen seiner Sinnesorgane. ⁵¹² Rahner orientiert sich hier unverkennbar mit Thomas an der Lehre des Aristoteles: Form ("morphe") und Materie ("hyle") können für sich allein nicht bestehen (sind allein metaphysische Prinzipien), sondern gelangen nur in Verbindung (hier: in Gestalt des Leibes) zur Wirklichkeit.

Die sinnliche Hinwendung zu den Dingen könnte als solche aber gar nicht benannt werden, wenn sich nicht gleichzeitig mit der Conversio das erkenntnistheoretische Teilmoment der Abstractio vollziehen würde. In ihm wird im Urteil ein "Was" (eine bedeutungstragende Kategorie - Rahner spricht von "Prädikat") auf einen Gegenstand bezogen, wodurch dieser erst abgrenzbar zu anderem erfahrbar wird ("etwas als etwas" erkennen - s. auch 3.1.2). 513 Dabei geschehe ein zweifaches: Einerseits stelle sich der Erkennende das zu erkennende Objekt gegenüber, sodass er sich selbst im Vergleich zu den Erkenntnisobjekten als "in-sich-selbst-beständig" wahrnehme (Erfahrung Subjektivität), 514 andererseits werde die auf einen Gegenstand bezogene bedeutungstragende Kategorie als durch denselben beschränkt erkannt⁵¹⁵ (z. B. ist die ideelle Kategorie "rund" in einem Fußball auf eine bestimmte Art und Weise beschränkt). Letzteres sei wiederum nur möglich (transzendentales Vorgehen Rahners) durch den "Vorgriff" des Geistes, der über den Gegenstand hinausgeht (Akt der Transzendenz), diesen dabei als eine von unzählig möglichen Varianten der zugeordneten Kategorie erkennt und als Konsequenz daraus die Begrenztheit derselben im Gegenstand erfährt:

"[...] der Vorgriff (und sein Worauf) wird gewußt, indem die Erkenntnis in der Erfassung ihres einzelnen Gegenstandes sich selbst als sich schon immer über ihn hinausbewegend erfährt, indem sie den Gegenstand so im Horizont ihrer möglichen Gegenstände erkennt, daß der Vorgriff sich in der Hinbewegung auf das Ganze der Gegenstände selbst offenbart. So hat der Vorgriff ein Sein, das ihn erfaßbar macht, ohne daß er eines vorgestellten Gegenstandes bedürfte über den Gegenstand hinaus, zu dessen Vergegenständlichung [er] geschieht, ohne daß das Ganze möglicher Gegenstände in seinem Selbst vom Vorgriff erfaßt zu werden bräuchte [Kursivsetzung - M. J. F.]."

Der Geist, der dem Menschen seine spezifische Erkenntnis ermöglicht, die in diesem Kapitel aufgrund Rahners Bezug auf die "geistig-personale" Individualität nachvollzogen wird, stellt einen von drei "Teilen" der Seele dar (intellektiver Teil). Weitere Seelenteile sind der vegetative und der sensitiven Seelenteil. Für die hier vorliegende Darstellung ist eine genauere Unterscheidung der drei Seelenteile nicht von Nöten, weswegen in den folgenden Ausführungen die Seele vereinfachend mit Geist gleichgesetzt werde kann.

⁵¹² Vgl.: GW, S. 242 ff..

⁵¹³ Vgl.: GW, S. 103 u. HW, S. 85.

⁵¹⁴ Vgl.: GW, S. 98 f. u. HW, S. 85.

⁵¹⁵ Vgl.: GW, S. 114. u. HW, S. 91.

⁵¹⁶ GW, S. 118 - vgl.: GW, S. 124 u. HW, S. 91.

Eine den Gegenstand erst bestimmende Kategorie wird also als begrenzt in ihm erfahren, indem der Geist denselben auf ein noch näher zu bestimmendes "wohin" übersteigt: 517 In dem Zitat wurde dieses "wohin" schon mit "Sein" bezeichnet und seine begrifflich/kategoriale Fassbarkeit verneint⁵¹⁸ (s. Kursivsetzung des vorangegangenen Zitats). Aufgrund der Ungegenständlichkeit des "wohin" spricht Rahner auch von einem "nichts", das aber nicht als reine Negativität, sondern ungegrenzte Positivität zu verstehen sei, weil der Vorgriff schließlich eine Affirmation unzähliger weiterer Möglichkeiten und nicht nichts darstelle. 519 Das in der menschlichen Erkenntnis notwendig unthematisch in der Abstractio angezielte absolute Sein, von dem aus diese erst ermächtigt werde, Einzelgegenstände als klar umgrenzt wahrzunehmen, und das den Endpunkt des Transzendenzaktes von dem einzelnen Gegenstand aus über eine Vielzahl seiner Varianten hinweg bilde, könne dann nach Rahner letztendlich mit Gott in Verbindung gebracht werden, weil er als absolutes Sein in der Weite des Vorgriffs unthematisch mitbejaht werde:

"Mit der Notwendigkeit, mit der dieser Vorgriff gesetzt wird, ist auch Gott als das Seiende absoluter 'Seinshabe' mitbejaht. Zwar stellt der Vorgriff nicht unmittelbar Gott als Gegenstand dem Geist vor, weil der Vorgriff als Bedingung der Möglichkeit der gegenständlichen Erkenntnis von sich her überhaupt keinen Gegenstand in seinem Selbst vorstellt. [...] der Vorgriff geht auf das absolute Sein Gottes in dem Sinn, daß das esse abolutum [Gott - M. J. F.] durch die grundsätzlich unbegrenzte Weite des Vorgriffs immer und grundsätzlich mitbejaht ist." 520

Folglich befinde sich der Mensch aufgrund der Beschaffenheit seiner Erkenntnis automatisch in einer steten Verwiesenheit auf Gott, der den Vollzug derselben als Bedingung der Möglichkeit garantiere (der Vorgriff auf Sein lässt erst die Gegrenztheit der Kategorie/des Prädikats im Gegenstand erkennen). Allerdings darf hierunter nicht verstanden werden, dass Gott bewusster Gegenstand des Menschen wird, denn das absolute Sein ermöglicht schließlich die Überschreitung des Einzelgegenstandes und kann deswegen nicht selbst wieder ein Gegenstand sein (Gefahr des infiniten Regresses). Gott nimmt nach Rahner in der Wahrnehmung des Menschen die Stelle der sich stets entziehenden Grenze des transzendierenden Erkenntnisaktes ein, die seinen Gesichtskreis allerdings erst eröffne und als implizites Vollzugswissen statt explizites Gegenstandswissen erfahren werde.⁵²¹

Abschließend realisiert Rahner in der Untersuchung der menschlichen Erkenntnis somit auch ein theologisches Anliegen, nämlich die Offenheit des Menschen für die göttliche Offenbarung aufzuweisen, denn wenn derselbe in seinen alltäglichen Erkenntnisprozessen schon a priori auf die Wirklichkeit Gottes hin geöffnet ist, dann zeigt sich hier die Schnittstelle, an der Mensch und Gott in Interaktion treten können (s. 3.1.2):

⁵²⁰ HW, S. 99 ff. - vgl.: GW, S. 143.

⁵¹⁷ Vgl.: W. J. Hoye, Gotteserfahrung?, S. 146; E. Kos, "Der Beitrag der Existenzialethik zur gegenwärtigen Diskussion um das Subjekt": Ethik und Identität, S. 138; P. Eicher, Die anthropologische Wende, S. 266; L. Sanhüter, Das Dynamische in der Moral, S. 53.

⁵¹⁸ Der über den Gegenstand hinausgehende Vorgriff ist laut Zitat selbst ungegenständlich. Er wird nur als "jenseits der Grenze" des vorliegenden Gegenstandes erfahrbar. ⁵¹⁹ Vgl.: HW, S. 97.

⁵²¹ Vgl.: P. Eicher, Die anthropologische Wende, S. 280 u. H. Peukert, "Kommunikative Freiheit und absolute befreiende Freiheit. Bemerkung zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächten- und Gottesliebe": Wagnis Theologie, S. 279.

"Indem der Mensch convertendo se ad phantasma in die Welt sich begibt, hat sich die Eröffnung des Seins überhaupt und in ihm das Wissen vom Dasein Gottes immer schon vollzogen, ist uns aber auch damit dieser Gott als jenseits der Welt (auch) immer schon verborgen. [...] Ist der Mensch so verstanden, kann er horchen, ob Gott nicht etwa spreche, weil er [unthematisch - M. J. F.] weiß, daß Gott ist; kann Gott reden, weil er der Unbekannte ist." 522

Was trägt der Blick auf die erkenntnismetaphysischen Überlegungen in "Geist in Welt" und "Hörer des Wortes" nun für die Frage nach dem Zusammenhang von geistig-personaler Individualität und Unvertretbarkeit ihrer Handlung ein?

Erst einmal zeigt sich in ihm Rahners Verortung des Menschen im Bereich der Freiheit. Durch die Hinordnung des Geistes auf die vollständige Rückkehr seiner selbst zum Sein bleibt das Moment der Abstractio trotz Gleichzeitigkeit und Unreduzierbarkeit des erkenntnistheoretischen Teilmoments der Conversio von derselben klar geschieden und damit in einer gewissen Distanz zur Materie, die (bei aller Notwendigkeit der Beziehung zu ihr) quasi als "Anlass" für die Transzendierung zu sehen ist:

"Da anderseits die Möglichkeit einer reditio completa, worin das Wesen des Geist-Seins liegt, wesenhaft erfordert, daß der Intellekt als in sich zurückkehrender nicht sinnlich, sondern frei von materia, in se subsistens ist, kann dieses Sinnlichwerden des intellectus (possibilis) nur so verstanden werden, daß er die Sinnlichkeit als sein Vermögen aus sich entspringen läßt, *ohne sich selbst ganz in dieses zu verlieren*, so also, daß er die aus ihm entspringende Sinnlichkeit als sein zwar eigenes, ihm aber untergeordnetes Vermögen bei sich hält und selbst als nichtsinnliches Vermögen, das als solches handelt, *neben die Sinnlichkeit tritt* [Kursivsetzung - M. J. F.]."523

Das abstrahierende Vermögen des Geistes (Abstractio) verbleibt somit im Gesamtprozess der Erkenntnis in *freier Losgelöstheit von der Conversio*, die sich daraus ergibt, dass die in der Conversio angezielte Materie nur ein Zwischenschritt, wenn auch ein notwendiger, des Erkenntnisziels (also des Seins) darstellt. Die sich *aus der geistigen Losgelöstheit der Abstractio ergebende Freiheit* des Menschen hebt Rahner auch in anderen Schriften hervor:

"[...] wo immer wirklich Freiheit vollzogen wird, geschieht dies in und durch jenen schweigenden Ausgriff über jedes einzelne Angebbare hinaus und hinein in jene unsagbare, schweigende, unumgreifbare Weite der Unendlichkeit der ursprünglichen Einheit aller denkbaren Wirklichkeit, geschieht Freiheit in einem Vorgriff auf Gott."

Zum jetzigen Stand der Auseinandersetzung zeigt sich der Untersuchung schon eine inhaltliche Nähe Rahners zu Sartre: Beide Denker gehen von der Freiheit des Menschen aus, auch wenn die Begründungen für diese Ansicht unterschiedlich sind. Während Sartre zwar auch wie Rahner das Moment der Transzendenz des Bewusstseins auf einen die einzelnen Sachverhalte überschreitenden Punkt kennt (s. 2.3.1.2), liegt bei ihm der Schwerpunkt für die Begründung der Freiheit innerhalb des zweifach nichtenden Bezugs des Bewusstseins (s. 2.3.1) doch auf der Losgelöstheit des präreflexiven Cogitos vom thetischen Bewusstsein (s. 2.3.1.1). Trotzdem zeigt sich eine Vergleichbarkeit der beiden Konzepte, die durch die Freiheit des Menschen als Ausgangspunkt beider Überlegungen gewährleistet wird.

⁵²² GW, S. 300.

⁵²³ GW, S. 188 - vgl.: Ebd., S. 244.

⁵²⁴ K. Rahner, Gnade als Freiheit, S. 54 - vgl.: Ebd., S. 33.

Zugleich wird aber auch ein Unterschied offenbar: Sartre interpretiert den Zielpunkt des bewusstseinsmäßigen Transzendenzaktes als für den Menschen unerreichbaren Zustand des "Ansich-für-sich" und leitet hieraus, solange keine Konversion vollzogen wird (s. 2.8.1), die Sinnlosigkeit alles menschlichen Lebens ab (s. 2.3.1.2; 2.3.4; 2.6). Rahner hingegen versteht denselben Endpunkt als den sich dem Menschen gnadenhaft zuschickenden personalen Gott (am Ende des Kapitels zur Dignität des Individuellen soll dieser Unterschied noch einmal in seiner Bedeutung für die Untersuchung bedacht werden).

Durch das bisher Erarbeitete ist die Erbringung des Ausweises der Verbindung von geistigpersonalem Individuum einerseits und der regelhaften und personalen Unvertretbarkeit seines Handelns andererseits in ihren entscheidenden Teilen vorbereitet. Weil der Mensch in seiner Erkenntnis aufgrund der transzendierenden Abstractio ständig über den in der Conversio erreichten und klar umgrenzbaren Zustand der aktuellen Welt hinaus ist, geht auch der sich am Erkennen orientierende Akt der Handlung nicht in dem gegenwärtigen Zustand adäquat auf. Er behält vielmehr aufgrund seiner Rückbindung zur Fülle des alles umfassenden Seins eine spezifische inhaltliche Individualität, die eben wie der geistige Akt auch nicht durch allgemeine Wesensaussagen erfasst werden kann, welche nur das Allgemeine des augenblicklich fassbaren Zustandes (den das Individuum immer schon geistig überschritten hat) festhalten können. Geistiger Akt und sich an ihm orientierende Tat entziehen sich also dem Zugriff allgemeiner Gesetze. Der Transzendenzakt des Einzelnen vollzieht sich weiterhin nicht einmalig, sondern kontinuierlich im Kontakt mit der umgebenden Welt, Sodass das Individuum grundsätzlich wegen seiner Geistigkeit über die Sphäre des Seienden hinaus ist, auf die sich Gesetze beziehen (regelhafte Unvertretbarkeit).

Darüber hinaus hängt es entschieden von dem Engagement des konkreten Individuums ab, wie der Transzendenzakt genau beschaffen ist. Zwar zielt jeder Akt auf das alles umfassende Sein, doch welche inhaltlichen "Zwischenvarianten" des aktuellen Zustandes beispielsweise in ihm erarbeitet werden, was sich entscheidend auf die der Erkenntnis folgenden Handlung auswirkt, bemisst sich am persönlichen Einsatz des Einzelnen (personale Unvertretbarkeit).

Aufgrund der Prägung der Qualität einer Handlung durch den spezifisch individuellen geistigen Transzendenzakt ist diese weder durch andere Individuen noch durch allgemeine Gesetze, welche beide das spezifisch singuläre Moment nicht angemessen einfangen können, demnach nicht ersetzbar.

3.1.1.2 Die gnadenhaft-übernatürliche Individualität und die aus ihr resultierende "Ewigkeitsbedeutung" der Handlung des Einzelnen

Begründete die geistig-personale Individualität das inhaltliche Mehr des Einzelnen gegenüber allgemeinen Essenzen und Gesetzen eher philosophisch, indem sie vom Menschen ausgehend seine Verhaftung in einer Dimension (dem Sein) aufzeigte, die diejenige allgemeiner Aussagen übersteigt, so argumentiert Rahner bei der Begründung der gnadenhaft-übernatürlichen Individualität dezidiert theologisch. Vorausgesetzt wird die selbstmitteilende Beziehung Gottes zu seinem Geschöpf, die in

⁵²⁵ Vgl.: K. Rahner, "Die Freiheit in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 223.

⁵²⁶ Vgl.: GW, S. 197 u. 263.

ihrer Beschaffenheit durchdacht wird, um von hieraus die These von der die allgemeinen Gesetze bzw. Essenzen überschreitenden Individualität zu erhärten.

Allerdings weist Rahner ausdrücklich darauf hin, dass der Bereich der Selbstmitteilung Gottes, den er mit "übernatürliche Ordnung" benennt, nicht bezugslos zur im vorherigen Abschnitt thematisierten geistigen Natur des Menschen steht, sondern auf diese *anschlussfähig hingeordnet sei und sie voraussetze*. Denn durch die mit der Geistigkeit des Menschen einhergehende unbegrenzte Transzendenz bleibe dieser immer für die erfüllende Wirklichkeit Gottes in dessen Selbstmitteilung offen (s. 3.1.1.1).

Untersuche man nun aber die aus Gnade selbstmitteilende Beziehung Gottes zu seinem Geschöpf, dann müsse die *Liebe als das alles prägende zentrale Moment* bedacht werden:

"Denn je persönlicher eine Liebe ist, je mehr sie die eigene Person in dieser Liebe einsetzt und hingibt, um so individueller, einmaliger, unvertretbarer wird diese Liebe. Und dies gilt natürlich dann im radikalsten Sinn, wenn Gott der Liebende ist und wenn diese göttliche Liebe als übernatürliche Selbstmitteilung Gottes das absolute, unüberbietbare Maß erreicht. [...] Gott also kann in dieser Liebe gar nicht bloß ein Wohlwollen realisieren, wie es der Schöpfer im allgemeinen zu seinen Geschöpfen, der wohlwollende Herr und Regent 'gleichmäßig' und 'gerecht' seinen Untertanen gegenüber hat. Gott muß vielmehr jeden in einer wesentlich neuen und in der bloß geschöpflichen Ordnung gar nicht möglichen Einmaligkeit lieben." 528

Zuerst einmal sieht Rahner also das Wesen der Liebe durch den vom Christentum vorausgesetzten trinitarischen Gott in einem *unüberbietbaren Höchstmaß* erfüllt, was an dessen Konstitution liege: Während der Mensch Liebe aufgrund der schöpferisch vermittelten Liebe Gottes *ausprägen* könne, sei der trinitarische Gott wesenshaft nichts anderes als seine liebende Beziehung von Vater, Sohn und Heiligem Geist. In der gnadenhaften Beziehung Gottes zur Kreatur könne von daher mit einer Reinform an Liebe gerechnet werden, die aus sonstigen Kontexten unbekannt sei.

Dem Wesen der Liebe sei es zueigen, dem Geliebten nicht in vorgefertigten Möglichkeiten (das Allgemeine fassenden Sätzen) zu begegnen, sondern die Begegnung mit ihm aus der Erfahrung der speziellen Einmaligkeit des Geliebten heraus zu gestalten, denn der Liebe gehe es darum, den Anderen gerade in demjenigen, was ihn auszeichnet, seiner Singularität (das es eine solche gibt, zeigte sich in 3.1.1.1), wahr- und ernstzunehmen. Aus diesem Wesen der Liebe erklärt sich dann auch die Beschaffenheit des dem Geschöpf in der Selbstmitteilung offenbarten verpflichtenden Willen Gottes, welcher wegen seiner Berücksichtigung des spezifisch Singulären des Geschöpfes die Ebene allgemeiner sittlicher Gesetze übersteige. 529

Insgesamt binde die göttliche Liebe das Geschöpf über dessen Beziehung zu Christus in das Geschehen der trinitarischen Liebe ein, die als Reinform eines Liebesgeschehens die Einmaligkeit aller Beteiligten bewahre:

"Der Mensch ist weiterhin Sohn Gottes. Das heißt [...]: er ist von Gott schöpferisch als Einzelnster so sehr gewertet, daß er als weiteres Du in die Gemeinschaft der höchsten Einzelheit einbezogen

⁵²⁷ Vgl.: K. Rahner, "Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des Einzelnen in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S.

⁵²⁸ Fhd S 427

⁵²⁹ Vgl.: K. Rahner, "Gefahren im heutigen Katholizismus": Sämtliche Werke 10, S. 107.

wird, daß er aus Gnade geliebtes kindliches Du des Vaters mit dem eingeborenen Sohn wird, den Vater als Vater erkennt mit dem Sohn, und ihn und den Sohn als solche mit dem Geist des Vaters und des Sohnes liebend umfaßt und dadurch eine Einzelheit in Gnade und Glorie erhält, welche die übernatürliche Anteilnahme an der trinitarischen Einzelheit ist." ⁵³⁰

Weil in der trinitarischen Liebe die Einmaligkeit der an ihr Beteiligten als solche explizit bejaht werde, dieselbe Liebe aber ein ewiges Geschehen darstelle, erhalten auch die individuellen Eigenschaften der in die Liebesbeziehung Eingeschlossenen ewige Bewandtnis. Somit erlangen aber auch die Individualität eines Geschöpfs ausdrückenden und sein Leben dabei gestaltenden Handlungen (als Antwort auf den in der Selbstmitteilung erfahrenen Willen Gottes) in ihrer Hineingenommenheit in das liebende Geheimnis Gottes Ewigkeitsbedeutung.

Zusammenfassend wurde in den beiden vorausgehenden Abschnitten einmal stärker philosophisch und vom Einzelnen ausgehend, einmal mehr theologisch und von der trinitarischen Liebe beginnend, aufgewiesen, warum aus theologisch-philosophischer Perspektive die menschliche Existenz als ein "Mehr" einzuschätzen ist, welches den Rahmen der Essenzen bei gleichzeitiger Verwiesenheit auf dieselben (so charakterisiert die Essenz der potenziellen Geistbegabung eben alle Menschen - s. auch 3.1.1.3) übersteige. Im sich anschließenden Abschnitt soll nun erörtert werden, inwiefern sich aus diesem Befund Konsequenzen für das Postulat nach einer Ethik in Form einer "Existenzialethik" ergeben.

3.1.1.3 Zwischen "Situationsethik" und "syllogistischer Deduktionsmoral": Der in der Existenzialethik verfolgte Imperativ als Reaktion auf das unreduzierbar individuelle Sollen

Um die sich aus der speziellen Dignität des Individuellen ergebenden Folgerungen für das Feld der theologischen Ethik zu eruieren, unterscheidet Rahner zuerst einmal zwei stereotypische Varianten von Ethiken, die jeweils auf ganz bestimmte Weise dem in einer sittlichen Problematik Stehenden zu einer Entscheidung bzgl. seines Handelns verhelfen wollten. Einerseits gäbe es die Ausprägung einer "Situationsethik" und andererseits diejenige einer "syllogistischen Deduktionsmoral". Dem individuellen Sollen könne man in der Ethik nun gerecht werden, indem die Vorteile beider gerade genannten Ausprägungen unter Ausklammerungen ihrer fraglichen Tendenzen zu einer neuen Form der Moral, der Existenzialethik, verbunden würden. Was ist aber unter einer "Situationsethik" bzw. einer "syllogistischen Deduktionsmoral" zu verstehen und mit welchen Vor- und Nachteilen sind beide verbunden?

Die "Situationsethik" fokussiere die frei von allgemeinen ethischen Verpflichtungen bzw. Gesetzen vermittelte direkte ethische Stellungnahme des Einzelnen gegenüber dem Anspruch einer Situation bzw. dem sich in ihr offenbarenden Ruf Gottes aus dem eigenen Gewissen heraus. Wegen der das Allgemeine überschreitenden Individualität des Menschen leugne sie die Gültigkeit jeglicher

⁵³⁰ Ebd., S. 104 - vgl.: Ders., "Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des Einzelnen in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 432.

inhaltlicher Normen, unabhängig davon, ob sie aus Naturgesetzen oder göttlichem Recht begründet würden⁵³¹:

"Normen sind allgemein, der Mensch aber als Existenz ist der jeweils einzige und einmalige, er kann in seinem Handeln daher nicht von inhaltlichen Normen allgemeiner Art normiert werden. [...] Es bleibt dann als 'Norm' des Handelns nur der Anruf der jeweils einmaligen Situation, in der der Mensch bestehen muß [...]."⁵³²

Positiv festzuhalten sei an dieser Form der Ethik nach Rahner, dass sie auf eine spezielle "Individualfunktion" des Gewissens hinweise, die einen ethischen Anspruch vermittle, der durch Normen, welche auf allgemeine Wesenseigenschaften rekurrierten, grundsätzlich nicht aufzeigbar wäre. Der speziellen Individualität des Menschen entspreche von daher eine Funktion des Gewissens, die Normen inhaltlich überschreitend ergänze. Kritisch zu vermerken sei jedoch der Zug der Situationsethik, die Menschennatur völlig außer Acht zu lassen. Auch wenn das durch das Gewissen entdeckte individuelle Sollen den sich aus der menschlichen Natur ergebenden und durch Normen abgesteckten Rahmen überschreite, so baue es doch trotzdem auf demselben auf, weil die menschliche Natur des Handelnden nicht aufgehoben werde, sondern sein Agieren durchgängig mitbestimme 534 (z. B. Geistbegabung).

Bei der syllogistischen Deduktionsmoral herrsche im Gegensatz dazu eine starke Betonung der Bedeutung von Normen vor, deren Begründ- und Erkennbarkeit vorausgesetzt werde. Hatte die Situation in der Situationsethik die Rolle eines Anstoßes zu eigenständiger und freien Arbeit an Handlungsoptionen inne, komme ihr bei der Deduktionsmoral die Rolle eines Stichwortes zu, welches es ermögliche, unter der Vielzahl von schon vorhandenen Normen diejenige auszuwählen, die der konkreten Situation angemessen sei und dadurch eine eindeutig bestimmbare Handlungsoption zu generieren. Syllogistisch werde aus einem Obersatz (einer Norm bzw. einem Prinzip) und einem Untersatz (in Situation liegende Referenz auf eine bestimmte Norm) dann auf einen konkreten handlungsleitenden Imperativ geschlossen:

"Für die Normallehre ist die Moral eine syllogistische Deduktionsmoral. D. h.: der Obersatz enthält ein allgemeines Prinzip: in dieser Situation, unter diesen Voraussetzungen ist das und das zu tun. Dabei ist zu beachten, daß in einer solchen Maior auch die Situation ein Abstraktum ist, etwas, von dem stillschweigend vorausgesetzt wird, daß es grundsätzlich oft vorkommen und darum in einem Allgemeinbegriff und in einem allgemeinen Satz (adäquat) ausgesprochen werden kann. Der Untersatz dieses Syllogismus stellt dann das Gegebensein der Voraussetzung, der Situation hic et nunc fest. Der Schluß verwandelt schließlich den Obersatz in einen konkreten und eindeutigen Imperativ."

Für die syllogistische Deduktionsmoral spreche ihr Ansatz, Normen als grundsätzlich verbindlich für die Entscheidungsfindung im Einzelfall anzusetzen (Gegensatz zur Situationsethik). Doch trotz der

535 K. Rahner, "Über die Frage einer formalen Existenzialethik": Sämtliche Werke 10, S. 305.

⁵³¹ Vgl.: K. Rahner, "Über die Frage einer formalen Existenzialethik": Sämtliche Werke 10, S. 303 u. Ders., "Gefahren im heutigen Katholizismus": Sämtliche Werke 10, S. 121.

⁵³² K. Rahner, "Über die Frage einer formalen Existenzialethik": Sämtliche Werke 10, S. 303.

⁵³³ Zu den Denkrichtungen, die jegliches Wesen verwerfen würden, zählt Rahner explizit die Existenzphilosophie, was aber so nicht zutrifft, wie ein Blick auf die Untersuchungen zu Sartres "conditio" (s. 2.7.3) zeigt (vgl.: K. Rahner, "Gefahren im heutigen Katholizismus": Sämtliche Werke 10, S. 120).

⁵³⁴ Vgl.: K. Rahner, "Gefahren im heutigen Katholizismus": Sämtliche Werke 10, S. 124 f..

Beteuerungen, dass die geschilderte Methode "in tausend praktischen Fällen des Alltags"⁵³⁶ genüge, trägt Rahner in seinen Schriften dann doch eine sehr grundlegende Kritik an der Realisierbarkeit derselben vor (vieles weist dabei Verbindung zu der schon in der Einleitung ansatzweise entwickelten Kritik an einem einfachen Deduktionsmodell zur Findung eines handlungsleitenden Imperativs auf - s. 1.1).⁵³⁷

Einerseits könne nämlich eine adäquate Analyse einer konkreten Situation in formulierbare Sätze hinein nicht in vollkommener Weise geleistet werden (Kritik an dem Untersatz der Deduktionsmoral). Andererseits würde manche Situation das Beachten mehrerer Prinzipien bzw. Normen einfordern, deren Gewichtung untereinander für die Handlungsfindung dann nicht mehr klar sei (Kritik an dem Obersatz). Selbst wenn aber ein durch Normen klar abgestecktes Feld von möglichen Handlungsoptionen vorliege, komme es oft vor, dass innerhalb desselben noch mehrere Möglichkeiten aus Sicht der Normen denkbar wären, die für das Individuum wegen seiner "inneffablen sittlichen Individualität" aber nicht gleichwertig seien (s. 3.1.1.1 u. 3.1.1.2). Auch hier erweise sich die Methode der Deduktion allein als nicht ausreichend (Kritik an der Conclusio der Deduktion).

Alles in allem dispensiere auch die Deduktionsmoral deswegen trotz gegenteiligen Anscheins das Individuum nicht von der speziell singulären Arbeit an der Findung des konkreten handlungsleitenden Imperatives, die eine das sittlich Allgemeine übersteigende positiv ethische Einmaligkeit *ergänzend zur Vermittlung durch allgemeine Normen herausstelle*:

"Der konkrete sittliche Akt ist mehr als nur die fallhafte, hier und jetzt geschehende Realisation einer allgemeinen Idee [oder allgemeiner Normen - M. J. F.]. Er ist eine Wirklichkeit, die eine positive und inhaltliche Eigenart hat, die grundsätzlich und absolut einmalig ist." ⁵⁴²

Erst wenn beide positiven Tendenzen der jeweiligen Moralformen miteinander in Beziehung gesetzt würden (dem allgemeinen Wesen gerecht werdende Normen und das dieselben überschreitende individuelle Engagement), könne der handlungsleitende individuelle Imperativ entstehen, an dem sich der vor einer sittlichen Entscheidung Stehende orientieren könne (s. auch die Überlegungen zum theologischen Stand in Bezug auf das individuell Menschliche unter 1.2):

"Wenn somit der Mensch als geistig-personales [s. 3.1.1.1 - M. J. F.] und mit dem Dreipersönlichen in unmittelbarer Liebesgemeinschaft stehendes Wesen [s. 3.1.1.2 - M. J. F.] wirklich auch in dem Sinn Einzelner ist, daß ihm auch eine absolut einmalige [...] Eigentümlichkeit eignet [...], dann gibt es einen Bereich [...] sittlicher und religiöser Pflicht und Aufgabe, die ohne in Widerspruch mit den allgemeinen Gesetzen des Sittlichen stehen zu können [! - M. J. F.], doch

⁵³⁶ Vgl.: Ebd., S. 306.

Teilargumente gegen die Realisierbarkeit der Deduktionsmoral gesehen bei: L. Sanhüter, Das Dynamische in der Moral, S. 9 u. S. Goertz, Moraltheologie unter Modernisierungsdruck, S. 238.

⁵³⁸ Vgl.: K. Rahner, "Über die Frage einer formalen Existenzialethik": Sämtliche Werke 10, S. 305 u. Ders., "Das Dynamische in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 335.

⁵³⁹ Vgl.: K. Rahner, "Der Anspruch Gottes und der Einzelne": Sämtliche Werke 10, S. 478.

⁵⁴⁰ Vgl.: K. Rahner, "Über die Frage einer formalen Existenzialethik": Sämtliche Werke 10, S. 310.

⁵⁴¹ Vgl.: Ebd..

⁵⁴² Ebd., S. 308.

entscheidend über diesen Bereich hinausliegt [! - M. J. F.] und von allgemein formulierbaren Normen nicht mehr erfaßt werden kann."⁵⁴³

Diesen Sachverhalt verdeutlicht Rahner in der expliziten *Distinktion von "Imperativ" und "Prinzip"*: Letzteres bezeichnet ein sittliches Sollen, welches sich auf *allgemeine Wesensnormen* beziehe, wohingegen der Imperativ ein sittliches Sollen benennt, das als speziell individuelle *ethische Verpflichtung* diejenige der allgemeinen Prinzipien an inhaltlicher Fülle überschreite (nicht aufhebe) und von ihnen in der entsprechenden Konkretheit nicht erreicht werden könne. ⁵⁴⁴

Von entscheidendem Interesse ist nun für die vorliegende Untersuchung, der es ja um das Problem der Findung eines das persönliche Handeln leitenden Imperativs geht, die Frage, wie der Einzelne nun diesen speziellen Imperativ erkennen kann. Die Antwort hierauf gebe nach Rahner die nach dem bisher Bedachten neu einzuführende formale Existenzialethik, "[...] die das grundsätzliche Bestehen, die formalen Strukturen und die grundsätzliche Weise des Erkennens eines solchen Existenzialethischen behandelt."545 Wurde den zuerst genannten zwei Aufgaben in den letzten drei Bestehen Abschnitten schon nachgegangen (3.1.1.1 u. 3.1.1.2: grundsätzliche Existenzialethischen; 3.1.1.3: formale Struktur des Existenzialethischen in Abgrenzung zum Prinzip), so liegt nun eine ausreichend breit herausgearbeitete Basis für eine Theorie des durch unreduzierbare Individualität geprägten handlungsleitenden Imperatives vor, die es legitimiert, sich im anschließenden Kapitel mit der Art der Erkennbarkeit desselben zu beschäftigen.

Auch wenn sich die Untersuchung aufgrund ihres speziellen Interesses im Folgenden auf den Findungsprozess des handlungsleitenden Imperativs konzentriert, wie er nach Rahner in der Erfahrung Gottes durch den Einzelnen geschieht und in den ignatianischen Exerzitien niedergelegt ist, soll nicht unerwähnt bleiben, dass Rahner durchaus auch kollektive Formen zur Findung handlungsleitender Imperative kennt. Beispielsweise könne der Einzelne seinen Imperativ in der Auseinandersetzung mit einem "geistlichen Vater" oder einer christlichen Kleingruppe finden. ⁵⁴⁷ Die Kirche als Ganze müsse deshalb immer bedacht sein, auf die öffentliche Meinung in ihr zu achten, um aus dem Meinungsbild in der Zukunft anstehende Aufgaben abzuleiten. ⁵⁴⁸

3.1.2 Handlungsorientierende Gotteserfahrung - Karl Rahners Relecture der ignatianischen Exerzitien

Wenn im Folgenden untersucht werden soll, welche formale Regel Rahner in seiner Auseinandersetzung mit den ignatianischen Exerzitien für den Einzelnen zur Eruierung des ihm entsprechenden sittlichen Imperativs entwickelt (die "Unterscheidung der Geister"), so liegt der Schwerpunkt auf Rahners speziellen Lesart der Exerzitien, unabhängig davon, ob dieselbe in allen

⁵⁴³ K. Rahner, "Gefahren im heutigen Katholizismus": Sämtliche Werke 10, S. 106 f. - vgl.: Ebd., S. 113 u. S. 125.

Vgl.: K. Rahner, "Das Dynamische in der Kirche": Sämtlicher Werke 10, S. 328.

⁵⁴⁵ K. Rahner, "Über die Frage einer formalen Existenzialethik": Sämtliche Werke 10, S. 311 f. - vgl.: Ders., "Der Anspruch Gottes und der Einzelne": Sämtliche Werke 10, S. 472.

⁵⁴⁶ Vgl.: K. Rahner, "Gefahren im heutigen Katholizismus": Sämtliche Werke 10, S. 115.

⁵⁴⁷ Vgl.: Ebd., S. 116 f..

⁵⁴⁸ Vgl.: K. Rahner, "Das freie Wort in der Kirche - Die Chance des Christentums": Sämtliche Werke 10, S. 148; Ders., "Die Freiheit in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 234 f.; Ders., "Der Anspruch Gottes und der Einzelne": Sämtliche Werke 10, S. 479.

Facetten der historischen Intention der Exerzitien des Ignatius entspricht. 549 Der Untersuchung geht es um die systematische Durchdringung der Genese handlungsleitender Imperative nach Rahner und Sartre und weniger um die Einschätzung der historischen Korrektheit der Rezeption der von ihnen genutzten Referenzquellen (vgl. auch Sartres freier Umgang mit Quellen - s. 2.2.3).

Als Vorzeichen der gesamten rahnerschen Exerzitieninterpretation steht die These, Ignatius wolle mit seiner Schrift eine praxisrelevante Lebenswahl des Einzelnen motivieren, anstatt ihn einfachhin intellektuell zu erbauen. Er rechne nämlich mit der direkten Willenskundgabe Gottes an sein einzelnes Geschöpf, die inhaltlich über den Rahmen allgemeiner Prinzipien hinausgehe, wodurch das Exerzitienbuch auch dem Denken der heutigen Schultheologie noch entscheidende Neuanstöße geben könne. 550 Genauerhin zähle Ignatius im Gegensatz zur heutigen Mehrheitsmeinung die Bewegtheit des Einzelnen durch verschiedene Geister zum Normalfall, 551 was die in den Exerzitien thematisierte Methodik der "Unterscheidung der Geister" ermögliche, anhand deren der Individualwille Gottes für den Einzelnen gefunden werden könne. 552

Die Regel zur "Unterscheidung der Geister" beziehe dabei grundsätzlich zwei Komponenten aufeinander. Sie gehe von einer Art Grundevidenz bzw. göttlichen Bewegung aus, anhand derer die davon zu unterscheidende Bewegtheit durch verschiedene Geister, bzw. modern gesprochen, durch den Einzelnen beeinflussende Antriebe und Seelenregungen, überprüft werden könne:

"Ignatius spricht von einer göttlichen Bewegung, bei der es zweifellos sei, daß sie von Gott komme. Die Regel der Unterscheidung der Geister oder besser die Unterscheidung selbst als angewandte Prüfungstechnik bezieht sich darum im eigentlichen Sinn nicht auf diese Art von göttlicher Bewegung, sondern (weil auch andere Antriebe himmlischen Ursprungs sein können und es sehr wichtig ist, auch diese zu erkennen) auf andere Antriebe, die mit Hilfe dieser ersten Art göttlicher Erfahrung daraufhin geprüft werden sollen, ob sie von Gott kommen oder nicht. Die erste Art wird nicht als Prüfungsgegenstand, sondern als Prüfungsausgangspunkt und -kriterium genannt."553

Das Individuum gelange in der Unterscheidung der Geister also zu einem handlungsleitenden Imperativ, indem es die durch verschiedene Antriebe erstrebten Wahlgegenstände (z. B. verschiedene zukünftige Berufsmöglichkeiten) mit der zweifelsfrei von Gott kommenden Grundevidenz konfrontiere und auf die Kongruenz bzw. Inkongruenz mit ihr befrage. 554 Somit entscheide aber nicht die sittliche Güte der von Antrieben erstrebten Gegenstände über deren Gottgewolltheit, sondern ihre Übereinstimmung mit der direkt von Gott herkommenden Grundevidenz. Rahner ist sich der Herausforderung, welche im ignatianischen Konzept von der Unterscheidung der Geister und seiner Weiterentwicklung in seiner Existenzialethik steckt, völlig bewusst: Sowohl der Theologie, die Gottes

⁵⁴⁹ Beispielsweise stellt Zahlauer fest, dass die Einschätzung der zweiten Wahlzeit als Hauptwahlzeit von einer Vielzahl von Interpreten nicht geteilt wird (auch nicht von Rahners Aszetik-Dozenten, obwohl er diesen als Gewährsmann anführt) und auch die Deutung der Trosterfahrung mit Blick auf einige Passagen bei Ignatius selbst kritisierbar ist (vgl.: A. Zahlauer, Karl Rahner und sein "produktives Vorbild" Ignatius von Loyola, Fußnote 615 auf S. 221 u. S. 226).

⁵⁵⁰ Vgl.: K. Rahner, "Das Dynamische in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 368-375.

⁵⁵¹ Vgl.: Ebd., S. 375.

⁵⁵² Vgl.: Ebd., S. 387.

⁵⁵³ Ebd., S. 396 f.. - vgl.: Ebd., S. 412. Darüber hinaus vgl.:

⁵⁵⁴ Vgl.: A. Zahlauer, Karl Rahner und sein "produktives Vorbild" Ignatius von Loyola, S. 223; M. Schneider, "Unterscheidung der Geister", S. 116; E. Dirscherl, Die Bedeutung der Nähe Gottes, S. 293; K. Fischer, Der Mensch als Geheimnis, S. 54; N. Schwerdtfeger, Gnade und Welt, S. 310.

Wirken am Einzelnen hauptsächlich indirekt durch Phänomen hindurch entdecken könne (durch sogenannte Zweitursachen), als auch dem spontanen Lebensgefühl, das den eigenen Seelenzustand eher auf "Hormone", "Wirkungen des Wetters" oder "erbbiologische Charakterbedingtheiten" zurückführe, sei ein *direktes persönliches Einwirken Gottes auf den Einzelnen*, das sich in einer erfahrbaren Grundevidenz ausdrücke, nur schwer vermittelbar. 555

Was genau ist aber unter der als Prüfkriterium fungierenden Grundevidenz zu verstehen? Rahner nimmt hier Bezug auf die Nummern 330 und 336 des ignatianischen Exerzitienbuches. ⁵⁵⁶ In der ersten Ausführung (Nr. 330) wird diese Evidenz wie folgt näher bestimmt:

"Einzig Gott Unser *Herr kann ohne vorausgehenden Grund der Seele Trost geben*; denn es ist dem Schöpfer vorbehalten, in sie einzutreten, aus ihr hinauszugehen, sie so zu bewegen, daß Er sie ganz in die Liebe zu Seiner Göttlichen Majestät hineinzieht. *Ohne Grund soll heißen: ohne vorausgehendes Fühlen oder Erkennen irgendeines Gegenstandes, der ihr vermittels der Akte ihres Verstandes und Willens eine solche Tröstung herbeiführen würde* [Kursivsetzung - M. J. F.]."557

Bei der Grundevidenz handelt es sich also erst einmal um ein von Gott gewirktes "Gefühl", genauerhin um dasjenige des Trostes. Derselbe werde nicht von Verstand oder Willen anhand eines Gegenstandes erwirkt (schließlich handelt Gott unvermittelt von Zweitursachen direkt am Geschöpf), sondern zeichne sich gegenteilig durch reine Gegenstandslosigkeit, Rahner spricht auch von einer Objektlosigkeit als "reine Offenheit auf Gott", aus. 558

Wo lässt sich die beschriebene reine Gegenstandslosigkeit des Trostes aber in Rahners Theoriegebäude verorten? In der Untersuchung der "geistig-personalen" Individualität des Menschen hatte sich in dem alle Einzelgegenstände transzendierenden Vorgriff des Geistes auf das Sein (s. 3.1.1.1) schon ein Erkenntnisschritt gezeigt, mit dem das von Gegenständen unberührte Gefühl des Trostes verbindbar wäre. Und tatsächlich benennt Rahner bei seiner Ausdeutung der untrüglichen Trosterfahrung immer wieder den *Transzendenzakt des Geistes als diejenige Instanz, in der sich der Mensch auf Gott hin öffne und dabei zur Erfahrung des gottgeschenkten Trostes gelange*. In diesem Modell wäre auch erklärbar, warum die Grundevidenz des Trostes untrüglich sei, denn als Überschreiten jeglicher Inhaltlichkeit schließe sie alles ein und halte sich damit formal für alles offen. Das Gefühl des Trostes ist bei Rahner also engstens mit der von Gott gewährten metaphysischen Offenheit des Menschen verbunden (Gott als Bedingung der Möglichkeit), die in den erkenntnistheoretischen Überlegungen zu "Geist in Welt" und "Hörer des Wortes" herausgearbeitet wurde (s. 3.1.1.1). In der geistigen Offenheit des Menschen liegt somit der Bezugspunkt Gottes für sein die Grundevidenz des Trostes vermittelndes Handeln.

Der *Trost* kann aber noch genauer als die *Bewegung der Transzendenz selbst* bestimmt werden, die damit aufgrund ihres Überschreitens der umgrenzten Gegenstände *nicht rational-diskursiv*

⁵⁵⁵ K. Rahner, "Das Dynamische in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 389 ff..

⁵⁵⁶ Vgl.: Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, Nr. 330 u. K. Rahner, "Das Dynamische in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 397.

⁵⁵⁷ Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, Nr. 330.

⁵⁵⁸ K. Rahner, "Das Dynamische in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 398 f..

⁵⁵⁹ Vgl.: Ebd., S. 405 ff. u. Ders., "Bemerkung zur Logik der existenziellen Erkenntnis": Geist und Welt 59, S. 242

⁵⁶⁰ Vgl. auch: W. Kues, Werde, der du sein sollst!, Fußnote 38 auf S. 21; A. Zahlauer, "Der Lebensweg erzwingt notwendig Entscheidungen: Spirituelle Theologie": Der Denkweg Karl Rahners, S. 270 f.; N. Schwerdtfeger, Gnade und Welt, S. 308.

beschaffen ist (ein solches rational-diskursives Erkennen setzt die thematische Bezeichnung von "etwas als etwas" voraus, doch überschreitet die Transzendenzbewegung jegliches "etwas" ja gerade - s. auch 3.1.1.1) und doch im Transzendenzakt des Einzelnen für denselben *erfahrbar wird* (Bedeutung der affektiven Dimension des Menschen):

"Es versteht sich von daher von selbst, daß das Bewußtsein dieser übernatürlichen Transzendenz mit Gott als ihrem reinen und uneingeschränkten Woraufhin dieser unendlichen Bewegung wachsen kann, reiner werden kann, daß das gegenständliche Objekt, das im normalen Akt Bedingung der Bewußtheit dieser Transzendenz ist, gleichsam transparenter werden, fast verschwinden kann, selber unbeachtet bleibt, daß die reine Bewegung selbst [= die Erfahrung des Trostes - M. J. F.] immer mehr das Eigentliche wird."

Wegen des Verlassens der rational-diskursiven Ebene in der Erfahrung des Trostes (in der Gründe durch Bezug auf einen abgrenzbaren Sachverhalt genannt werden können - s. 4.3) spricht Dirscherl recht einprägsam von einer "Krise des kausalen Denkens"⁵⁶², in der nach Rahner die zwar nicht irrationale, aber nicht mehr dem gewohnten Rationalitätsstandard entsprechende (affektive) Trosterfahrung gemacht wird.

Nachdem die Grundevidenz des Trostes näher betrachtet wurde, kann das Gesamtprinzip der "Unterscheidung der Geister" abschließend erläutert werden: Es komme in ihm, wie bereits gesagt, zu einer Synthese zwischen dem gottgewirkten Trost einerseits und einem Wahlgegenstand (beispielsweise einer möglichen Berufswahl) andererseits, wobei das sittliche Infragekommen des letzteren schon anhand allgemeiner Prinzipien und Normen überprüft wurde. Aufgrund dieser Überprüfung handle es sich bei der Konfrontation auch nicht um einen arationalen Akt, weil der Wahlgegenstand keinen "blinden", sondern einen schon rational strukturierten und darüber hinaus sittlich überprüften Antrieb darstelle. 563

Ob die beiden Teilmomente (Trost und Wahlgegenstand) sich dann kongruent oder inkongruent zueinander verhalten, ergebe sich aus der *Erfahrung von "Trost- und Trostlosigkeitserlebnissen zweiten Grades"*, die sich als Kombination von gottgewirktem Urtrost bzw. Trost ersten Grades einerseits und Ausrichtung auf einen Wahlgegenstand andererseits einstellten⁵⁶⁴:

"Aber die eigentlichen Indizien für die Kongruenz zwischen beiden Gegebenheiten, die in der zweiten Wahlzeit einander gegenseitig ausgesetzt werden, sind doch wesentlich andere: Friede, Freude, Ruhe, Stille, Fröhlichkeit, innere Wonne, innere Wärme und Beglücktheit. Von da aus soll gerade erst erkannt werden, ob der Gegenstand, der in die Wahl kommt, gut ist oder nicht." ⁵⁶⁵

Dabei nehme die im Erlebnis des *Trostes zweiten Grades* erfahrbare Synthese von im Urtrost gegebener Hinordnung auf Gott und im Wahlgegenstand hypothetisch angenommener Lebensentwurfsalternative *durchaus eine gewisse Zeitdauer bis zu ihrer Erfahrbarkeit in Anspruch,* denn das experimentierende Zusammenbringen beider Momente drücke sich nicht nur in

⁵⁶¹ K. Rahner, "Das Dynamische in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 405; vgl.: Ebd., Fußnote 23 auf S. 375; S. 408; S. 410.

⁵⁶² Vgl.: E. Dirscherl, Die Bedeutung der Nähe Gottes, S. 291 f..

⁵⁶³ Vgl.: K. Rahner, "Das Dynamische in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 380 f. u. 413.

⁵⁶⁴ Vgl.: Ebd., S. 414.

⁵⁶⁵ Ebd., S. 415.

augenblicklich fassbaren reflexiven Begriffen, sondern ganzheitlich erfahrbar auch affektiv im Lebensvollzug aus. 566

Neben der gerade erläuterten "Unterscheidung der Geister", die Rahner bei seiner Deutung des Ignatius als die Hauptwahlzeit ansieht, sind in den Exerzitien noch zwei weitere Wahlzeiten zu thematisieren, nämlich die erste und dritte Wahlzeit. 567 Sie stellen in der rahnerschen Lesart zwei Extreme zu der Hauptform dar. In der ersten Wahlzeit tue Gott seinem Geschöpf nämlich seinen Willen explizit kund, was jegliche rationale Erwägung überflüssig mache, während in der dritten Wahlzeit die im Trost erfahrbare individuelle Willenskundgabe Gottes gänzlich ausbleibe, weshalb allein rationale Überlegung das Geschöpf zu einem handlungsleitenden Imperativ führe. In den Extremformen entfalle also immer einer der die Hauptwahlzeit prägenden zwei Faktoren (entweder rationale Erwägung oder erfahrbare Willenskundgabe Gottes), obwohl dies nicht der Normalfall sei.⁵⁶⁸

Die vorangehende Auseinandersetzung zusammenfassend kann somit gesagt werden, dass Rahner unter der Prämisse des Glaubens an den sich selbst mitteilenden trinitarischen Gott eine über den bisherigen Ansatz bei Sartre hinausgehende Antwort auf die Frage nach der Genese des handlungsleitenden Imperativs gibt. Für ihn muss das Geschöpf nicht gänzlich allein die Frage nach dem individuell Gesollten beantworten, sondern immer schon in Gemeinschaft mit dem sich selbst kundtuenden Gott, der sich im Urtrost bzw. im Trost ersten Grades erfahrbar mitteilt. Daraus ergeben sich aber Folgen, die Rahner im Einklang mit der ignatianischen Frömmigkeit in den Worten "Finden Gottes in allen Dingen" 569 zusammenfasst: Wenn der Mensch eine Verbindung zu dem jenseitig des Seienden liegenden Sein unterhält, dann wirkt diese Verbindung auch auf das Seiende zurück, sodass die ganze Welt in die Transzendenz auf Gott hin rückt. Glaube stellt deshalb nicht eine folgenlose Entscheidung zu einer an sich für das praktische Leben irrelevanten Fragestellung dar, sondern entfaltet praktische Konsequenzen für die ganze Lebenshaltung und -führung. Die Welt wird zum Betätigungsfeld (actio) für die Umsetzung des im Trost erfahrenen (contemplatio) individuellen Willens Gottes.⁵⁷⁰ Jenseits und Diesseits stehen nicht in unvermittelter Getrenntheit, sondern in einer aufeinander einwirkenden Beziehung. 571

3.1.3 Christozentrik, Subjektivismusverdacht und Kommunizierbarkeit? Rahners existenzialethisches Konzept von der Findung des individuellen Imperativs in der Kritik

Stellt das von Rahner in Auseinandersetzung mit den ignatianischen Exerzitien herausgearbeitete Modell der Eruierung des individuellen Imperativs im Gegenüber zu Gott den bisherigen Ausführungen von Sartre ein plausibles Alternativmodell der Bedeutung des Transzendenzbezuges gegenüber (s. 4.4), so blieb auch das rahnersche Konzept nicht unberührt von einer Vielzahl von

Alle drei Wahlzeiten thematisiert Ignatius in der zweiten Woche seiner Exerzitien, in der das Leben Jesu von seiner Geburt bis hin zum Palmsonntag reflektiert wird (vgl.: Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, Nr. 4 u. 175-

⁵⁶⁶ Vgl.: Ebd., S. 414.

⁵⁶⁸ Vgl.: K. Rahner, "Das Dynamische in der Kirche": Sämtliche Werke 10, S. 381 u. 416.

⁵⁶⁹ Vgl.: Ebd., S. 411.

⁵⁷⁰ Vgl.: M. Schneider, "Unterscheidung der Geister", S. 125 f..

⁵⁷¹ Vgl.: B. Fraling, "Existenzialethik im Zeichen der Exerzitieninterpretation": Vermittlung und Unmittelbarkeit, S. 79.

Einwänden und Anfragen historischer, theologischer oder philosophischer Provenienz. Um die Tragkraft des in diesem Kapitel behandelten existenzialethischen Denkens einschätzen zu können, sollen exemplarisch vier Einwände näher diskutiert und in ihrer Geltung beurteilt werden.

Den Anfang bildet dabei ein historischer Einwand, der Rahner entgegenhält, die *Hauptintention der ignatianischen Exerzitien zu verfehlen*:

"Ein weiterer Einwand gegen Rahners Logik der existentiellen Erkenntnis ergibt sich daraus, daß die ignatianischen Exerzitien nicht auf die Wahlentscheidung enggeführt werden können. Für Ignatius sind die Exerzitien weniger ein Geschehen der Entscheidung und der Wahl als vielmehr ein Prozess der Umkehr. Das Exerzitienbüchlein enthält nur wenige Angaben über den eigentlichen Vorgang der Wahl, viele aber über den Weg der Bekehrung und die je größere Hinwendung zu Gott."

Zweifelsohne ist an dieser Kritik zutreffend, dass *rein quantitativ* gesehen das Thema der Sündenbetroffenheit des Menschen und das mit ihm verbundene Postulat der Umkehr gegenüber den Regeln für eine konkrete Wahlentscheidung in den Exerzitien überwiegt. Schließlich verwendet Ignatius die gesamte erste Woche seiner Betrachtungen auf das Gewahrwerden der eigenen Sündhaftigkeit⁵⁷³, während den drei Wahlzeiten und den in ihnen geltenden Regeln nur ein Teil innerhalb der zweiten Woche und des Anhanges zukommt. Allerdings war schon einleitend auf das eher systematische statt historische Interesse dieser Untersuchung an der rahnerschen Lesart der Exerzitien hingewiesen worden (s. 3.1.2).

Darüber hinaus ist jedoch eine untrennbare Verbindung zwischen Umkehr und intellektueller Besinnung einerseits und einer sich aus einer Wahlentscheidung ergebenden Handlung andererseits zu bedenken, worauf beispielsweise Sudbrack hinweist⁵⁷⁴. Denn jede Selbstbesinnung, sei sie christlich oder nicht, verbleibt nicht in der reinen Theorie, sondern schlägt sich unmittelbar auf die eigene Lebensführung nieder. Ebenso erwachsen aus dem vollzogenen Leben Impulse für eine nähere theoretische Durchdringung, weshalb Theorie und Praxis in der persönlichen Lebensführung als zirkulär anzusehen sind (was die Untersuchung schon mehrfach berücksichtigte - s. 3.1.1.1). Von daher mag aus historischer Sicht zu Recht auf die Engführung der ignatianischen Exerzitienintention durch Rahner hingewiesen werden, wenn dabei nicht das notwendige Bedingungsverhältnis von Theorie und Praxis im Lebensvollzug des Einzelnen übersehen wird, welches die Lesart Rahners legitimiert, da sie ein bisher bei Ignatius weniger ausführlich behandeltes Moment fokussiert, welches aber ebenso das eigene Leben bestimmt wie das sie notwendig ergänzende theoretisch-reflexive Moment der Erfahrung der Sündhaftigkeit.

Ein zweiter Einwand gegen die rahnersche Rezeption der Exerzitien wird von theologischer Seite vorgebracht und erfreut sich einer so großen Zahl von Vertretern, dass man hier fast von dem Vorhandensein eines "common sense" innerhalb theologischer Kreise sprechen könnte: Rahner habe sich in seiner Exerzitiendeutung ganz auf das sich im Urtrost ausdrückende transzendentale Moment

⁵⁷² M. Schneider, "Unterscheidung der Geister", S. 132.

⁵⁷³ Vgl.: A. Zahlauer, Karl Rahner und sein "produktives Vorbild" Ignatius von Loyola, S. 239; B. Fraling, "Hinführung zur freien Entscheidung nach den Exerzitien des Ignatius von Loyola": Vermittlung und Unmittelbarkeit, S. 59; Ders., "Existenzialethik - spirituelle Mitte der Moraltheologie": Geist und Leben 70, S. 18

⁵⁷⁴ Vgl.: J. Sudbrack, "Fragestellung und Infragestellung der ignatianischen Exerzitien": Geist und Leben 43, S. 213.

der Wahl in der Beziehung zwischen Gott und seinem Geschöpf konzentriert und dabei die christologische Dimension aus dem Blick verloren, durch die das Gnadengeschehen zwischen dem Einzelnen und seinem Schöpfer sowohl vermittelt als auch inhaltlich konkret bestimmt werde. Neben der rein formalen Erfahrung des Urtrostes (alles Gegenständliche wird hier transzendiert) müsse das im Evangelium bezeugte historische Leben Christi in seiner vollen Inhaltlichkeit gewichtig jede Einzelwahl eines Christen prägen, weswegen seine Entscheidungen immer im maßnehmenden Gegenüber zum Leben Christi zu geschehen habe, was Rahner nicht bedenke. 575

Nun hatte schon die vorherige Kritik eine spezifische Schwerpunktsetzung Rahners in seiner existenziallogischen Deutung der Exerzitien ("Das Dynamische in der Kirche") auf die methodische Fragestellung der alltäglichen Lebenswahl offenbart, die in den Exerzitien selbst quantitativ nur einen kleinen Teil ausmacht. Innerhalb der vier Wochen des Exerzitienbuches verwendet Ignatius hingegen größte Mühen darauf, dem Betrachter das Leben Christi in all seinen Stationen von der Geburt bis zur Himmelfahrt im Detail vor Augen zu führen. Den Kritikern ist also recht zu geben, wenn sie die Bedeutung der Inhaltlichkeit des Lebens Christi für die spezifische Individualentscheidung eines jedes Christen bei Ignatius selbst hervorheben.

Allerdings setzt Rahner das durch das Leben Christi bestimmte inhaltliche Moment der Wahl auch bei seiner Behandlung der Findung des Imperativs im Gegenüber zu Gott aus methodischer Sicht als Hintergrundfolie implizit voraus, was sich in seinen Stellungnahmen⁵⁷⁶ und besonders in den von ihm verfassten Betrachtungen zum Exerzitienbuch deutlich zeigt:⁵⁷⁷ "In seiner Studie zur ignatianischen Wahllogik legt Rahner [...] das Gewicht auf die transzendentale Dimension der Erfahrung Gottes, in seinen Betrachtungsbüchern zu den Exerzitien hingegen auf ihre geschichtliche Dimension."578 Beide Dimensionen gehören aber auch für Rahner zusammen, weshalb seine unterschiedlichen Texte ergänzend aufeinander bezogen werden müssen. 579

Dass Rahner die thematische Fülle des Lebens Christi durchaus in das Finden des Willens Gottes einbezieht, lässt sich an seinen Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch hinreichend illustrieren. In ihnen weist Rahner auf die unüberbietbare Selbstaussage Gottes im Leben Jesu hin, welches somit zum Bezugspunkt schlechthin unserer Lebensführung werde:

"Wenn nun aber das konkrete Leben Jesu von Nazareth [welches mitzuerleben der Lebenssinn eines jeden von uns ist] selber und nicht etwas, das noch dazu käme, das Erscheinen, die Darbietung, das Da des Wortes Gottes selbst und seines Lebens ist, wenn in diesem konkreten Leben Jesu die Innerlichkeit Gottes restlos und unüberbietbar erschlossen wurde und uns aufgegangen ist, dann ist das mitvollziehende <Sich-Einlassen> in dieses Leben schon die

⁵⁷⁵ Vgl. exemplarisch: M. Schneider, "Unterscheidung der Geister", S. 128 f.; A. Zahlauer, Karl Rahner und sein "produktives Vorbild" Ignatius von Loyola, S. 235-241; L. Sanhüter, Das Dynamische in der Moral, S. 196; J. Sudbrack, "Fragestellung und Infragestellung der ignatianischen Exerzitien": Geist und Leben 43, S. 217; B. Fraling, "Existenzialethik im Zeichen der Exerzitieninterpretation": Vermittlung und Unmittelbarkeit, S. 82 f.; N. Schwerdtfeger, Gnade und Welt, S. 325.

⁵⁷⁶ Vgl.: K. Rahner, "Bemerkung zur Logik der existenziellen Erkenntnis": Geist und Leben 59, S.244 f...

⁵⁷⁷ Vgl.: K. Fischer, Der Mensch als Geheimnis, S. 50; M. Schneider, "Zur geschichtstheologischen Ausdeutung der ignatianischen Exerzitien bei Erich Przywara und Karl Rahner": Zur größeren Ehre Gottes, S. 376 f.; N. Schwerdtfeger, Gnade und Welt, S. 325 f..

⁵⁷⁸ N. Schwerdtfeger, Gnade und Welt, S. 339.

⁵⁷⁹ Vgl. auch: N. Schwerdtfeger, Gnade und Welt, S. 339 u. K. Fischer, Der Mensch als Geheimnis, S. 50.

Teilnahme am innergöttlichen Leben, das Eintreten in jene brennende Unendlichkeit [...] [Kursivsetzung - M. J. F.]."⁵⁸⁰

Doch wie kann sich der Einzelne in das Leben Christi einlassen? Rechnet Rahner entgegen seiner vorherigen Beteuerungen nun doch wieder mit aus dem Evangelium abgeleiteten Gesetzen des Handelns Christi, von denen aus die eigene Lebensführung deduktiv erschlossen werden könnte? Dieser Vorstellung widersprechend propagiert Rahner das schon bekannte Modell des Imperativs, der zwar durchaus innerhalb des Rahmens vorgegebener Normen, hier innerhalb der Gesetzlichkeit des Lebens Jesu, bleibe, diesen aber durch eine Inhaltlichkeit fülle, die aus den Gesetzen allein nicht zu erreichen ist:

"Jedenfalls will Christus eine radikal gehorsame Nachfolge, aber er will nicht - was das Bequemere wäre -, daß wir ihm nur nachtrotten. Jeder von uns hat im Namen Christi Aufgaben zu erfüllen, die ihm niemand abnehmen kann [Unvertretbarkeit des Individuums - s. 3.1.1.1 - M. J. F.]. Beides, der Gehorsam gegen das allgemein geltende Gesetz Christi und der Mut zur persönlichen Eigenart, der eigentlich nur die radikalere Form des Gehorsams darstellt, folgt gleichermaßen aus dem Wesen der Nachfolge des Herrn. Daß es beides gibt, darin liegt die Schwierigkeit, aber auch die Größe unseres christlichen Daseins." ⁵⁸¹

Wiederum bedarf es also des vom transzendental erfahrenen Urtrost geleiteten persönlichen Engagements des Einzelnen, welches innerhalb der Gesetzlichkeit des Lebens Christi⁵⁸² zum handlungsleitenden Imperativ findet. *Die einseitige Betonung der Methodik der existenziellen Wahl in der Schrift zur Logik der existenziellen Erkenntnis bedeutet also zusammenfassend keine Vernachlässigung der aus dem Zeugnis des historischen Jesus erwachsenden Gesetzlichkeit, der Rahner sich in seinen Betrachtungen zu den ignatianischen Exerzitien widmet. Hält man sich die thematische Zusammengehörigkeit beider Schriftkreise vor Augen, erübrigt sich die Kritik, Rahner berücksichtige für den Wahlvorgang des Einzelnen nur die transzendentale Dimension des Trostes, ohne die verbindliche Inhaltlichkeit des Lebens Christi einzubeziehen.*

Der bereits erreichte Stand der Überlegung im Hinblick auf Sartre (s. 2.5.1) bietet an, das hier anklingende Freiheitsverständnis Rahners näher zu differenzieren. Denn in Rahners Konzeption wählt der Einzelne, wie sich eben zeigte, nicht völlig frei von jeglichem Sinnhorizont, sondern vielmehr im Licht eines inhaltlich schon näher bestimmten *christologischen Vorentscheids*, welcher der Sondierung eines Imperativs anhand des Urtrostes ein vorgegrenztes Betätigungsfeld vorgibt (Rahmen des "Gesetzes Christi"). Verortet werden könnte dieser Vorentscheid in Annäherung an Sartre auf der "mittleren" Sinn- und Entscheidungsebene" (Sartres "grundlegende Begierde"), die zwischen spontanen Alltagsentscheidungen und der abstrakten Ausrichtung auf ein alles

⁵⁸⁰ K. Rahner, Betrachtung zum ignatianischen Exerzitienbuch = Sämtliche Werke 13, S. 116 - vgl.: Ebd., S. 127. ⁵⁸¹ Ebd., S. 121.

Mit der "Gesetzlichkeit des Lebens Christi" umschreibt Rahner den Gehorsam gegenüber Gott (vgl.: Ebd., S. 119 ff.), der gemäß Ignatius als Hinbezug aller begegnenden Dinge und Sachverhalte auf das höchste Ziel, nämlich den Willen Gottes, zu verstehen ist (vgl.: Ignatius von Loyola, Die Exerzitien, Nr. 23). Schwerdtfeger entfaltet diese abstrakte Gesetzlichkeit in Auseinandersetzung mit den rahnerschen Betrachtungsbücher über die Exerzitien in verschiedene Teilmomente weiter, wie beispielsweise das "Warten-Können auf den richtigen Zeitpunkt der Realisierung des göttlichen Willens" (vgl.: N. Schwerdtfeger, Gnade und Welt, S. 328-331).

Vgl.: Die grundsätzliche Differenzierung des rahnerschen Freiheitskonzeptes regen unabhängig voneinander auch Fraling und Sudbrack an (vgl.: B. Fraling, "Existenzialethik im Zeichen der Exerzitieninterpretation": Vermittlung und Unmittelbarkeit, S. 85 u. 88 u. J. Sudbrack, "Fragestellung und Infragestellung der ignatianischen Exerzitien": Geist und Leben 43, S. 218 f..

umfassendes Deutungskonzept (Sartres "abstrakter Struktur") anzusiedeln ist (s. 2.5.1). Somit lassen sich analog zu Sartre bei Rahner mindestens drei Ebenen der "Betätigung der Freiheit" unterscheiden: Die "unterste" Ebene der Freiheitsentscheidung in der aktuellen Situation, die "mittlere" des Vorentscheids für das "Gesetz Christi" und die "oberste" Ebene, welche als teleologischer Punkt der Transzendenzbewegung des Geistes begrifflich nicht fassbar ist. Es zeigt sich eine mögliche Verbindung des Denken Rahners zu demjenigen Sartres, das den Lebensentwurf des Einzelnen durch gestufte Sinn- und Entscheidungsebenen beschreibt, sodass nach beiden Denkern das Freiheitsgeschehen, statt sich im "luftleeren Raum" abzuspielen, auf eine Stufung unterschiedlich ausdifferenzierter Sinn- und Entscheidungshorizonte verwiesen bleibt, welche seine Tätigkeit in unterschiedlichem Maße beeinflussen.

Aus diesen Überlegungen heraus lässt sich auch eine dritte kritische Anfrage, die sich im Begriff des "Subjektivismusverdachtes" verdichtet, relativ schnell einer Antwort entgegenführen. Sanhüter pointiert denselben wie folgt:

"Wie kann der Einzelne sicher sein, nicht seinen persönlichen Wertungen und Neigungen entsprechend zu urteilen und dies dann als Anspruch Gottes zu behaupten? Solche Selbsttäuschung kann ein hohes Maß an subjektiver Sicherheit mit sich führen, könnte man argumentieren." ⁵⁸⁴

Die Berechtigung des Einwandes braucht mit Blick auf aktuelle religiöse Fundamentalismen nicht extra hervorgehoben zu werden. Allerdings trifft die Kritik auf Rahner und ebenso auch auf Sartre nicht zu. Zeigt der christologische Vorentscheid bei Rahner, der Gottes- und Nächstenliebe zusammenschließt, dem subjektiven Ermessensspielraum Grenzen auf, so übernimmt in Sartres Konzept das Selbstinteresse an einem möglichst breiten Raum von Handlungsmöglichkeiten dieselbe Funktion (s. 2.7.3 u. 2.8.3). Damit wird der Andere aus dem freien Verfügungsbereich des in einer sittlichen Entscheidungssituation Stehenden entrissen und als Kehrseite dieses Prozesses *persönliche Wertungen und Neigungen in ihrer Konsequenz für das praktische Tun begrenzt*.

Die theologischen Prämissen Rahners weiterdenkend kann das subjektive Moment jeder Entscheidung aber einer zusätzlichen Kontrollinstanz unterworfen werden. Wenn nämlich Gott in seiner Selbstmitteilung gegenüber seinem Geschöpf dessen Leben in Fülle will, wie es für eine Liebesbeziehung angemessen erscheint (s. 3.1.1.2), dann kann auch das Negativkriterium des lange Anhaltenden Misserfolges als Maßstab für eine nicht von Gott intendierte Handlung sein. Gott will schließlich eine seine Geschöpfe erfüllende und dabei zufriedenstellende Entfaltung derselben befördern, weswegen Neigungen und Wertungen, die langfristig Gegenteiliges bewirken, besonders kritisch auf ihre Gottgegebenheit untersucht werden müssen. Insgesamt finden sich somit zwei Kriterien, die eine Verwechslung eigener Wünsche mit dem Willen Gottes erschweren.

Eng mit dem Subjektivismusverdacht verbindet sich eine vierte Anfrage an das existenzialethische Modell Rahners: Zwar mag es zutreffen, dass der subjektiven Entscheidung durch Normen Grenzen aufgegeben sind, die einen Subjektivismus in Reinform verhindern, doch stellt sich dringend die Frage nach der Möglichkeit der intellektuell-intersubjektiven Vermittlung des eigenen Gefühls des Urtrostes. Die Besonderheit der Erfahrung des Urtrostes liegt ja gerade in seiner Transzendenzbewegung über alles Gegenständliche hinaus, weshalb sie von einer intellektuellenkommunikativen Vermittlung, die klar abgrenzbare und damit kommunizierbare Gegenstandsbegriffe

-

⁵⁸⁴ L. Sanhüter, Das Dynamische in der Moral, S. 209.

voraussetzt (s. 3.1.2), *nicht hinreichend* eingefangen werden kann. So bleibt zwar die sich aus der Erfahrung des Trostes zweiten Grades ergebende Lebensvollzugmöglichkeit in der Frage, ob sie allgemeine Normen verletzt oder letztlich der Entwicklung des Handelnden schade, diskutierbar, doch die positive Einmaligkeit eines Handlungsentschlusses, die sich primär aus der deutungsbedürftigen Erfahrung des Urtrostes motiviert, entzieht sich einer interexistenziellen sprachlichen Vermittlung, weshalb oft von einer *"diskursiven Schwäche"* der Existenzialethik gesprochen wird⁵⁸⁵ (s. hierzu auch 4.3). Das Produkt der Ausdeutung der Erfahrung des Urtrostes wird diskutierbar, der Weg dorthin jedoch nicht.

Trotz dieses Einwandes scheint Rahner jedoch das kollektive Moment in der Findung eines handlungsleitenden Imperativs als bereichernden Aspekt für die eigene sittliche Entscheidung anzusehen, was sich mit Blick auf die von ihm erwähnte Findung des Willens Gottes in Auseinandersetzung mit einem geistigen Vater oder christlichen Kleingruppen (s. 3.1.1.3) zeigte. Dabei wird der Theologe weniger an eine gemeinschaftliche Erfahrung des Willens Gottes in Gemeinschaftsexerzitien gedacht haben, welche nachträglichen diskursiven Austausch vernachlässigbar machen würde, denn ein solches "Gruppenphänomen" dürfte eher eine Ausnahme darstellen. 586

In ihrer Auseinandersetzung mit Sartre wies die Untersuchung allerdings immer wieder auf die Stärke eines intersubjektiven Austausches hin, die sich auch bei der hier vorliegenden Problematik der interexistenziellen Vermittlung der Erfahrung des Urtrostes als hilfreich herausstellt: Denn aufgrund der Erweiterung des Horizontes von Handlungs- und Deutungsmöglichkeiten innerhalb eines Austauschs mit anderen (s. 2.7.3 u. 2.8.3) wird es dem Individuum erleichtert, sich einerseits über den für es selbst geltenden normativen Vorentscheid klarer zu werden und andererseits die eigene Erfahrung des Urtrostes auf Grundlage einer im Austausch verbreiterten Interpretationsbasis zu deuten. Auch wenn der Deutungsprozess des Urtrostes somit aufgrund seiner affektiven Komponente nicht vollkommen diskursiv-argumentativ erschließbar bleibt, so erweist sich ein argumentativer Austausch doch als wertvolle und unerlässliche Bereicherung, die die Selbstdeutung des vom Urtrost Betroffenen erleichtert.

Zugleich offenbart sich an dieser Überlegung ein Realproblem für das Thema der sittlichen Entscheidung des Einzelnen, um das es dieser Untersuchung geht: Denn sowohl Sartre als auch Rahner betonen zwar die Bedeutung der Affekte und ihre korrelative Beziehung zur Vernunft (s. 2.2.4.1; 2.4.1.3; 2.5.1; 3.1.2), doch vermag es das Individuum bei beiden Denkern nicht, dieses Zusammenspiel aufgrund der Nichtigkeitsstruktur des Bewusstseins (Sartre) bzw. der rationaldiskursiven Nichtfassbarkeit des Urtrostes (Rahner) vollständig auf eine rationale Ebene zu bringen und dadurch seine eigene Handlungsperspektive umfassend zu erhellen (s. 4.1 u. 4.4). Die Suche nach dem handlungsleitenden Imperativ vollzieht sich aufgrund einer nicht vollständig aufzuhebenden Undurchsichtigkeit des Handelnden sich selbst gegenüber somit immer in einer nicht vollständig rational (vernunftmäßig) erschließbaren Situation, in der der intersubjektive Austausch aber noch erhellende Kraft entfalten kann (s. 4.2 u. 4.4).

⁵⁸⁵ Vgl.: A. Lob-Hüdepohl, "Tragische Entscheidung? Karl Rahners Logik existentieller Entscheidung im Lichte moraltheologischer Gegenwartsdiskussion": Theologie aus Erfahrung der Gnade, S. 213; E. Kos, "Der Beitrag der Existentialethik zur gegenwärtigen Diskussion um das Subjekt": Ethik und Identität, S. 145; S. Goertz, Moraltheologie unter Modernisierungsdruck, S. 239.

⁵⁸⁶ Gegenteilig hierzu Sanhüter (vgl.: L. Sanhüter, Das Dynamische in der Moral, S. 216 f.).

3.2 Rahners Existenzialethik als anschlussfähiges Konzept zu Sartres Existenzialismus

Nach der Beschäftigung mit Rahners Existenzialethik, die sich in der Suche nach einem Imperativ in kooperierendem Gegenüber zu Gott ausbuchstabiert, wird jene als wertvoller Beitrag zur Erweiterung des Modells der Findung des individuellen handlungsleitenden Imperativs angesehen. Unter Einbezug der christlichen Prämisse eines sich selbst mitteilenden Gottes konnte die bei Sartre teilweise in eine Sackgasse geratene Frage nach dem grundsätzlichen Sinn authentischen Handelns durch den Einzelnen (s. 2.3.4 u. 2.6) einer vorläufigen Antwort zugeführt werden (s. 3.1.1.1), indem die trinitarische Liebesbeziehung als motivierende Keimzelle in den Blick genommen wurde (s. 3.1.1.2). Auch wenn damit Prämissen in den Gedankengang einbezogen wurden, die über diejenigen Sartres hinausgehen, so bezieht sich die Beantwortung der Frage nach dem Sinn menschlichen Tuns durchaus auf eine offene Stelle des Denkens bei Sartre selbst. Denn die Untersuchung hatte gezeigt, dass derselbe seinem frühphilosophischem Konzept implizit eine "Seinsbefangenheit" zugrundelegt, aus der sich die Forderung nach einer adäquaten Ausprägung der menschlichen Conditio ergibt, die er aber streng rational-zwingend nicht ausweisen (s. 2.7.3), sondern nur plausibilisieren kann (s. 2.8.1 u. 2.8.3). Das rahnersche Modell greift somit die Frage nach der Begründung authentischen Lebens auf, die Sartres Ausführungen selbst fordern (s. 4.4) und erzielt durch seine Prämissen darüber hinaus einen weiteren Ertrag, nämlich die in der "Unterscheidung der Geister" gegebene individuell anwendbare Methodik zur Eruierung eines handlungsleitenden Imperativs.

Die Überlegungen in diesem Kapitel haben aber auch gezeigt, wie gerade das existenzielle Denken Sartres immer wieder Impulse zu geben vermag, die eine nähere Durchdringung der rahnerschen Existenzialethik zulassen. Beispielshaft sind hier einerseits die von der Untersuchung gezogene inhaltliche Verbindung zwischen den "Gesetzen Christi" bei Rahner und dem gestuften Sinn- und Entscheidungshorizont bei Sartre (s. 3.1.3) oder andererseits die erläuternde Funktion des bereichernden Potenzials des Anderen bei Sartre im Blick auf Rahners Wertschätzung der Eruierung des individuellen sittlichen Imperativs in Gemeinschaft (s. 3.1.1.3 u. 3.1.3) zu nennen.

Nachdem nun in diesem Kapitel Rahners existenzialethisches Denken kritisch aufgearbeitet und das Vorhaben der Untersuchung, Rahner und Sartre zur Entwicklung einer existenzialethischen Denkform ausführlich aufeinander zu beziehen, anhand des Aufweises thematischer Anknüpfpunkte beider Denker (Wertschätzung des Individuellen, Stellung der Freiheit, Wert des sozialen Miteinanders) ansatzweise begründet wurde (s. ausführlich 4.4), kann demselben nun im folgenden letzten Kapitel der Arbeit nachgegangen werden.

4. Synthese: Die Genese des individuellen handlungsleitenden sittlichen Imperativs aus Sicht einer an Sartre und Rahner entwickelten existenzialethischen Denkform

In diesem Kapitel sollen nun die herausgearbeiteten Konzeptionen Rahners und Sartres in kritischem Austausch miteinander zu einer existenzialethischen Denkform verdichtet werden (s. 4.1-4.4), um von der Denkform ausgehend dann den *Prozess von der Wahrnehmung der Situation aus der ersten Personenperspektive bis zu dem aus der Wahrnehmung sich ergebenden Handlungsvollzug unter Einbezug relevanter Erkenntnisse der Untersuchung zu beschreiben (4.5)*. Anschließend sollen die Ergebnisse der hier vorliegenden Untersuchung einem Resümee unterzogen und abschließend ein Ausblick gewagt werden (4.6).

Damit die Schilderung die im vorausgehenden Teil der Untersuchung herausgearbeiteten Phänomene in ihrer Bedeutung für den Entscheidungsprozess möglichst vollständig bedenkt, bedarf sie eines systematischen Leitfadens, der Orientierung bei der Betrachtung der die sittliche Entscheidung beeinflussenden Momente schafft. Die folgende Auseinandersetzung nimmt zu diesem Zweck Maß an der schon herausgearbeiteten Stufung der Sinn- und Entscheidungsebenen (s. 2.5.1 u. 3.1.3). Sie bedenkt zu ihrem Beginn eher sittliche Momente, die schwerpunktmäßig auf der untersten Sinn- und Entscheidungsebene zu thematisieren sind und steigt dann zu der Behandlung der höheren Ebenen auf. Es ist dabei völlig klar, dass z. B. das Phänomen der Angst auch die Modifikation der höchsten Sinnebene des Lebensentwurfes bewirken kann (s. 2.5.1), weswegen eine Trennung der Ebenen bei der Erläuterung nicht strikt einhaltbar ist, doch birgt der Bezug auf die Sinn- und Entscheidungsebenen trotzdem eine für die folgende Auseinandersetzung hinreichende Orientierungskraft.

Unter der beschriebenen Perspektive ergibt sich folgender Aufbau des letzten Kapitels: Zu Beginn wird die ambivalente Auswirkung der durch Freiheit bestimmten Perspektive des Einzelnen auf seine Wahrnehmung der konkreten Situation hin bedacht und in ihrer Bedeutung eingeschätzt (s. 4.1). Danach gerät der Andere bzw. der Mitmensch mitsamt seiner Rolle in dem Entscheidungsprozess des Individuums in den Blick (s. 4.2). Da der interexistenzielle Bezug auf der immens wichtigen Ebene des kommunikativen Austausches nicht zufriedenstellend von Sartre bedacht wurde (s. 2.4.3), soll sich ein Exkurs anschließen, der die Anschlussfähigkeit des mit Rekurs auf Sartre und Rahner entwickelten existenzialethischen Denkens an das "kommunikative Handeln" bei Habermas herausstellt und letzteres in seinen wichtigsten Gedanken erläutert (s. 4.3). Im Weiteren wendet sich die Untersuchung der dem Einzelnen übergeordneten höchsten Sinnebene zu. Nachdem sie inhaltliche Nähen zwischen dem Denken Sartres und Rahners einerseits und kritische Ergänzungen aus dem existenzphilosophischen Modell Sartres zu Rahners Konzept des individuellen Imperativs andererseits herausgearbeitet hat, fragt sie, inwiefern Rahners theologische Lesart der höchsten Sinn- und Entscheidungsebene diejenige Sartres abzulösen und dadurch Inkongruenzen in der Konzeption des französischen Philosophen zu vermeiden vermag (s. 4.4). Anschließend wird die existenzialethische Denkform, deren Elemente im Laufe der vorangegangenen Abschnitte des Kapitels schon stückweise zusammengetragen worden sind, dazu verwendet, die Zielfrage dieser Arbeit nach dem Prozess der Eruierung des individuellen sittlichen Imperativs einer Antwort entgegenzuführen (s. 4.5). Den Abschluss des Kapitels bilden Resümee und Ausblick zu der hier vorliegenden Untersuchung (4.6).

4.1 Die ambivalente Auswirkung der durch Freiheit geprägten ersten Personenperspektive auf die Situationsanalyse des Einzelnen und seine Bedürftigkeit für einen von außen kommenden Impuls

Bevor der Zugang des Individuums zur Welt über das Bewusstsein mitsamt den damit verbundenen Folgen rekapituliert wird, ist es zuerst von Bedeutung, sich der *fundamentalen Prämissen* zu versichern, die Sartre bei seinen Überlegungen voraussetzt.

Wie die Auseinandersetzung mit dem Phänomenbegriff und der Ontologie in "Das Sein und das Nichts" zeigte, bezieht sich für den französischen Philosophen der Einzelne auf eine Welt, die in ihrer konstitutionellen Wirklichkeit auch unabhängig von der intentionalen Bezugnahme desselben besteht (s. 2.1.1: "Erkenntnistheoretischer Realismus"). Desweiteren bringt die intentionale

Bezugnahme nicht den gesamten Gehalt der Welt ins Bewusstsein, sondern immer nur einen Teil, weswegen die Realität gegenüber dem sie Wahrnehmenden immer im Verhältnis eines *Gehaltsüberschusses* verbleibt (s. 2.1.1). Grundlage für eine adäquate theoretische und praktische Annäherung an die Wirklichkeit bildet ein postulierter *universaler Zusammenhang aller Entitäten*, der ein durch Herausarbeiten von Gesetzmäßigkeiten begründbares Explizieren desselben ermöglicht (s. 2.1.2). Somit ist die Realität zwar für das Individuum zugänglich, ohne aber von ihm abhängig zu werden, was sich mit den Vorannahmen dieser ethischen Untersuchung deckt.

Machte es sich die vorliegende Arbeit zum Ziel, den Prozess der Findung des sittlichen Imperativs speziell aus der *lebensweltlichen Perspektive* heraus zu beschreiben (s. 1.3), um eine besondere Nähe zu der Erfahrung des Handelnden zu erreichen, so bietet sich Sartres Ausgang vom Bewusstsein des Einzelnen für dieses Anliegen besonders an. Denn mit ihm rückt die Frage, wie das Individuum aufgrund der Struktur seines Bewusstseins eine bestimmte Situation wahrnimmt bzw. überhaupt wahrnehmen kann, von selbst in den Fokus der Ausführungen (s. 2.3). Die sartresche Erhebung des Bewusstseins zum "Quellpunkt" der Anthropologie (s. 2.1.3.2.2) wird somit dem Anforderungsprofil der Untersuchung gerecht.

Die Auswirkung der Bewusstseinsstruktur auf die Wahrnehmung wird am besten mit den Schlagwörtern "Existenz vor Essenz" erfasst (s. 2.1.3.2.1.2). In ihnen drückt sich die unhintergehbare Distanz des wahrnehmenden Einzelnen zu allen beschreibbaren wesenshaften Entitäten aus, die sich aus der Zeitlichkeit (s. 2.3.3) und Zweigliedrigkeit der Bewusstseinsstruktur des Menschen erklärt (s. 2.2.3 u. 2.3.1). Aufgrund der Distanz kann die Existenz autonom Vollzugsmöglichkeiten des eigenen Lebens theoretisch eruieren und das Potenzial derselben durch Überführung in die praktische Lebenssituation erproben, was als "Freiheit" bezeichnet wurde (s. 2.5.2.1). Trotz der Bewusstseinsdistanz zu der Welt geht der Eruierungsprozess von Lebensmöglichkeiten jedoch immer von der eigenen kontingenten (durch den Köper garantierten - s. 2.4.2.1) Weltanbindung aus (s. 2.1.3.2.1.2; 2.5.2; 2.8.1), weshalb die menschliche Freiheit eben als Distanz zu allen umgebenden Umständen und nicht als reine Bezugslosigkeit verstanden wurde. Aus der Distanz ergibt sich aber weiterhin eine absolute Verantwortung der Existenz für ihr Leben. Denn auch wenn der Erfolg von Handlungsmöglichkeiten nicht allein aus dem Engagement des Einzelnen resultiert, bemisst sich das Spektrum von potenziellen Lebensvollzügen durchaus allein an dem persönlichen Einsatz desselben (s. 2.5.3).

Ist man aus ethischer Perspektive heraus dazu geneigt, die sich aus der Bewusstseinsstruktur ergebenden Aspekte der Freiheit und Verantwortlichkeit als durchgehend positiv anzusehen, so darf man in dieser Einschätzung jedoch keineswegs die Kehrseite der Folgen der Struktur vergessen. Der Einzelne erfährt bei seiner Auseinandersetzung mit der jeweils konkreten Situation nämlich nicht nur Freiheit und Verantwortung, sondern auch eine *Ambivalenz in der eigenen Wahrnehmung*, welche sich wie die Verantwortung aus dem Sachverhalt der Freiheit generierenden Bewusstseinsstruktur ergibt. *Dabei ist die Erfahrung der Ambivalenz auf zwei Ebenen der Wahrnehmung der konkreten Situation anzusiedeln*: Einerseits auf derjenigen der *Gegenwart*, bei der sich das Individuum die Frage nach der eigenen Identität stellt und sie nicht abschließend beantworten kann ("Das Individuum ist, was es nicht ist und ist nicht, was es ist"- vgl.: 2.1.3.2.1.2 u. 2.7.3), andererseits auf derjenigen der *zukünftigen Handlungsabsichten*, die sich in einem Spannungsfeld von Möglichkeiten herauskristallisieren, in dem zu einer Lebensvollzugsmöglichkeit genauso wenig bzw. viel zwingt wie zu der anderen (s. 2.2.4.1: Auswirkung der Angst).

Da kein zwingender Aspekt in der umgebenden Situation für ein zukünftiges Handeln vorliegt, wird das Individuum in seiner Entscheidung auf sich selbst und seine maßgebende *gegenwärtige* Identität verwiesen, die ihm aber nicht *eindeutig abgrenzbar zugänglich* ist und in der ambivalenten Spannung von "noch nicht und nicht mehr" verbleibt: Einerseits wird die Identität schon von zukünftigen Handlungsdimensionen bestimmt, die "noch nicht" in der gegenwärtigen Situation fassbar sind und andererseits von den Folgen vergangener Handlungen beeinflusst, die "nicht mehr" greifbar sind. Aus der gerade dargestellten Spannung resultiert für die Existenz dann *Unsicherheit* im Bezug auf die Richtigkeit der Interpretation seiner eigenen Identität, die sich durchgängig auf den Gewissheitsgrad der zukünftigen Handlungsabsicht ausprägt. In Anlehnung an Müller-Schwefe kann demnach gesagt werden, dass der Mensch durch den Vollzug seines Bewusstseins sich *zugleich* (!) durchsichtig wird (Freiheit und Verantwortung) und verstellt (Ambivalenz).⁵⁸⁷

Nun befindet sich das Individuum nach Sartre aber nicht ständig im Zustand der Aufgeklärtheit über seine eigene Struktur, sondern gerät in denselben nur von Zeit zu Zeit *aufgrund des Zusammenspieles verschiedener Phänomene*. Während die "Funktionalität des Weltzusammenhanges" und die "Unaufrichtigkeit" das explizite Bewusstsein über die eigene Konstitution verhindern, bestärken es die "Angst" und das "Zerbrechen des funktionellen Zusammenhanges".

Die "Funktionalität des Weltzusammenhanges" ermöglicht einen Lebensvollzug, der weitestgehend ohne reflexive Bewusstseinsprozesse auskommt. Da einzelne Komplexe in der Welt (besonders Utensilienkomplexe des praktischen Gebrauches) quasi automatisch aufeinander verweisen, ist die eigenständig vollzogene Orientierung des Individuums im Bezug auf sich selbst und seine Umwelt für das Gelingen einer Handlung nicht mehr von Nöten und dasselbe verbleibt in einem Zustand, in dem viele der seine akute Situation prägenden Sachverhalte nur unthematisch bewusst sind (s. 2.2.4.1; 2.4.2.1; 2.5.1). Hierunter fallen beispielsweise das Bewusstsein über das einer aktuellen Handlung übergeordnete Ziel (s. 2.2.4.1) und über die Beschaffenheit des Zuganges zur eigenen Körperwahrnehmung (s. 2.4.2.1). Weil aber viele der wirkenden Sachverhalte (zumindest vorübergehend) nicht bewusst sind, befindet sich das Individuum nach Sartre immer in der Versuchung, seinen aktuellen Zustand nicht auf eigene Leistung, sondern auf eine pseudounausweichliche Wirkung der Welt zurückzuführen. Mit Blick auf das ethische Feld wird für einen solchen Sachverhalt beispielshaft der "Geist der Ernsthaftigkeit" genannt, der die Abkunft von Werten aus der Natur heraus behaupte und dabei die Notwendigkeit der Eigenleistung des Menschen übersehe, der einen Wert als solchen zuerst einmal anerkennen müsse (s. 2.2.4.1).

Wird der Einzelne sich seiner selbst aufgrund der Funktonalität der Welt erst gar nicht bewusst, so im Zustand der Unaufrichtigkeit nur einseitig. Am Beispiel des Rendezvous' zwischen Frau und Mann verdeutlicht Sartre die Tendenz im Menschen, die Ambivalenz der eigenen Konstitution zu überwinden, indem ein Pol einseitig zugunsten seines Gegenpols betont wird (s. 2.2.4.2: Schwanken zwischen gegenwärtiger Faktizität und zukünftiger Transzendenz). Wie die Untersuchung herausstellte, handelt es sich bei diesem Vorgehen nicht um einen völlig gegenstandslosen Selbstbetrug, denn solche für die eigenen Lebensgestaltung elementaren Lebensvollzüge wie z. B. die verschiedensten Dimensionen von Glauben (s. 2.2.4.2) beruhen schon auf dem von der Unaufrichtigkeit bestärkten Vorstellung eines eindeutig fassbaren und nicht mit gegenläufigen Ansätzen versehenen Existenzvollzuges. Gerät der Maßstab einer nicht definitorisch fixierbaren, sondern immer zwischen gegenläufigen Polen schwankenden Existenz aber mit solch fundamentalen

⁵⁸⁷ Vgl.: H.-R. Müller-Schwefe, Existenzphilosophie, S. 247.

Lebensvollzügen wie dem Glauben in Konflikt, erscheint es plausibel, den den eigenen Grundvollzügen stärker entgegenkommenden Interpretationsschlüssel der Unaufrichtigkeit in der eigenen Lebensgestaltung zu berücksichtigen (s. 2.2.4.2).

Den Zustand der Gewissheit über die Ambivalenz der eigenen Existenzstruktur befördert hingegen das Phänomen der Angst. Sie verhindert die Bezugnahme des präreflexiven Cogitos auf umgebende Phänomene sozialer (z. B. vertritt eine von dem Einzelnen geschätzte Gruppe eine bestimmte Meinung) oder natürlicher Art (z. B. das Wetter, welches zu schlecht für eine bestimmte Unternehmung sei) in dem Sinn, dass ihnen eine kausal zwingende Wirkung auf die eigene Bewusstseinsentscheidung zugesprochen wird. Wurde aber das Erklärungsmuster, die eigene Entscheidung auf von außen einwirkenden Faktoren zurückzuführen, durchbrochen, ist eine wichtige Bedingung dafür geschaffen, sich selbst als ambivalente Freiheit in einer Welt zu begreifen und entweder die eigene aktuellen Lebensausrichtung zu bestätigen oder zu revidieren (s. 2.2.4.1 u. 2.5.1).

Auf viel grundlegenderer Ebene ereignet sich die Wirkung des Zerbrechens des als Utensilienkomplex organisierten Weltzusammenhanges (s. 2.8.1). Denn wie bereits bedacht, geht der Einzelnen aufgrund der Funktionalität des Weltzusammenhanges oft völlig unbewusst einer Handlung nach, weshalb eine explizite Bewusstseinsebene, bei der Rechtfertigungen für eine Handlung durch Anführen von für dieselbe sprechenden Gründen abgegeben werden, gar nicht erst erreicht wird. Eventuell einen Lebensvollzug tragende Vorurteile wie beispielsweise der "Geist der Ernsthaftigkeit" können dann auch nicht kritisch reflektiert werden, weil sich der Handelnde nicht auf einer intellektuell-reflexiven Bewusstseinsebene befindet, die für die Reflexion zwingend nötig wäre. Geht aber die Funktionalität der Welt durch das Zerbrechen eines Utensilienkomplexes, in den das Individuum gerade integriert ist, für dasselbe kurzzeitig verlustig, dann wird der vorher "unreflex bzw. selbstvergessen" Handelnde geradezu zwangsläufig auf die explizite Bewusstseinsebene gebracht, da er sich neu orientieren muss und sich nicht mehr in seinem "automatisch" geleiteten Handlungsvollzug verlieren kann. Vor dem Zerbrechen verhinderte der Vollzug implizit eine ausführliche Auseinandersetzung des Handelnden mit sich selbst, der Umwelt und den eigenen Zielen, da eine solche für den Handlungserfolg aufgrund der Funktionalität schlicht von keiner Bedeutung war.

Alles in allem deutet sich in der Beschäftigung mit den Phänomenen, die für oder gegen das volle Gewahrwerden der ambivalenten Existenzsituation des Einzelnen durch ihn selbst sprechen, eine gewisse *Unverfügbarkeit der Handlungssituation für den intellektuellen Zugriff desselben* an: Es ist nicht so, als ob sich der Einzelne seinen ambivalenten Status im Hinblick auf die eigene Identität oder die eigenen Handlungsabsichten nach Belieben vor Augen führen könnte. Vielmehr kommen die Impulse zur Reflexion über das eigene Selbst von dem außerhalb des Bewusstseins und seinem Einfluss Liegenden, wobei sich der Impuls im Falle der Angst klar auf *affektiver Ebene* vermittelt, der von daher eine besondere Bedeutung zugemessen werden muss (s. 2.2.4.1 u. 2.3.2). Auch wenn sich im Laufe der Untersuchung schon ein Korrelationsverhältnis von intellektueller und affektiver Ebene zeigte (s. 2.5.1), das durch die eben geschilderten Phänomene bestätigt wird (schließlich initiieren die Angst und das Zerbrechen des Weltzusammenhanges nur die intellektuelle Beschäftigung mit sich selbst, ohne ein Ergebnis vorwegzunehmen), so ist an der *Bedürftigkeit des Einzelnen für Anstöße von außen festzuhalten*, die dann eine sich anschließende Phase der Kontemplation ermöglichen. In ihr kann sich das Individuum seiner eigenen ambivalenten Lebenssituation bewusst werden (s. 2.3.2; 2.2.4.2; 2.5.2; 2.7.3), muss es aufgrund seiner Freiheit aber nicht, weshalb für diese Phase kein

Automatismus postuliert werden darf. Zusammenfassend gelangt die Existenz durch die Kombination von einem von außen kommenden Anstoß und einer von ihrer eigenen Leistung abhängigen intellektuellen Phase zur Gewissheit über die eigene Konstitution mitsamt der sich aus ihr ergebenden Ambivalenz im Hinblick auf das eigene Leben.

Freilich kann diese Gewissheit wieder verdrängt werden, denn allein die Notwendigkeit, die Realisierbarkeit eigener Handlungsmöglichkeiten im aktiven Lebensvollzug zu ermessen (s. 2.5.1 u. 2.8.1), die die Hinwendung zum Selbst und seiner Beschaffenheit zugunsten der Fixierung der Umwelt in den Hintergrund rückt und dadurch die Voraussetzung für das Aufgehen in der Funktionalität des Weltzusammenhanges oder der Unaufrichtigkeit schafft, spricht für einen ständigen Wechsel verschiedener Phasen der Klarheit über die eigene ambivalente Situation. Nun stieß die vorliegende Arbeit allerdings nicht nur auf die *bereits thematisierten* apersonalen Einflüsse auf die Existenz, sondern auch auf den Anderen, der im folgenden Abschnitt in den Fokus der Überlegungen rücken soll.

4.2 Interexistenzialität als potenzielle Bereicherung der eigenen Handlungsspielraums- und Selbstdeutung

Bewirkten die Angst und das Zerbrechen des Utensilienkomplexes gewissermaßen das reflexive "Erwachen" des Selbst, das somit in die Lage versetzt wird, sich über seinen eigenen Zustand gewahr zu werden, geht die Begegnung mit den Anderen in ihrer Wirkung noch über diese geschilderte Folge hinaus (s. auch 4.4). Denn im Anderen begegnet das Individuum konkreten Lebensdeutungs- und Handlungskonzepten, die allein durch ihre Zurkenntnisnahme einen gewissen *thematischen* Einfluss auf die mittlere und höchste Sinn- und Entscheidungsebene des von der Begegnung Betroffenen ausüben, was weiter unten noch näher auszuführen sein wird. Aufgrund des *expliziten thematischen* Einflusses des Anderen auf die mittlere und höchste Sinn- und Entscheidungsebene geraten die Ebenen im Vergleich zu der alleinigen *unthematischen* Anstoßfunktion von Angst und Zerbrechen der Funktionalität des Weltzusammenhanges ausdrücklicher in den Blick, sodass die Untersuchung dem in der Einleitung zu diesem Kapitel entwickelten Leitfaden des "Aufstiegs in den Sinn- und Entscheidungsebenen" folgt.

Eine besondere Rolle in der Begegnung mit dem Mitmenschen spielt das im vorangehenden Abschnitt schon hervorgehobene *affektive Moment*. Vorgängig zu einem intellektuellen Bezug *erfährt* das Individuum nämlich affektiv seine Objektivierung durch den Anderen, die einerseits dessen Subjektivität und andererseits damit verbunden dessen Freiheit *unthematisch spürbar* macht (s. 2.4.1.2 u. 2.4.1.3).

Auf intellektueller Ebene (Korrelation von affektiver und intellektueller Ebene) kommt es danach zu dem eingangs erwähnten *Einfluss des Anderen auf den ihm begegnenden Einzelnen*. In dem interexistenziellen Austausch der beiden wird das Individuum sowohl mit einem Bild seiner selbst konfrontiert, das aufgrund der Vermittlung durch den Anderen nicht von der ambivalenten Nichtungstendenz der ersten Personenperspektive betroffen ist ("theoretische Bereicherung"), als darüber hinaus auch mit Handlungs- und Deutungskonzepten in Berührung gebracht ("praktische Bereicherung"), die die eigene Lebensführung beeinflussen (s. 2.4.1.2; 2.4.1.3; 2.7.3; 2.8.3). Denn selbst wenn der Einzelne die ihm begegnenden Konzepte des Anderen nicht affirmiert, sondern

entschieden ablehnt, erweitert und prägt dies trotzdem seinen hermeneutischen Horizont und wirkt sich somit indirekt auf dessen Lebensführung aus.

Damit sich dieses bereichernde Potenzial in der Begegnung mit dem Anderen überhaupt in Gänze ausprägen kann, muss allerdings die Freiheit der Mitmenschen als Bedingung der Möglichkeit für einen von Zurückhaltung (z. B. aufgrund von Furcht vor Repression) unverstellten Austausch von Seiten des Individuums voll gewahrt werden (ob der begegnende Andere ähnlich reagiert, kann dasselbe nicht wissen, weshalb die Begegnung trotz aller potenziellen Möglichkeiten notwendig ein Wagnis bleibt - s. 2.8.2). Denn nur, wenn der Mitmensch die Möglichkeit erhält, ohne jegliche Beschränkung seine ihm eigene Perspektive zu vermitteln, kann das in einem interexistenziellen Austausch liegende bereichernde Potenzial in seiner Gänze ausgeschöpft werden. In Auseinandersetzung mit Sartre erwies sich die *formale Struktur des Kategorischen Imperativs* als geeigneter Orientierungsmaßstab, den geforderten Freiheitsrahmen des Anderen zu wahren (s. 2.7.4).

Doch auch wenn die Beachtung des kategorischen Imperativs einen gewissen Entfaltungsrahmen des Anderen und seiner Freiheit garantiert, so wies Sartre in "Das Sein und das Nichts" darüber hinaus mit der Bezeichnung der interexistenziellen Begegnung als "Konflikt" auf eine latente Problematik in der intellektuellen Bezugnahme auf den Anderen hin: Zwar müsse das Individuum den Mitmenschen in der intentionalen Bezugnahme notwendig gewissen Kategorien zuordnen (ihn "als etwas" sehen), doch könne sich dieses Vorgehen nur auf die gegenwärtig fassbaren Eigenschaften beziehen, weswegen der intellektuell Einschätzende der sich aus der zeitlichen Bewusstseinsstruktur ergebenden Ambivalenz des Eingeschätzten, der nicht mehr ist, was er gegenwärtig ist und schon ist, was er noch nicht ist, nicht gerecht werden könne (s. 2.4.1.3). Und diese Unfähigkeit, die gesamte Persönlichkeit des Anderen mitsamt seinen aus der dritten Personenperspektive nicht zugänglichen Eigenschaften einzuschätzen, wirkt sich auch auf den Versuch aus, die Freiheit des Mitmenschen durch den Kategorischen Imperativ zu wahren. Denn obwohl der Imperativ unabhängig von konkreten Inhalten besteht, wird er doch prüfend auf solche angewandt und wenn ein zu prüfender Gegenstand (die Person des Anderen) schon unzureichend erfasst wurde, liegt ein Mangel vor, den die Anwendung des formalen Imperativs nicht beheben kann. Gelangen nämlich bestimmte Dimensionen des Anderen gar nicht erst in den Blick des Individuums, wird es auch schwerlich darauf achten können, ob es die Freiheit der Begegnung mit dem Anderen im Bezug auf die nichterkannten Dimensionen von seiner Seite her voll gewährleistet.

Gegen die gerade beschriebene Verkürzungstendenz des Anderen *erfahre* der Einschätzende zwar auf *affektiver Ebene* immer, wie der Eingeschätzte die auf ihn bezogenen Objektivationen durchkreuze und sich ihnen damit entziehe (s. 2.4.1.2), doch arbeitete die Auseinandersetzung mit Sartre zwei Phänomene heraus, die dazu führen, die *affektiv erfahrene Verkürzungstendenz des intellektuellen Bezuges nicht dauernd im Umgang mit dem Anderen zu berücksichtigen*: Einerseits die Integration des Anderen in den Selbstheitszirkel, die ihn unter einer egozentrischen und für die Wahrnehmung der Andersartigkeit des Anderen nicht überdurchschnittlich geeigneten Perspektive erfahrbar werden lässt (s. 2.3.1.2), und andererseits die grundsätzliche Unzugänglichkeit zu der nichtigen ersten Personenperspektive des Anderen, die es dem Einschätzenden unmöglich macht, die Situation wie der Eingeschätzte selbst wahrzunehmen, was der Tendenz Vorschub leistet, sich die Verkürzungstendenz der eigenen Wahrnehmungsdimension im Bezug auf den Anderen gar nicht ausdrücklich bewusst zu machen.

Der geschilderten *Problematik der intellektuellen Verkürzung des Anderen* versuchte Sartre, wie die Untersuchung zeigte, in den "Cahiers" zu begegnen: Mit der auf der reflexiven Ebene gegebenen Möglichkeit zur *Konversion* (s. 2.8.1), welche durch äußere (affektiv vermittelte) Faktoren angestoßen wurde (s. Korrelationsverhältnis: 4.1), ging eine *Wertschätzung der Kontingenz* des eigenen Existenzvollzuges einher, die sich auch auf den Anderen als Bestandteil der eigenen kontingenten Verortung in der Welt erstreckte (s. 2.8.2). Die Wertschätzung der Kontingenz wurde als Anstoß dafür betrachtet, sich der schon auf affektiver Ebene erfahrenen Subjektivität des Anderen explizit bewusst zu werden und in diesem Licht auch die Verkürzungstendenz des eigenen intellektuellen Zugriffs zu realisieren.

Mit dem "authentischen Wollen" und dem "Appell" wurden zwei Verhaltensweisen gegen eine intellektuelle Verkürzung des Anderen vorgestellt, denen beiden gemeinsam war, dass die eine Existenz sich auf die andere *indirekt* über das sie beide verbindende Werk der gemeinsamen Situation hinweg bezog, sodass sich die Bedeutung eines auf diese Art eingeschätzten Anderen *unter potenzieller Mitwirkung desselben* an dem Einschätzungsprozess ergab (s. 2.8.2). Es kann somit zu der bereits angedachten *kritischen Intervention des Anderen* kommen, die die in der intellektuellen Bezugnahme gegebene Verkürzung für Korrekturen offenhält und die Auswirkungen der Verkürzungsproblematik damit mindert (s. 2.4.3).

Nun ist es zwar möglich, sich die Mitwirkung an dem Einschätzungsprozess nonverbal vorzustellen (man denke z. B. an zwei Bauarbeiter, die sich vorher nicht kannten und die den jeweils anderen über die Leistung einschätzen, welche er auf der gemeinsamen Großbaustelle erbringt), doch meistens wird sie durch das sprachliche Medium der Kommunikation unterstützt werden. Und obwohl Sartre dieses Medium durchaus in seinem existenzialethischen Konzept an verschiedenen Stellen in Anspruch nimmt (s. 2.4.2.1 u. 2.5.2.2), thematisiert er es inhaltlich nicht ausführlicher, oder beschränkt sich auf einige negativen Einschätzungen bzgl. der Funktion der Sprache (s. 2.4.3 u. 2.8.3). Da es allerdings nicht zu überzeugen vermag, wenn Sartre einerseits das verbindende Potenzial der Sprache in "L'être et le néant" ausdrücklich und in den "Cahiers pour une morale" zumindest implizit bei den Verhaltensweisen des "Appells" und des "authentischen Wollens" für seine Theorie nutzt, es andererseits aber bestreitet (s. 2.4.2.2), so ist hier eine Inkonsistenz in dem frühphilosophischen Denken Sartres angelegt, welche einer korrigierenden Ergänzung bedarf. Die Ergänzung, die sich in Form eines Exkurses im folgenden Abschnitt (4.3) anschließen soll, vertritt damit zwar ausdrücklich eine andere Einschätzung bzgl. der interexistenziellen Leistung der Sprache als Sartre es in den schon dargestellten Stellen, in denen er sich ausdrücklich mit der Sprache beschäftigt, tut, sie greift aber ein tragendes Moment auf (die Vermittlungsfunktion der Sprache), welches in der Logik des sartreschen Denkens implizit vorausgesetzt wird.

4.3 Exkurs: Sprachliche Kommunikation als interexistenzielle Bewertung von Geltungsansprüchen - Habermas´ "Theorie des Kommunikativen Handelns" und ihre Anschlussfähigkeit an existenzialethisches Denken über das inhaltliche Moment des Geltungsanspruches

In diesem Exkurs soll ansatzweise ein Verständnis dafür entwickelt werden, was genau innerhalb der implizit von Sartre in Anspruch genommenen sprachlichen Kommunikation geschieht. Um dies zu bewerkstelligen, greift die vorliegende Arbeit auf Jürgen Habermas zurück, der besonders in seiner

philosophischen Abhandlung "Theorie des Kommunikativen Handelns" 588 auf diese Frage eine Antwort gibt, weshalb diese Schrift den Hauptbezugspunkt der Auseinandersetzung darstellen soll. Dabei geht es der Untersuchung in dem exkursartigen Blick auf Habermas keineswegs darum, seine "Theorie des Kommunikativen Handelns" umfassend darzustellen oder gar ausführlich zu kritisieren. Auch ist es nicht ihr Ziel, wie Habermas auf die in der Sprache zugrundeliegenden ethisch relevanten Strukturen hinzuweisen und aus ihnen begründende Momente für einen bestimmten Umgang mit dem Anderen abzuleiten. Denn zum jetzigen Stand der Arbeit wurde schon geklärt, dass aus existenzialethischer Sicht heraus der Einzelne ein Eigeninteresse daran hat, in einen offenen und produktiven Austausch mit dem Anderen zu treten (s. 4.2), weshalb hierfür keine theorieexterne weitere Begründung anzuführen ist. Wenn es allerdings gelänge, in der Beschäftigung mit Habermas einerseits das bei Sartre unterbelichtete Theorieelement der sprachlichen Kommunikation zu beleuchten und andererseits darüber hinaus zu zeigen, dass das von Habermas vertretene Verständnis von einer sprachlichen Kommunikation auch an die restliche bisher in der Untersuchung entwickelte existenzialethische Theorie grundsätzlich anschlussfähig ist, dann würde dieselbe Theorie in ihrer Bedeutung für eine theologische Ethik entschieden aufgewertet. Zwar berücksichtigte die Theorie in ihrer Form, wie sie in Auseinandersetzung mit der speziellen Schaffensperiode von Sartre und Rahner bisher entwickelt wurde, noch nicht alle relevanten Faktoren zwischenmenschlicher Beziehung von sich aus, wäre aber grundsätzlich anschlussfähig an notwendige Ergänzungen und damit eine geeignete Ausgangsbasis, um durch Anschlussarbeiten zu einer umfassenderen Theorie existenzialethischen Denkens ausgearbeitet zu werden.

Als Einstieg in Habermas´ Denken bietet sich ein Blick auf seine Methodik an, die der Philosoph selbst als "*Universal- oder Formalpragmatik*" bezeichnet.⁵⁸⁹ Hierunter versteht er ein Vorgehen, das allgemeinen basalen Kompetenzen (bei Habermas die Kompetenz kommunikativer Verständigung) schon implizit zugrundeliegende und universal geltende Regelsysteme rational explizierend rekonstruiert.⁵⁹⁰ Es zeigt sich die Zugehörigkeit zur philosophischen Denkrichtung des Pragmatismus, dem es darum geht, "[...] das implizite Wissen (*knowing how*) darüber, wie grundlegende menschliche Fähigkeiten ausgeübt werden, in explizites, theoretisches Wissen (*knowing that*) [...]"⁵⁹¹ zu übersetzen.

Inhaltlich besteht die Grundidee von Habermas darin, die menschliche Kommunikation als durch ein bestimmtes Rationalitätskonzept fundiert zu begreifen, welches sich auf die Art und Weise, wie Individuen miteinander kommunizieren, bestimmend auswirkt. Das Rationalitätskonzept des Kommunikationsprozesses laufe darauf hinaus, denselben als einen Ort zu verstehen, an dem der Einzelne durch seine Äußerungen einen Geltungsanspruch gegenüber den beteiligten Kommunikationsteilnehmern erhebe. Dieser Anspruch werde von den Teilnehmern als rational und damit dem Kommunikationsprozess angemessen angesehen, wenn er einen Bezug zu der allen

⁵⁸⁸ Vgl.: J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns I.

Vgl.: J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns I, S. 440 u. Ders., "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz": Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, S. 102.

⁵⁹⁰ Vgl.: J. Habermas, "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz": Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, S. 102; M. Iser/ D. Strecker, Jürgen Habermas zur Einführung, S. 77; M. Klepin, Habermas im Lichte des Pragmatismus, S. 22 ff.; R. J. Bernstein, "Neopragmatismus": Habermas-Handbuch, S. 120.

⁵⁹¹ M. Iser/ D. Strecker, Jürgen Habermas zur Einführung, S. 77 f..

Menschen zugänglichen Welt aufweise und dadurch für die Anderen in seiner inhaltlichen Gestalt kritisierbar werde: 592

"Die bisherigen Überlegungen laufen darauf hinaus, die Rationalität einer Äußerung auf Kritisierbarkeit und Begründungsfähigkeit zurückzuführen. Eine Äußerung erfüllt die Voraussetzungen für Rationalität, wenn und soweit sie fehlbares Wissen verkörpert, damit einen Bezug zur objektiven Welt, d. h. einen Tatsachenbezug hat, und einer objektiven Beurteilung zugänglich ist. Objektiv kann eine Beurteilung dann sein, wenn sie anhand eines *transsubjektiven* Geltungsanspruches vorgenommen wird, der für beliebige Beobachter und Adressaten dieselbe Bedeutung hat wie für das jeweils handelnde Subjekt selbst." 593

Wie genau sich der Zusammenhang von dem Aufstellen eines Geltungsanspruches und seiner Überprüfung durch die Teilnehmer eines Kommunikationsprozesses gestaltet, soll später im Anschluss an Habermas untersucht werden. Vorerst wird es nach dem Bedachten jedoch möglich, ein erstes Verständnis davon zu formulieren, was in einem kommunikativen Austausch geschieht: In ihm stellt ein Teilnehmer einen Geltungsanspruch auf, der zur Bezugsgrundlage für das weitere kommunikative Geschehen wird.

Nach dieser eröffnenden Annäherung an Habermas´ Verständnis von einem kommunikativen Prozess ist die Basis geschaffen, auf inhaltliche Nähen zwischen dem bisher entwickelten existenzialethischen Denken und demjenigen Habermas´ hinzuweisen, die dafür sprechen, seine kommunikationstheoretischen Überlegungen als geeignete anschlussfähige Ergänzung zu dem im existenzialethischen Denken bisher schwach ausgeprägten Aspekt der sprachlichen Interaktion anzusehen (inwiefern Sprache und Kommunikation zusammenhängen, werden die Überlegungen Habermas´ zu der "Vollform" der rationalen Vernunft weiter unten herausstellen).

Eine erste inhaltliche Parallele zwischen den zwei Denkrichtungen zeigt sich in dem von beiden vertretenen *Moment eines erhobenen Geltungsanspruches*, der auch Anderen zugänglich ist. Während Habermas diesen Geltungsanspruch ganz grundsätzlich als eminenten Bestandteil eines kommunikativen Austausches kennzeichnet, wies Sartre in "L'existentialisme est un humanisme" darauf hin, dass aus dem eigenen Lebensvollzug automatisch ein impliziter Geltungsanspruch resultiere, der die Voraussetzung dafür bilde, warum der Einzelne durch sein Handeln Einfluss auf alle anderen Mitmenschen nehmen könne (s. 2.7.3). *In beiden Denkkonzepten wird von daher der Geltungsanspruch als zentrales verbindendes Element zwischen verschiedenen Individuen angenommen.*

Darüber hinaus weisen auch die phänomenologische Methode Sartres und diejenige der Formalpragmatik von Habermas eine gewisse Nähe zueinander auf. Beide Vorgehensweisen gehen nämlich von alltäglich wahrnehmbaren Geschehen aus, um dieselben auf ihre formale Struktur hin zu befragen, auch wenn die Einschätzungen bzgl. des erkenntnistheoretischen Status dieser Struktur dann divergieren.

Zuletzt lassen sich noch zwei weitere Übereinstimmungen in sehr fundamentalen Annahmen ausmachen. Sowohl Sartre als auch Habermas postulieren für ihre Ausführungen die Prämisse des

⁵⁹³ Ebd., S. 27.

 $^{^{592}\,\}mathrm{Vgl.:}\,\mathrm{J.}$ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, S. 26 f. u. 148 ff..

erkenntnistheoretischen Realismus (s. 2.1.1 u. 4.1).⁵⁹⁴ Zusätzlich kommen beide Denker in ihrer Arbeit an Modellen sittlichen Handelns zu der Ansicht, dass eine rational *zwingende* Begründung derselben nicht zu leisten sei (s. 2.8.3).⁵⁹⁵

Auch wenn das Verhältnis von Habermas´ Theorie des kommunikativen Handelns und dem existenzialethischen Denken in seiner Orientierung an Sartre (und auch später an Rahner) noch ausführlicher bedacht werden müsste, reicht der zum jetzigen Zeitpunkt erreichte Erkenntnisstand zu dieser Frage aus, um dem Anforderungsprofil eines Exkurses gerecht zu werden. Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung können deshalb die kommunikationstheoretischen Überlegungen Habermas´ ausführlicher betrachtet werden, um zu näheren Erkenntnissen bzgl. der Eingangsfrage des Exkurses, was innerhalb eines kommunikativen Prozesses geschieht, zu gelangen. Hierzu vollzieht die Untersuchung Habermas´ Ausführungen zu dem Rationalitätskonzept eines Kommunikationsprozesses über die bisherige Andeutung hinausgehend weiter nach.

Gegen eine Engführung des Kommunikation fundierenden Rationalitätskonzeptes auf einen bestimmten Aspekt, wie sie beispielsweise in dem Konzept der instrumentellen Vernunft geschehe, das ausschließlich auf die Verwirklichung eines Zweckes durch die Wahl geeigneter Mittel abziele, ⁵⁹⁶ will Habermas an der "Vollform" der Vernunfts- bzw. Rationalitätskonzeption festhalten, die sich im Modell des *"kommunikativen Handelns"* ausdrücke. In demselben Modell werde zwar auch der instrumentelle Charakter der Vernunft bedacht, allerdings nur als eine von verschiedenen Facetten, die alle unter dem Horizont einer auf Konsens über erhobene Geltungsansprüche beruhenden Verständigung der Kommunikationsteilnehmer untereinander ständen. Und diese *Möglichkeit, eine auf Konsens beruhende Verständigung zwischen Kommunikationsteilnehmern zu erlangen, zeichne spezifisch die menschliche Vernunft und das von ihr unterlegte kommunikative Handeln aus:* ⁵⁹⁷

"Allein das kommunikative Handlungsmodell setzt Sprache als ein Medium unverkürzter Verständigung voraus, wobei sich Sprecher und Hörer aus dem Horizont ihrer vorinterpretierten Lebenswelt gleichzeitig auf etwas in der objektiven, sozialen und subjektiven Welt beziehen, um gemeinsam eine Situationsdefinition auszuhandeln."

An der genannten Definition kommunikativen Handelns lassen sich mehrere Sachverhalte verdeutlichen:

Zuerst die Funktion der Sprache. Diese stellt zwar das Medium für einen Verständigungsprozess über von Kommunikationspartnern erhobene Geltungssprüche dar, doch fällt sie nicht mit dem immanenten Ziel des Kommunikationsprozesses zusammen, die Handlungen der Kommunikationspartner durch Akzeptanz von Geltungsansprüchen zu koordinieren. ⁵⁹⁹ Versucht der Exkurs dieser Untersuchung die Bedeutung sprachlicher Kommunikation zu verstehen, so muss er zwischen dem *Ziel der Kommunikation*, welches im Idealfall die Koordination der Handlung

 $^{^{594}\,\}mathrm{Vgl.:}\,\mathrm{R.}\,\mathrm{J.}$ Bernstein, "Neopragmatismus": Habermas-Handbuch, S. 120.

⁵⁹⁵ Vgl.: J. Habermas, "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm": Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S. 106 ff. u. R. Forst, "Diskursethik": Habermas-Handbuch, S. 307.

⁵⁹⁶ Vgl.: Ders., Theorie des kommunikativen Handelns, S. 126 f..

⁵⁹⁷ Vgl.: Ebd., S. 142 f. u. Ders., "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm": Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S. 68.

⁵⁹⁸ Ders., Theorie des kommunikativen Handelns, S. 142.

⁵⁹⁹ Vgl.: Ebd., S. 148 u. 151.

verschiedener Kommunikationsteilnehmer darstellt, 600 und ihrem Medium, der Sprache, unterscheiden. Das durch die Sprache ermöglichte Niveau der kommunikativen Verständigung kann dabei als spezifisch für die menschliche Vernunft angesehen werden.

Sodann spricht Habermas von "vorinterpretierten Lebenswelten", aus deren Horizont heraus sich die Kommunikationsteilnehmer auf etwas in der Welt beziehen würden. In der Einleitung zu dieser Untersuchung war der Begriff der Lebenswelt schon einmal mit Blick auf die Phänomenologie verwendet worden, nur benutzt ihn Habermas verschieden dazu. Während Lebenswelt sonst die formale Perspektive auf die Welt definierte (s. 1.3: erste Personenperspektive), bezeichnet sie bei Habermas ein präreflexives und innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft intersubjektiv geteiltes Hintergrundwissen, dessen implizite Bestandteile holistisch aufeinander verweisen. Zur Lebenswelt seien ohne explizite Denkprozesse selbstverständliche Hintergrundannahmen und naiv beherrschte Fertigkeiten zu zählen, 601 die allein im "Diskurs" teilweise, jedoch niemals in ihrer holistischen Gesamtgestalt ausdrücklich würden. Mit diesem Konzept des in der Lebenswelt schon vorhandenen impliziten Hintergrundwissens gelingt es Habermas in seiner Theorie des kommunikativen Handelns zu erklären, wo die Kriterien, die als Bedingung der Möglichkeit für eine Verständigung über die in einem Kommunikationsprozess erhobenen Geltungsansprüche gegeben sein müssen, anzusiedeln sind.

In dem Zitat wird aber auch angedeutet, wie über die Gültigkeit eines Geltungsanspruches näher entschieden werden kann. In einer Äußerung stelle ein Kommunikationsteilnehmer automatisch eine Beziehung zwischen einem durch eine Sprechhandlung hervorgebrachten Anspruch einerseits und drei Dimensionen der Welt (Habermas spricht von "drei Welten") andererseits her, wobei zwischen den beiden Gliedern der Beziehung (Anspruch - Welt) entweder eine fit- oder misfit-Relation zu tragen komme, was durch die anderen Kommunikationsteilnehmer beurteilt werde. Entweder passe der durch die Sprechhandlung hervorgebrachte Anspruch in der Meinung aller am kommunikativen Handeln Beteiligten also zu der in der Welt abgebildeten Sachlage, oder nicht. Hierzu Habermas:

"Die Aktoren selbst sind es, die den Konsens suchen und an Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit bemessen, also an fit und misfit zwischen der Sprechhandlung einerseits und den drei Welten, zu denen der Aktor mit seiner Äußerung Beziehungen aufnimmt, andererseits. Eine solche Beziehung besteht jeweils zwischen der Äußerung und

- der objektiven Welt (als der Gesamtheit aller Entitäten, über die wahre Aussagen möglich sind);
- der sozialen Welt (als der Gesamtheit aller legitim geregelten interpersonalen Beziehungen); und
- der subjektiven Welt (als der Gesamtheit der privilegiert zugänglichen Erlebnisse des Sprechers) [Kursivsetzung M. J. F.]."⁶⁰²

Geltungsansprüche werden also nach ihrem Verhältnis zu Wahrheit, das mit Bezug zur objektiven Welt überprüfbar ist, zu (normativer) Richtigkeit, die im Bezug zur sozialen Welt einschätzbar ist, und zu (subjektiver) Wahrhaftigkeit, die aufgrund der Unzugänglichkeit der ersten Personenperspektive

⁶⁰⁰ Habermas kennt auch nicht ideale Ziele wie beispielsweise das strategische Handeln, das das eigene Handeln einem egozentrischen Nutzenkalkül und nicht dem Erreichen einer auf Konsens beruhenden Verständigung unterordnet (vgl.: Ebd., S. 385).

⁶⁰¹ Vgl.: Ebd., S. 32 u. 449 ff..

⁶⁰² Ebd., S. 149.

nur mittelbar über das Kriterium der Konsistenz zwischen persönlicher Äußerung und Handlung beurteilbar ist⁶⁰³, intersubjektiv zugänglich und bewertbar. Indem eine *Verhältnisbewertung* (Anspruch - Welt) als Maßstab für die Gültigkeit eines Geltungsanspruches genannt wurde, konnte das Konzept darüber, was in sprachlicher Kommunikation geschieht, ausgebaut und somit das Ziel des Exkurses weiter vertieft werden.

Nun unterscheidet Habermas darüber hinaus zwischen dem bereits besprochenen "kommunikativen Handeln" und dem "Diskurs". Beide Formen sind jedoch dem grundsätzlichen kommunikativen Interaktionsgeschehen zuzuordnen, weshalb die Formen aufeinander verwiesen blieben. Denn grundsätzlich gehe es sowohl im kommunikativen Handeln, als auch im Diskurs darum, durch eine gemeinsame Situationsdefinition das Handeln der an einem kommunikativen Prozess Beteiligten zu koordinieren. Allerdings werde im "kommunikativen Handeln" die Gültigkeit eines von einem Kommunikationsteilnehmer zur Situationsdefinition erhobenen Geltungsanspruches nicht bestritten, sondern implizit (ohne ausdrücklichen Reflexionsprozess) anerkannt, sodass die Teilnehmer durch Austausch von Geltungsansprüchen Informationen über die vorliegende Situation gewinnen und dieselben in ihrer Bedeutung für die Handlungskoordination berücksichtigen könnten. Im "Diskurs" hingegen werde die Gültigkeit des von einem Kommunikationsteilnehmer hervorgebrachten Geltungsanspruches bestritten, weshalb es zu einem durch Argumente untermauerten expliziten Austausch über die Gültigkeitsbedingungen desselben komme, wobei es das Ziel des Austausches sei, durch die Kraft des besseren Argumentes einen auf Einsicht aller beruhenden Konsens über gültige Geltungsansprüche erlangen. Werde der Konsens erreicht, Kommunikationsgemeinschaft wieder auf die Ebene des "kommunikativen Handelns" zurückkehren, um sich erneut der Koordination der gemeinsamen Handlungssituation zuzuwenden:

"Wir können mithin zwei Formen der Kommunikation (oder der >Rede<) unterscheiden: kommunikatives Handeln [...] auf der einen Seite, Diskurs auf der anderen Seite. Dort wird die Geltung von Sinnzusammenhängen naiv vorausgesetzt, um Informationen (handlungsbezogene Erfahrungen) auszutauschen; hier werden problematisierte Geltungsansprüche zum Thema gemacht, aber keine Informationen ausgetauscht. In Diskursen suchen wir ein problematisiertes Einverständnis, das im kommunikativen Handeln bestanden hat, durch Begründung wiederherzustellen [...]."604

Zusammengefasst stellt der Diskurs bei Habermas somit die Metaebene des kommunikativen Handelns dar und ist auf die Funktionalität der zugrundeliegenden Ebene des kommunikativen Handelns hingeordnet, indem er durch expliziten argumentativen Austausch ein Einverständnis über die gemeinsame Anerkennung von Geltungsansprüchen schafft.

Wenn es aber in der "immanenten Logik" des Diskurses liege, einen Konsens *nur aufgrund der Kraft des besseren Argumentes* zu erlangen, dann impliziere diese Logik gewisse Verpflichtungen für die Art und Weise, wie der Diskurs zu führen sei. Träten Kommunikationsteilnehmer in einen Diskurs ein, würden sie die sich aus der Logik ergebenden Verpflichtungen schon immer implizit als Bedingung der Möglichkeit dafür, dass sich ein authentischer Diskursprozess überhaupt realisieren könne, in

⁶⁰³ Vgl.: Ebd., S. 69.

⁶⁰⁴ J. Habermas, "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz": Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, S. 102. Vgl. auch: Ders., Theorie des kommunikativen Handelns, S. 38 f..

Form einer idealen Sprechsituation voraussetzen. Im Groben lasse sich diese ideale Sprechsituation durch das Fehlen von der Diskussion äußerem oder innerem Zwang beschreiben:

"Argumentationsteilnehmer können der Voraussetzung nicht ausweichen, daß die Struktur ihrer Kommunikation, aufgrund formal zu beschreibender Merkmale, jeden von außen auf den Verständigungsprozeß einwirkenden oder aus ihm selbst hervorgehenden Zwang, außer dem des besseren Argumentes, ausschließt und damit auch alle Motive außer dem der kooperativen Wahrheitssuche neutralisiert."605

Um die ideale zwangsfreie Sprechsituation zu erreichen, müssten an sie gewisse Anforderungen gestellt werden, wie beispielsweise diejenige einer symmetrischen Verteilung von Sprechakten der Diskursteilnehmer oder auch diejenige der Zurechnungsfähigkeit und Aufrichtigkeit derselben. 606

Ging Habermas zu Beginn seines Denkens noch davon aus, dass aus den Voraussetzungen für einen gelingenden Diskurs auch allgemeine Moralitätsverpflichtungen für das Zusammenleben von Menschen verbindlich abzuleiten seien, so hat er selbst diese Position später revidiert und "[...] begreift nun die Verpflichtungen, die sich aus der Sprache ergeben, lediglich als Rationalitätsverpflichtungen."607 Ein Grund für das Überdenken der eigenen Position liegt sicherlich in der vielfältigen Kritik, die an seiner Konzeption des kommunikativen Handelns und dem mit ihm verbunden Diskurs vorgetragen wurde. Beispielshaft soll Wellmers Einwand berücksichtigt werden, der besonders pointiert auf ein Grundproblem der Begründung sittlicher Verpflichtungen aus der Rationalität des Diskurses hinweist:

"Überspitzt gesagt: Rationalitäts-Verpflichtungen beziehen sich auf Argumente ohne Ansehen der Person; moralische Verpflichtungen beziehen sich auf Personen ohne Ansehen ihrer Argumente. Daß Rationalitätsforderungen und moralische Verpflichtungen vielfach und auf komplexe Weise miteinander verschränkt sind, ist natürlich gar nicht zu leugnen, aber nur vom imaginären >>höchsten (Blick-)Punkt<< einer idealen Kommunikationsgemeinschaft kann es so scheinen, als ob beide letztlich zusammenfallen würden."608

Indem Wellmer eine schlichte Verbindung von Rationalitäts- und Moralitätsverpflichtung in Frage stellt, schafft er damit Raum für die Ahnung, dass auch das der Kommunikation zugrundeliegende Rationalitätskonzept schon sittlich relevante kulturabhängige Vorannahmen enthält (z. B. die gleichmäßige Berücksichtigung des Interesses eines jeden), die nicht durch den Aufweis der Struktur des Diskurses als universal geltend bewiesen werde können, sondern eine von der Diskursstruktur unabhängige Begründung verlangen. 609

 $^{^{605}}$ Ders., "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm": Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S. 99.

⁶⁰⁶ Vgl.: Ders., "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm": Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S. 97-100 u. Ders., "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz": Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, S. 136 f...

⁶⁰⁷ M. Iser/ D. Strecker, Jürgen Habermas zur Einführung, S. 184.

⁶⁰⁸ A. Wellmer, Ethik und Dialog, S. 108.

⁶⁰⁹ Eine Übersicht über die Vielzahl an Kritikern, die diese Argument in exakter oder ähnlicher Form vertreten bieten: M. Iser/ D. Strecker, Jürgen Habermas zur Einführung, S. 182 f. u. D. Horster, Jürgen Habermas zur Einführung, S. 119-131.

Wenn zwar aus dem Rationalitätskonzept einer bestimmten Form des kommunikativen Austausches an sich keine sittlichen Verpflichtungen abgeleitet werden können, so erwies sich die exkursive Auseinandersetzung mit Habermas dennoch in zweierlei Hinsicht als äußerst bereichernd:

Einerseits kann von Habermas herkommend das bei Sartre unzureichend behandelte Moment des interexistenziellen sprachlichen Austausches unter Beantwortung der Frage, was genau innerhalb der implizit von Sartre in Anspruch genommenen sprachlichen Kommunikation geschieht, näher beleuchtet werden: In der Sprache werden Geltungsansprüche von einem Kommunikationsteilnehmer gegenüber anderen erhoben, die dieser mit Bezug auf eine bestimmte Dimension der allen Teilnehmern zugänglichen Welt begründet. Aus dem anfanghaften Aufzeigen von Schnittstellen zwischen dem Sprachkonzept Habermas' einerseits und dem in Auseinandersetzung mit Sartre und Rahner entwickelten existenzialethischen Denken andererseits ergibt sich sodann die Erwartung, in einer sich an diese Untersuchung anschließenden Auseinandersetzung den bisherigen Mangel der Theorie des existenzialethischen Denkens bzgl. des von ihm selbst in Anspruch genommenen Momentes der sprachlichen Kommunikation unter ausführlicher Auseinandersetzung mit Habermas in Zukunft beheben zu können. Damit besteht dann weiterhin Grund zu der Hoffnung, dass die theoretische Tragkraft des existenzialethischen Denkens noch entschieden erweiterbar ist.

Darüber hinaus erwies sich der Blick auf Habermas aber noch unter einem zweiten Aspekt als wertvoll. indem Habermas herausarbeitete, welche Verpflichtungen Rationalitätskonzept eines authentischen Diskurses, bei dem nur die Kraft des stärkeren Argumentes zählt, schon unthematisch enthalten sind, vermittelt er der hier vorliegenden Untersuchung ein deutlicheres Bild von dem sittlich geforderten "wie" der sprachlichen Kommunikation zwischen Existenzen. Da diese Untersuchung schon begründet hat, dass jede Existenz, die sich zu einem authentischen Lebensvollzug entschließt (Prämisse!), ein Interesse an einem authentischen Diskurs hat, der besonders dazu geeignet scheint, eine von Zurückhaltung unverstellten Begegnung mit dem Anderen (s. 4.2) auch auf sprachlicher Eben zu ermöglichen, wird sie von der von Habermas noch zu beantwortenden Frage, warum man überhaupt in einen authentischen Diskurs eintreten solle, nicht berührt. Stattdessen sind vielmehr die sich aus dem Rationalitätskonzept des Diskurses ergebenden Voraussetzungen der idealen Sprechsituation als Orientierungspfeiler für die Gestaltung der sprachlichen Kommunikation mit dem Anderen zu begreifen.

Nachdem sich in den vorausgehenden Abschnitten in der Beschäftigung mit dem "authentischen Wollen", dem "Appell" (4.2) und dem sprachlichen "Diskurs" (4.3) Wege zeigten, die es ermöglichen, eine offene Begegnung mit dem Anderen zu realisieren, bei denen derselbe die Möglichkeit erhält, durch sein Mitwirken an dem jeweiligen Interaktionsgeschehen die verkürzende Tendenz der intellektuellen Bezugnahme zu korrigieren (s. 2.4.3 u. 4.2), betrachtet die hier betriebene Untersuchung die Beziehung zum Anderen endgültig als wertvolle Möglichkeit, die von Ambivalenz geprägte Existenz des Einzelnen (s. 4.1) durch horizonterweiternde Konfrontation mit alternativen Handlungsspielraums- und Selbstdeutung zu bereichern.

Die hiesige Untersuchung verlässt den Bereich des interexistenziellen Bezuges von daher vorläufig und schreitet gemäß des zu Beginn des Kapitels erarbeiteten Orientierungsfadens weiter zu der höchsten Sinn- und Entscheidungsebene und fragt, inwiefern ein existenzialethisches Denken auf derselben an Sartre oder Rahner anschließen kann und wie beide Denker die in diesem Kapitel entwickelte existenzialethische Denkform prägen.

4.4 Die existenzialethische Denkform der Untersuchung als Produkt der Verbindung von Sartres existenzphilosophischen Anstößen einerseits und Rahners Theorie des individuellen Imperativs mitsamt ihrem theologischem Sinnhorizont andererseits

Mit der höchsten Sinn- und Entscheidungsebene (bei Sartre "abstrakte Struktur" genannt) gerät diejenige Ebene in den Blick, die eine orientierende Funktion für die darunterliegenden Ebenen hat (s. 2.5.1).

Nach Sartre ist die höchste Sinnebene durch das paradoxe Ziel des "Sich-selbst als An-sich" zu beschreiben, welches einerseits danach strebt, die Gestalt der Existenz durch ihre eigene transzendierende Bewusstseinstätigkeit zu begründen ("Für-sich") und andererseits dabei einen fest definierbaren Zustand von realisierten Handlungsmöglichkeiten zu erreichen, der nicht wieder durch das Ausstehen weiterer Vollzugsmöglichkeiten bedroht wird ("An-sich"). Und eine erste Überlegung zeigte, dass diesem höchsten Ziel trotz seiner Paradoxität doch eine gewisse Plausibilität zukommt, denn wenn ein Handelnder nicht davon ausgeht, mit seiner Handlung zumindest vorläufig einen stabilen Zustand im Bezug auf seine Existenzgestalt oder die umgebende Situation zu erreichen, dann verliert er die Motivation für sein Tun (s. 2.3.1.2). Doch bei aller Plausibilität des paradoxen Ideals kam es anderweitig zu einem Motivationsverlust bzgl. des eigenen Handelns im weiteren Verlauf von "Das Sein und das Nichts". Denn auch, wenn die eben angestellte Überlegung dafür spricht, das "Sich-selbst als An-sich" als höchste Sinn- und Entscheidungsebene zu begreifen, bezieht dieselbe immer noch zwei sich ausschließende Teilziele ("Für-sich" und "An-sich") aufeinander, weshalb man durchaus zu der Frage gelangen kann, warum man überhaupt ein Ziel durch sein eigenständig eruiertes Handeln verfolgen soll, wenn es doch sowieso nicht im Sinne des Ideals des "Sich-selbst als An-sich" erreicht werden kann (s. 2.3.4: Esel und Mohrrübe).

Einen Ausweg aus diesem Dilemma scheint die *Flucht in die Unaufrichtigkeit* zu bieten, welche die strukturelle Ambivalenz der Existenz durch ausschließende Betonung von einem der in ihr liegenden konträren Tendenzen zumindest vorläufig überwindet (s. 2.2.4.2). Dass es sich bei dieser "Lösung" um kein langfristig erfolgreiches Verhalten handeln kann, zeigt allerdings die Begegnung mit der Angst oder dem Zerbrechen des Weltzusammenhanges (s. 4.1).

Sartre selbst sieht die Flucht auch nicht als geeignete Reaktion auf den eben problematisierten paradoxen Sinnbezug des Individuums an, sondern fordert zum Ende von "L'être et le néant" den Einzelnen dazu auf, authentisch, d. h. im Zustand der Klarheit über die eigene strukturelle Beschaffenheit, sein Leben zu vollziehen (s. 2.6). Wie sich dieses Postulat aber unter Einbezug der vorangehenden sartreschen Analysen bzgl. der Struktur der Existenz und seiner Einbindung in die Welt rational begründen lässt, konnte die Untersuchung auch unter Einbezug von "Der Existenzialismus ist ein Humanismus" aber nicht nachvollziehen, weswegen sie mit Lütkehaus von einer "Seinsbefangenheit" Sartres sprach, die unbewusst seine Argumentation leite (s. 2.7.3 u. 2.7.4).

In den "Cahiers pour une morale" entwickelte der französische Philosoph dann doch ein zumindest plausibles Argument dafür, sich mit den eigenen Strukturen und dem eigenen Handeln trotz des Sinnhorizontes des paradoxen Ideals zu solidarisieren. Denn zwar verhindere die Dyadenstruktur des Bewusstseins die eigene Selbstbegründung im Sinne eines "An-sich-für-sich", doch ermögliche die kontingente Beschaffenheit des Bewusstseins es überhaupt, das eigene Leben in Freiheit zu vollziehen. Mit der Kontingenz des eigenen Gesichtspunktes seien von daher mehr Vor- als Nachteile verbunden (s. 2.8.1 u. 4.2).

Nun kann die argumentative Position, besser einen in seinen Möglichkeiten beschränkten Lebensvollzug zu vollziehen, als gar keinen, zwar eine gewisse Plausibilität für sich beanspruchen, rational zwingend notwendig ist sie hingegen nicht. Denn die Auswirkungen des auf der höchsten Sinn- und Entscheidungsebene angenommenen Ideals auf die Lebensführung des Einzelnen wurden allein dadurch abgemindert, dass die eigenen Erwartungen an die Möglichkeiten des persönlichen Lebensvollzuges zurückgenommen wurden. Ein harmonisches Zusammenstimmen Sinnkonzeption und dem sich an ihr orientierenden Lebensvollzug ist damit aber keineswegs erreicht, weshalb es immer noch genauso plausibel erscheint, zu der Resignation am Ende von "Das Sein und das Nichts" bzgl. des Lebenssinnes zurückzukehren und die eigene Lebensgestaltung ganz grundsätzlich als sinnloses Unterfangen anzusehen (s. 2.6). Will man dieser Sicht des eigenen Lebens aber wie Sartre nicht folgen, wofür seine eigenen Mühen um eine Begründung des authentischen Selbstvollzuges der Existenz sprechen (s. 2.7.1), kann man sich ganz grundsätzlich fragen, ob das Verhältnis von Existenz und dem ihr übergeordneten Sinn tatsächlich in der von Sartre vorgestellten Gestalt alternativlos ist. Mit Rahner war die Untersuchung schließlich schon auf ein theologisches Sinnkonzept gestoßen, das sich dieser Untersuchung als alternative Lesart zu Sartre anbietet, da es einen authentischen Lebensvollzug, wie ihn immerhin auch Sartre fordert, besser begründen kann. Zwar ist das rahnersche Konzept der höchsten Sinn- und Entscheidungsebene mit seinem Bezug auf den trinitarischen Gott ebenfalls nicht rational zwingend für alle ausweisbar, 610 doch wird es der bei Sartre selbst vorliegenden offenen argumentativen Stelle seines Denkgebäudes mit Blick auf die Motivation zu einer authentischen Lebensgestaltung gerechter als die Alternative des französischen Philosophen (s. 3.2).

Bevor jedoch gegen Ende dieses Abschnitts gefragt werden kann, wie es die hier entwickelte existenzialethische Denkform beeinflusst, wenn sie der rahnerschen anstatt der sartreschen Interpretation des höchsten Sinnhorizontes folgt, muss zuvor geklärt werden, *inwiefern Rahners Modell des individuellen Imperativs (s. 3.1) mit dem zuvor erarbeiteten existenzphilosophischen Gebäude Sartres (s. Kapitel 2.1 bis 2.8) vereinbar ist.* Dazu sollen zuerst die inhaltlichen Gemeinsamkeiten der Modelle der beiden Denker herausgestellt werden (einiges ist dabei im Laufe der Arbeit freilich schon angeklungen, s. 1.3; 3.1.1.1; 3.1.3, 3.2), um anschließend zu bedenken, in welchen Aspekten das existenzphilosophische Denken Sartres das Modell des individuellen Imperativs Rahners kritisch ergänzen kann.

Eine erste inhaltliche Nähe zeigt sich in der *Stellung der Freiheit* innerhalb der anthropologischen Modelle der beiden Denker. Sowohl Sartre als auch Rahner sehen sie in der *Transzendenzfähigkeit des menschlichen Geistes bzw. seines Bewusstseins* auf ein bestimmtes dem gegenwärtig fassbaren Zustand enthobenes Ziel hin begründet, auch wenn Sartre im Gegensatz zu Rahner subtil zwischen einem ersten und einem zweiten Nichtungsschritt des Bewusstseins unterscheidet (s. 3.1.1.1). Bei beiden bildet die Bewusstseinsfreiheit jedoch eine durchgängige Wesenseigenschaft des Menschen, die ihn speziell kennzeichnet.

Unabhängig von einigen wenigen formalen Wesenseigenschaften wie beispielsweise auch der gerade thematisierten Eigenschaft der Freiheit, treten sowohl Sartre als auch Rahner für die Unvertretbarkeit des Individuums durch allgemeine Essenzen bzw. allgemeine Gesetze moralischer Art ein (s. 2.7.3 u.

⁶¹⁰ Zumindest, solange kein allen Menschen zugänglicher Gottesbeweis von rational zwingender Kraft erdacht wird. Mit Blick auf die Geistesgeschichte und die in ihr gewonnen Einsichten in die menschliche Erkenntnisfähigkeit wird man die Möglichkeit der Erarbeitung eines solchen Gottesbeweises aber als äußerst unwahrscheinlich einschätzen müssen.

3.1.1.1), die sich aus der speziellen Hochschätzung des Individuellen (s. 3.1.1.1) bzw. der Existenz ergibt. Sartre spricht allerdings nicht von "Wesen", sondern von einer "conditio", die er neben der Freiheit auch durch formale Strukturen wie die Zeitlichkeit oder die Interexistenzialität bestimmt sieht (s. 2.7.3 u. 3.1.1).

Ein weiteres verbindendes Element zwischen beiden hier verglichenen Konzeptionen liegt *in der Bedeutung, die sie der affektiven Ebene* zumessen. Bei Sartre regt die Angst, die durch die aus der Welt kommende Furcht initiiert wird (s. 2.2.4.1), einen Reflexionsprozess des Individuums an, der zur Klarheit desselben über seine eigene ambivalente Situation führen kann (s. 4.1). Darüber hinaus erfährt die Existenz die Subjekthaftigkeit des Anderen implizit auf affektiver Ebene noch vor jeder intellektuellen Betätigung (s. 4.2). Rahner misst der Ebene der Affekte eine ebenso große Bedeutung zu, denn schließlich findet der Einzelne seinen speziellen Imperativ in der Konfrontation des göttlichen Urtrostes (Trosterfahrung ersten Grades) mit bestimmten Wahlmöglichkeiten, die dann ein Trostgefühl zweiten Grades hervorruft (s. 3.1.2). Sowohl Sartre als auch Rahner betonen demnach die Rolle der Affekte innerhalb sittlich relevanter Prozesse.

Bei der Thematisierung der Trosterfahrung zeigt sich eine zusätzliche inhaltliche Nähe zwischen Sartre und Rahner: Beide Denker sehen den Einzelnen mit einem für seine Lebensführung relevanten Moment konfrontiert, das dem intellektuellen Zugriff aber nicht in voller Klarheit zugänglich ist. Bei Rahner handelt es sich bei diesem Moment um den göttlichen Urtrost, der sich aufgrund seines Transendenzcharakters dem intellektuellen Zugriff entzieht (s. 3.1.3), bei Sartre um die für die zukünftigen Handlungsabsichten relevante gegenwärtige Identität des Einzelnen, die aufgrund ihrer ambivalenten Wahrnehmung (s. 4.1) intellektuell nicht eindeutig erschließbar ist. Da sich diese für den Lebensvollzug relevanten Momente aber einem rein intellektuellen Zugriff entziehen, muss das Individuum sie durch eine affektive Erfahrung versuchen zu interpretieren (Sartres Einleben in die Situation und Rahners Trosterfahrung zweiten Grades). Insgesamt vollzieht sich die Suche nach einem sittlichen Imperativ aufgrund der durch den intellektuellen Zugang nicht aufzuhebenden Undurchsichtigkeit des Handelnden für sich selbst somit bei beiden Denkern nicht allein auf rein intellektueller Ebene.

Zuletzt weisen beide auf die *bereichernde Bedeutung des Anderen im Leben des Einzelnen hin*. Das an den Überlegungen Sartres entwickelte Modell der interexistenziellen Beziehung rechnet mit einer horizonterweiternden Kompetenz des begegnenden Mitmenschen (s. 2.7.3; 2.8.3; 4.2), welche sich anbot, Rahners Wertschätzung von kollektiven Formen der Findung des individuellen Imperativs deutend zu erklären (s. 3.1.3). Die Begegnung mit dem Anderen steht somit bei Sartre und Rahner immer unter dem potenziellen Verheiß, die eigene begrenzte Perspektive zu erweitern.

Neben diesen inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen Sartre und Rahner, die das In-Bezugsetzen ihrer beiden Konzepte durch die Untersuchung rechtfertigen, vermag es die existenzphilosophische Anthropologie Sartres, das theologische Konzept vom "individuellen Imperativ" bereichernd zu ergänzen. Vor dem Hintergrund, eine existenzialethische Denkform zu entwickeln, soll im Folgenden skizziert werden, inwiefern genau Sartre das Denken Rahners bereichern kann. Mit der sich anschließenden Erläuterung wird dabei auf ein wesentliches Zwischenziel der vorliegenden Auseinandersetzung eingegangen, Rahners Gedanken zum individuellen Imperativ durch eine speziell philosophische Anthropologie zu unterlegen (s. 1).

Zuallererst offenbart sich Sartres Vorstellung von einer gestuften Sinn- und Entscheidungsebene als wertvolle Ergänzung zu Rahner, um den Entscheidungsprozess des Einzelnen besser zu verstehen. Eingeführt wurde die Stufung, um dem Umstand gerecht zu werden, dass sich die Existenz in ihrem alltäglichen Leben nicht immer auf alle die sie bestimmenden Vorentscheide und Pläne ausdrücklich nichtend bezieht, sondern sie meistens implizit voraussetzt (s. 2.5.1). Mit der Einführung dreier Sinnebenen und ihrem lockeren Zusammenhang, bei dem die obere Ebene zwar den Sinn der unteren repräsentiert, durch dieselbe aber auf mehreren Wegen in das Leben "überführt" werden kann, stellte sich ein Gespür für die Komplexität der die aktuelle Entscheidung immer schon prägenden Sinnhorizonte ein. 611 In der Diskussion zu der Frage, wie sich das Bekenntnis zu der Person Jesus Christus auf das Handeln des Bekennenden auswirkt bzw. auswirken sollte, wurde der durch die Stufung des Sinnhorizontes eröffnete Raum dann genutzt, um die "Gesetze Christi" (als Inbegriff für Normen, die der Gläubige aus dem bezeugten Leben Jesu entnimmt) auf der mittleren Ebene der das aktuelle Handeln mitbestimmenden Vorentscheide zu verorten (s. 3.1.3).

Sodann erlaubt es das umfangreiche Konzept Sartres, genauere Aussagen darüber zu treffen, wie es überhaupt zu "reinen" Reflexionsprozessen des Einzelnen kommt (s. 2.3.2), die es ihm ermöglichen, sich Rechenschaft sowohl über die formalen Strukturen seiner Existenz als auch über die Inhaltlichkeit seiner ihn prägenden Vorannahmen abzulegen. 612 Ohne diese Rechenschaft realisiert der Einzelne seine Möglichkeit zu einem freien Lebensvollzug, in dem er autonom, d. h. frei von fremden Einflüssen, Handlungsmöglichkeiten eruiert und deren Potenzial durch Konfrontation mit der ihn umgebenden Situation bewährt (s. 2.5.2.1), nur unzureichend, denn er wird sich vieler Einflüsse auf ihn gar nicht erst bewusst, was seine Möglichkeit, frei von solchen zu agieren (Kennzeichen der Freiheit), schmälert. Je bewusster sich die Existenz der auf sie Einfluss nehmenden Aspekte ist, desto freier ist sie, sich von diesen zu distanzieren (s. 2.5.1). Allerdings initiiert sich ein Reflexionsprozess nicht eigenständig, sondern er bedarf eines von der Einflussnahme der der Reflexion fähigen Existenz unabhängigen Anstoßes, der sich aus dem Zusammenspiel der Phänomene des Aufgehens im Verweisungszusammenhang und der Unaufrichtigkeit einerseits und denjenigen der Angst und des Zerbrechens der Funktionalität der Welt andererseits, ergibt (s. 4.1). Wenn der Einzelne sich aber einerseits nicht immer in der Verfassung befindet, sich seiner selbst in voller Klarheit vergewissern zu können, weil er z. B. einen großen Teil seiner Lebenszeit damit verbringt, sich in seinem Handeln von der Funktionalität des Weltzusammenhanges leiten zu lassen (s. 2.2.4.1 u. 2.4.2.1), und andererseits nicht unabhängig von einem aus der Welt kommenden Anstoß zu dem für die Selbstvergewisserung notwendigen Reflexionsprozess gelangt, dann müssen diese Aspekte auch in Bezug auf Rahners individuellen Imperativ bedacht werden. Denn Rahner geht davon aus, dass Gott die Freiheit seines Geschöpfes will (s. 3.1.1.2), weshalb dieses am besten auf die Selbstmitteilung Gottes antworten kann, wenn es die höchstmögliche Ausprägung seiner Freiheit realisiert, sich also im Zustand der Reflexion befindet. Mit Sartre wird aufgrund des gerade Thematisierten darauf hinzuweisen sein, dass mit besseren und schlechteren Lebensphasen für die Begegnung des Einzelnen mit Gott zu rechnen ist, je nachdem, in welchem Bewusstseinsgrad sich die menschliche Existenz gerade befindet.

⁶¹¹ An dieser Stelle der Überlegung deutet sich eine Nähe zu Habermas an, der die Entscheidung des Einzelnen auch durch implizite Vorentscheide bestimmt sieht, die er in der Lebenswelt ansiedelt.

⁶¹² Die Untersuchung geht davon aus, dass das Individuum sich in der "unreinen" Reflexion zwar über seine es prägenden Vorentscheide bewusst wird, sich allerdings hier noch die Einsicht in die eigenen "Für-sich"-Struktur verstellt, weshalb die "reine" Reflexion als Vollform der Reflexion angesehen wird (s. 2.3.2).

Doch auch, wenn das Individuum im Reflexionsprozess die Möglichkeit erhält (man beachte die Differenz von reiner und unreiner Reflexion - s. 2.3.2), sich über seinen eigenen Zustand strukturell wie inhaltlich umfassender bewusst zu werden, so darf die Ambivalenz, die in dieser Selbsterkenntnis lieat, keineswegs unberücksichtigt bleiben. Denn aufgrund der nichtig-zeitlichen Bewusstseinsstruktur des Einzelnen erfährt derselbe, dass seine Identität für ihn selbst nicht eindeutig festlegbar ist, sondern in einer Spannung zwischen dem "noch nicht und nicht mehr" verbleibt. Da aber das Anstreben von zukünftigen Handlungsmöglichkeiten nach Sartre von nichts anderem als von dieser Identität abhängt, weil unabhängig von ihr genau so viel für wie gegen eine bestimmte Möglichkeit spricht, befindet sich der Einzelne ständig in Unsicherheit über seine eigene Handlungsabsichten (s. 4.1). Rahner entschärft die Unsicherheit zumindest im Blick auf zukünftige Handlungsabsichten, da er von der Erfahrung des Urtrostes in der Begegnung mit Gott ausgeht, die in ihrer Ausdeutung im praktischen Lebensvollzug (Trosterfahrung zweiten Grades - s. 3.1.2) durchaus eine bestimmte Handlungsmöglichkeit gegenüber einer anderen erfahrbar hervorhebt. Die ambivalente Erfahrung der Existenz und ihre Folgen für die gegenwärtige Identitätsfindung berücksichtigt Rahner in den in dieser Arbeit analysierten Schriften allerdings nicht ausdrücklich. Angeklungen war die Unsicherheit bzgl. der eigenen gegenwärtigen Identität nur mittelbar über die Feststellung der Untersuchung, bei Rahner finde sich eine "diskursive Schwäche", als sie sich fragte, wie denn die Erfahrung des Urtrostes auf intellektuell-interexistenziellen Ebene artikuliert werden könne (s. 3.1.3 u. 4.4).

Die Ambivalenz der Erfahrung der Existenz auch mitsamt ihren Folgen für die Identität des Menschen in seiner Gegenwart (s. 4.1) ernst zu nehmen, bedeutet nun, diese Problematik innerhalb des von Rahner geschilderten Prozesses der Findung des handlungsleitenden Imperativs anzusiedeln. Wurden die zukünftigen Handlungsmöglichkeiten bei Sartre als gleichwertig angesehen, so rechnet Rahner mit der Erfahrbarkeit des von Gott bewirkten Urtrostes, der den Vorzug einer potenziellen Lebensvollzugsmöglichkeit gegenüber einer anderen erfahrbar werden lässt. Unabhängig davon muss jedoch die Frage nach der gegenwärtigen Identität des von Gott angerufenen Einzelnen mit Blick auf Sartres Erkenntnisse bzgl. der ersten Personenperspektive als problematisch gelten. Gottes Anruf trifft demnach nicht auf ein sich selbst gewisses Individuum, sondern artikuliert sich in eine Situation hinein, in der der Einzelne im Zustand der Reflexion ständig mit der Frage nach seiner eigenen Identität ringt.

Dieses Ringen vollzieht sich für den Einzelnen notwendig unter der Perspektive seines nichtigen Bewusstseins, allerdings nicht zwangsläufig unter Einbezug der allein eigenen Deutungsbemühungen. Sowohl Sartre als auch Rahner verweisen an diesem Punkt der Überlegung auf die *Bedeutung des interexistenziellen Austausches mit dem Anderen* (s. 3.1.3 u. 4.4), den näher auszudeuten sich das existenzphilosophische Konzept Sartres anbietet. Damit verständlich wird, auf welche Weise die Begegnung mit dem Mitmenschen den Einzelnen in seinem Identitätsfindungsprozess entlasten kann, müssen kurz die Ergebnisse der Beschäftigung mit dem Zustand der Reflexion aus dem vorangehenden Abschnitt rekapituliert werden.

Zumindest in der "reinen" Reflexion wird das Individuum sich seiner eigenen formalen Struktur zweifelsfrei bewusst, während gerade dieselbe dafür sorgte, dass inhaltliche Einflussfaktoren wie z. B. Vorentscheide oder realisierte Lebensvollzugsmöglichkeiten in ihrer Auswirkung auf die eigene Identität aufgrund der Ambivalenz von "noch nicht und nicht mehr" nicht in völlige Gewissheit geraten. Das Problem der Erfassung der gegenwärtigen Identität liegt also auf inhaltlicher und nicht auf formaler Ebene. Und hier kann der Andere Hilfestellung leisten, indem er dem von seiner

nichtigen Bewusstseinsstruktur beeinflussten Einzelnen ein Bild von demselben vermittelt, das ihm aus der dritten Personenperspektive zugänglich wird und damit nicht direkt der Ambivalenz der ersten Personenperspektive anheimfällt (s. "theoretische Bereicherung" in 2.7.3 u. 2.8.3). Darüber hinaus ergibt sich aus der differenten Perspektive des Anderen zur Welt die Möglichkeit, dass dieser in ihr Vollzugsmöglichkeiten sieht, die das Individuum von seinem Standpunkt aus gar nicht sehen konnte (s. 2.8.2), sodass es bei einer gelingenden Begegnung mit dem Anderen zu einer Perspektivenerweiterung auch auf dem Feld zukünftiger Handlungsmöglichkeiten kommen kann (s. "praktische Bereicherung" 2.8.3). Voraussetzung für einen interexistenziell bereichernden Austausch ist die Überwindung der Problematik der intellektuellen Verkürzung (s. 4.2), die aber auf dem Wege des "authentischen Wollens", des "Appells" (s. 4.2) und der "sprachlichen Kommunikation" (s. 4.3) leistbar erscheint.

Wenn der Andere aber nun durch seine theoretische oder praktische Bereicherung des Einzelnen dessen Horizont erweitert, dann kann sich diese Bereicherung auch in einem Umschwung auf die reflexive Bewusstseinsebene bei dem Bereicherten niederschlagen. Denn vor der Begegnung bestand für den Bereicherten kein Anlass, sich der Vollständigkeit seines Weltbildes zu vergewissern, das immerhin hinreichend geeignet war, die eigene Lebensgestaltung gelingend zu führen. In der Begegnung erfährt der Bereicherte aber trotz der angenommenen Vollständigkeit des eigenen Weltbildes dessen Ergänzung, was zum Anlass werden kann, reflexiv über die eigene Weltsicht nachzudenken. Wurden bisher nur apersonale Phänomene wie die Angst oder das Zerbrechen des Weltzusammenhanges als mögliche Anstöße für einen Reflexionsprozess des Einzelnen herausgearbeitet (s. 4.1), so verlangt das gerade Bedachte die Ergänzung dieser Phänomene um das Phänomen der personalen Begegnung, die ebenfalls einen potenziellen Anstoß für eine reflexive Selbstvergewisserung der Existenz darstellt.

Im Vorangegangenen wurde nun zuerst bedacht, welche inhaltlichen Verbindungen zwischen dem Denken Rahners und Sartres bestehen. Dabei stieß die Untersuchung auf die Aspekte der menschlichen Freiheit, der Unvertretbarkeit der Existenz und der Bedeutung der affektiven Ebene, mit der die Einsicht in die Unzulänglichkeit der von anderen Lebensdimensionen isolierten intellektuellen Ebene für die Lebensführung verbunden war. Darüber hinaus wurde auf die potenziell bereichernde Funktion des Anderen in der Konzeption beider Denker aufmerksam gemacht.

Anschließend wendete die Untersuchung sich der Frage zu, welche ergänzende Anmerkungen aus der existenzphilosophischen Sicht Sartres zu Rahners existenzialethischem Modell der Eruierung des individuellen Imperativs zu machen wären. Es wurde die theoriebereichernde Differenzierung der Sinn- und Entscheidungsebenen hervorgehoben und die Bedeutung der reflexiven Bewusstseinsphase des Einzelnen herausgearbeitet, die zwar die ideale Voraussetzung für die Begegnung mit Gott darstellt, aber nicht immer vorliegt. Um die Auswirkungen einer reflexiven Bewusstseinsphase auf das sich in ihr befindende Individuum aber nicht misszuverstehen, wurde auch auf die in ihr vorliegende Ambivalenz der ersten Personenperspektive hingewiesen, die die Definition der gegenwärtigen Identität erschwert. Der Anderer erwies sich im Bezug auf die Reflexion als doppelt bedeutsam, da er als Anlass für ihre Initiierung dienen kann und darüber hinaus im problematischen Ringen des Einzelnen um seine gegenwärtige Identität eine bereichernde Funktion einzunehmen vermag.

Nachdem somit die inhaltliche Verbindung von Sartre und Rahner in der sich in ihrer Vollform Stück für Stück in den letzten Abschnitten (4.1.-4.4) herauskristallisierenden existenzialethischen Denkform

eine Präzisierung erfuhr, kann die Untersuchung sich abschließend der Frage zuwenden, welche Folgen sich für die Gestalt der Denkform ergeben, wenn unter Beibehaltung der sartreschen Impulse an Rahner trotzdem sein Sinnhorizont des "An-sich als Für-sich" durch Rahners theologische Sinnkonzeption ersetzt wird.

In der Lesart Rahners ist der Mensch auf seiner höchsten Sinn- und Entscheidungsebene nicht auf einen Zustand wie bei Sartre hingeordnet, sondern in eine personale Beziehung zu seinem Schöpfer hineingenommen, der sich seinem Geschöpf liebend selbstmitteilt und ihm dabei einen Anspruch bzgl. seines eigenen Lebens kundtut, zu dem es sich frei verhalten kann (s. 3.1.1.2 u. 3.1.2). Mit dieser veränderten Sinnkonzeption ändert sich die von ihr ausgehende Orientierung aber maßgeblich: Zwar bleibt die Aufgabe der Selbstbegründung durch den eigenen Lebensvollzug bestehen, die der eine Pol des paradoxen Ideals Sartres forderte, doch erfährt der andere durch die alternative Lesart eine entscheidende Umdeutung. Anstatt nach einem finalen "An-sich"-Lebenszustand zu streben, der nicht schon wieder von alternativen Handlungsmöglichkeiten in seinem aktuellen Bestand in Frage gestellt wird, bleibt das Individuum auf den sich niemals erschöpfenden Prozess der Selbstmitteilung Gottes verwiesen, auf den es immer durch die Gestaltung des eigenen Lebens zu reagieren gilt. Schlossen sich bei Sartre die Selbstbegründung des Einzelnen und das durch sie angestrebte Ziel aus, so fordert bei Rahner das Ziel, ein gelingendes Beziehungsgeschehen zwischen Gott und seinem Geschöpf herzustellen, geradezu die Selbstbegründung des Einzelnen als Antwort heraus.

Durch die Selbstkundgabe Gottes entfällt für sein Geschöpf zusätzlich die bei Sartre angenommene Notwendigkeit der eigenständigen Selbstvervollkommnung durch Erreichen eines bestimmten Zustandes. Stattdessen bedeutet bei Rahner Selbstvervollkommnung, das Anstreben eines nicht mehr änderbaren Lebenszustandes vertrauensvoll in die Voraussicht Gottes zu übergeben und die eigenen Bemühungen allein auf die Pflege der Beziehung zum göttlichen Schöpfer zu verwenden, welche ihre Gestalt erst durch die Bemühung erhält. Da die Bemühungen des Geschöpfes sich aber auf die Gestalt der Beziehung zum Schöpfer auswirken, kann dasselbe in der Erfahrung der Veränderung der Beziehung stete Motivation für sein eigenes Tun erhalten. Im Gegensatz zu diesem theologischen Sinnkonzept wirkt sich der Lebensvollzug des Einzelnen bei Sartre nicht auf das von ihm herausgearbeitete Ziel des "Sich-selbst als An-sich" aus, was zum Problem des Motivationsverlustes für das eigene Handeln führte (s. 2.3.4 u. Anfang 4.4), das sich aber bei Rahner demnach nicht stellt, da der Selbstvollzug des Einzelnen die Beziehung zu Gott mitprägt.

Die in der theologischen Sinnkonzeption liegende enorme Herausforderung an die Lebensgestaltung des Einzelnen dürfte sich allerdings dann zeigen, wenn man bedenkt, dass die Antwort auf Gottes Selbstmitteilung nicht in einer Atmosphäre der intellektuellen Selbstgewissheit und Klarheit über die umgebenden Situation geschieht, sondern unter den Umständen, die Sartre (und teilweise auch Rahner selbst - s. 3.1.3) in seinem existenzphilosophischen Konzept herausgearbeitet hat, also beispielsweise unter der Ambivalenz der eigenen Wahrnehmung oder dem eigenen Aufgehen im funktionalen Zusammenhang der Welt, der die Aufmerksamkeit von einer Selbstmitteilung Gottes ablenkt.

Obwohl die in diesem Kapitel somit erarbeitete existenzialethische Denkform an all den Aspekten festhält, die nach Sartre die Situation der Existenz prägen, übernimmt sie nicht dessen höchste Sinnkonzeption, die mit der von dem französischen Philosophen selbst erhobenen Forderung nach einem engagierten Lebensvollzug des Einzelnen unter vollem Bewusstsein seiner eigene Struktur (s.

2.6 u. 2.7.3) nicht kompatibel ist. Alternativ schließt sie sich der theologischen Lesart Rahners der höchsten Sinnebene an, die schlüssig zu begründen vermag, warum der Einzelne danach streben soll, sein Leben in der Ausrichtung auf den sich mitteilenden personalen Gott unter vollem Bewusstsein seiner strukturellen Beschaffenheit mitsamt der sich aus ihr ergebenden Konsequenzen zu führen. Dass diese Lesart keineswegs zwingend rational begründbar ist, weshalb auch alternative Sinnkonzeptionen zulässig sind, wurde schon mehrfach bemerkt. Solange sich allerdings kein Sinnkonzept als zwingend notwendig herausstellt, ist die hier vorliegende Untersuchung zu der von ihre angenommenen Form eines existenzialethischen Denkens berechtigt, die die Sinnhaftigkeit eines authentischen Lebensvollzuges behauptet und dessen Bedingung näher erläutert. Durch die damit in diesem gesamten Kapitel hinreichend ausgearbeitete Theorie existenzialethischen Denkens wird es abschließend möglich, das Ziel der Arbeit zu erreichen und den Prozess der Genese des singulären sittlichen Imperativs in einer Situation zu skizzieren.

4.5 Von der rudimentären Vorform eines Affektes zum Handlungsvollzug - die Genese des handlungsleitenden Imperativs aus der Sicht der existenzialethischen Denkform dieser Untersuchung

Aus der Sicht des in der vorliegenden Auseinandersetzung herausgestellten existenzialethischen Denkansatzes lässt sich der Prozess der Eruierung eines handlungsleitenden sittlichen Imperativs aus der ersten Personenperspektive heraus und die sich anschließende Umsetzung des Imperativs in einen bestimmten Lebensvollzug durch die *Abfolge dreier Phasen skizzieren*: Am Beginn des Prozesses der Findung eines Imperativs durch den Einzelnen steht die "Phase der Situationswahrnehmung", danach die "Phase der Interpretation" und zuletzt die "Phase der Handlungsausführung".

In der "Phase der Situationswahrnehmung" wird zuallererst ein explizites Verständnis beim Individuum dafür geweckt, dass es aufgrund seiner existenziellen Konstitution dazu in der Lage ist, sein eigenes Leben selbstverantwortet zu planen und zu vollziehen.

Dieses Verständnis ist demselben zwar immer unthematisch gegeben, muss aufgrund der Funktionalität des Weltzusammenhanges und der Unaufrichtigkeit aber in einem eigenen Schritt extra hervorgehoben werden. Denn in den beiden Phänomenen der Funktionalität und der Unaufrichtigkeit wird das vom Individuum vollzogene eigenständige Handlungsmöglichkeiten durch unbewusste Befolgen das von bereits vorgegebenen Handlungskonzepten ersetzt. Die Unaufrichtigkeit einerseits alternative Handlungsmöglichkeiten aus, indem sie die ambivalente Wesensstruktur des Menschen auf einen bestimmten Pol unter Nichtberücksichtigung der Gegentendenz beschränkt, und damit diejenigen Vollzugsmöglichkeiten des eigenen Lebens in den Fokus rückt, die scheinbar "automatisch" zu der vorher künstlich beschränkten Wesensspannweite des Menschen passen. Die Funktionalität des Weltzusammenhanges andererseits verhindert noch viel grundsätzlicher das Bewusstsein über die Möglichkeit zur eigenen Lebensgestaltung, da die Gestaltung auch ohne eine explizite Reflexion über sie funktioniert, weshalb der Einzelne in seinem praktischen Lebensvollzug aufgeht, ohne sich über dessen theoretische Ausrichtung ausdrücklich klar zu werden.

Ein zuerst auf der affektiven Ebene anhebender Anstoß zu einem Reflexionsprozess der Existenz, währenddessen sich das Dasein seiner Fähigkeit zur expliziten Lebensgestaltung mitsamt der ihm vorgegebenen formalen und inhaltlichen Strukturen potenziell bewusst wird, kann durch die Angst, das Zerbrechen der Funktionalität und die Begegnung mit dem Anderen bewirkt werden. Die drei Phänomene entreißen den Einzelnen seiner Selbstvergessenheit im Vollzug einer bestimmten Tätigkeit und ermöglichen durch die Initiierung eines reflexiven Bewusstseinsprozesses eine bewusste Entscheidung desselben, die ihm gegebene Möglichkeit der selbstverantworteten Lebensführung zu nutzen.

Die in der Vollform der reinen Reflexion gewonnene Erkenntnis über die Möglichkeit zur selbstverantworteten Lebensführung geht aber mit der Einsicht in die eigene strukturelle Beschaffenheit einher, welche auch auf die Lebensgestaltung Einfluss nimmt. Aufgrund der von der zeitlich-nichtigen Bewusstseinsstruktur verursachten Ambivalenz der Wahrnehmung ist es dem Einzelnen nicht möglich, seine gegenwärtige Identität eindeutig abgrenzbar festzulegen, die in der Spannung gegenläufiger (zeitlicher oder inhaltlicher) Pole verbleibt. Diese Unschärfe mit Blick auf den eigenen gegenwärtigen Zustand wirkt auch auf die zukünftige Handlungsabsicht des Einzelnen ein, die sich mit Rekurs auf seine momentane Identität bestimmt.

Eine besondere Bedeutung kommt in der gerade beschriebenen Phase der Situationswahrnehmung dem Anderen zu, da er die durch Ambivalenz geprägte Suche des Einzelnen nach seiner Identität durch einen Interpretationsvorschlag bereichern kann, der dem Suchenden aus der dritten Personenperspektive zugänglich wird und dadurch nicht der Ambivalenz der ersten Personenperspektive anheimfällt. Je nach Qualität kann der Vorschlag des Anderen Aussagen über die gesamte Stufung der Sinn- und Entscheidungsebenen des durch den Mitmensch Interpretierten enthalten und dabei auf inhaltliche Vorentscheide beispielsweise auf der mittleren Sinn- und Entscheidungsebene aufmerksam machen, die derselbe bisher selbst noch nicht reflexiv bedacht hatte. Der Andere bietet demnach potenziell der sich im Ringen um die eigene Identität befindenden Existenz einerseits eine Möglichkeit, einen nicht von dem Nichtungsgeschehen des eigenen Bewusstseins betroffenen Zugang zu sich selbst zu erlangen, und andererseits einen Standpunkt, von welchem aus Momente des eigenen Selbst (z. B. naiv vorausgesetzte Vorentscheide) ersichtlich werden, die aus der eigenen Wahrnehmung überhaupt nicht bzw. nur schwer wahrnehmbar sind.

Entscheidet sich der Einzelne während der gerade betrachteten Phase der Situationswahrnehmung innerhalb eines reflexiven Bewusstseinsprozesses dazu, sein Leben durch die eigenständig verantwortete Sondierung von Handlungsmöglichkeiten zu gestalten, wofür Rahners theologische Konzeption der höchste Sinnebene mit ihrem Gottesbezug eine hinreichende Motivation bietet, tritt er in die nächste Phase des Sondierungsprozesses eines sittlichen Imperatives ein, den die Untersuchung schematisierend "Interpretationsphase" nennt. In ihr entschließt sich das Individuum zu einer bestimmten Handlungsabsicht, indem es eine Vorform eines Affektes mit einem Spektrum von rational erschlossenen Handlungsmöglichkeiten konfrontiert und das Ergebnis der Gegenüberstellung dazu nutzt, aus dem Spektrum der Möglichkeiten eine passende auszuwählen.

Um das Geschehen der Interpretationsphase zu verstehen muss man sich vor Augen führen, dass sowohl Sartre als auch Rahner davon ausgehen, dass der vor einer Entscheidung Stehende in der Wahlsituation über eine Verbindung zu einer rudimentären Vorform eines Affektes verfügt. Während Sartre von einem "Instinkt" spricht und dessen Herkunft nicht weiter thematisiert (s. 2.7.2), nennt Rahner diese Vorform "Urtrost" und führt sie auf das direkte Wirken Gottes zurück (s. 3.1.2).

Gemeinsam ist den beiden Denkern die Charakterisierung der Vorform: Ihr kommt zwar schon eine gewisse Wirkkraft zu, die aber nicht in einem intellektuellen Bezug thematisierbar ist, sondern erst in den konkreten Lebensvollzug des Einzelnen überführt werden muss, um eine explizite Wirkung in der Entscheidungssituation zu entfalten.

Bevor es aber zu einer Überführung der affektiven Vorform in den Existenzvollzug kommen kann, muss derselbe schon eine grundsätzliche Orientierung bzgl. seiner eigenen Lebensvorstellungen erlangt haben. Ein solche wird erreicht, indem der Entscheidungsträger im Zustand der Reflexion eine Mehrzahl von zukünftigen Lebenszielen mitsamt potenzieller Handlungsmöglichkeiten entwickelt, die zu den Zielen führen. Bei diesem Vorgehen stützt der Reflektierende sich einerseits auf seine eigene intellektuelle Kraft, kann aber andererseits auch auf Handlungsoptionen zurückgreifen, die ihm der Andere in einer Begegnung erschließt, solange er die Freiheit des begegnenden Mitmenschen, die sich mit der eigenen Freiheit deckt (s. 2.5.2.1), durch Beachtung gewisser moralischer Standards bewahrt.

In der Auseinandersetzung mit Sartres existenzphilosophischem Konzept erwies sich der Kategorische Imperativ als formale Richtschnur, während sich das "authentischen Wollen", der "Appell" und die "sprachliche Kommunikation" als konkrete Handlungsweisen herausstellten, bei denen die Freiheit des Anderen gewahrt wird. Auch wenn sich die Untersuchung bei der Beschäftigung mit Rahner auf dessen Modell der Findung des individuellen Imperativs beschränkte, welches einen die Freiheit des Anderen schon wahrenden Umgang implizit voraussetzt, wird man davon ausgehen können, dass Rahner gegenüber dem in Auseinandersetzung mit Sartre entwickelten "moralischen Repertoire" von formalem Prüfkriterium und konkreten Handlungsweisen nicht verschlossen sein dürfte. Unterschiede zwischen beiden Denkern sind allerdings in der Begründung für die Forderung, die Freiheit des Anderen zu wahren, zu beachten: Während Rahner die Freiheit des Gegenübers aufgrund des untrennbaren Zusammenhanges von Gottes- und Nächstenliebe als notwendiges Gut ansieht, begründet sie Sartre durch das Selbstinteresse eines jeden Handelnden an einem möglichst breit gefächerten Handlungsspielraum.

Liegen sowohl sittlich "vorgeprüfte" Handlungsmöglichkeiten als auch die Vorform eines Gefühls vor, kann letztere in ihrer Wirkung durch Überführung in den Lebensprozess des Einzelnen für denselben explizit erfahrbar gemacht werden. Aus den Schilderungen Sartres in "Der Existenzialismus ist ein Humanismus" lässt sich erahnen, wie sich der französische Philosoph diesen Prozess konkret vorstellt (s. 2.7.2): Der Einzelne entscheidet sich willkürlich für eine der intellektuell gleichwertigen Handlungsmöglichkeiten und achtet in der Realisierung der gewählten Möglichkeit darauf, welche Gefühlslage sich in ihm einstellt. Eine sich auf die neue Gefühlslage beziehende Reflexion entscheidet dann darüber, ob die praktische Umsetzung der Handlungsmöglichkeit beibehalten oder durch eine alternative Handlung abgelöst wird. Rahners Vorstellung von dem Überführungsschritt unterscheidet sich insofern von Sartre, als der Theologe schon das intensive theoretische Einleben in einen hypothetischen Lebensentwurf als hinreichend dafür ansieht, eine Gefühlserfahrung zweiten Grades hervorzurufen, die, nachdem sie durch Reflexion auf intellektuelle Ebene gehoben wurde, über die zur Wahl stehenden Alternativen entscheidet (s. 3.1.2). Der Unterschied bzgl. des "Praxisgrades" des Überführungsschrittes mag sich wahrscheinlich aus seiner jeweiligen Verortung erklären. Rahner

sieht die Wahl in die verschiedenen Stadien der ignatianischen Exerzitien eingebettet⁶¹³, weshalb er von einer stärkeren Sensibilisierung des wählenden Einzelnen für das Wahlgeschehen zum Zeitpunkt der Überführung der Vorform des Affektes ausgehen kann als Sartre, der eine solch intensive Hinführung zum Wahlprozess wie in den Exerzitien nicht voraussetzt.

Gemeinsam ist beiden Denkern unabhängig von dem gerade problematisierten Unterschied jedoch die Überzeugung, dass erst die Reflexion auf das durch den Überführungsprozess der affektiven Vorform in den praktischen Lebensvollzug bewirkte sekundäre Gefühl Klarheit darüber verschafft, welche Handlungsmöglichkeit der Einzelne zum Zeitpunkt seiner Entscheidung vollziehen soll. Mit der damit gewonnen Klarheit über die eigene Handlungsabsicht ist die Voraussetzung gegeben, zur dritten Phase der "Handlungsausführung" überzugehen. In ihr übernimmt die als zu präferierende erkannte Handlungsmöglichkeit die Rolle des individuellen Imperativs und leitet das Handeln des Einzelnen teleologisch, der dabei die Konstitution seiner selbst und seiner Umwelt verändert.

Nachdem in diesem Abschnitt die Hauptfrage der Untersuchung, wie der Einzelne in einer bestimmten Situation aus seiner speziellen Wahrnehmung heraus zu einem sittlichen Imperativ gelangt, aus der Sicht einer an Sartre und Rahner entwickelten existenzialethischen Denkform durch die Skizzierung der drei Phasen und ihrer jeweiligen Besonderheiten beantwortet wurde, ist das Ziel der vorliegenden Arbeit erreicht. Es bleibt noch die Aufgabe, die herausgearbeitete existenzialethische Denkform kurz zum umreißen. Hierzu soll dieselbe durch drei Schlagwörter charakterisiert werden, die ihr Anliegen zusammenfassend verdichten.

Zuerst ist aus existenzialethischer Sicht auf die Phasen der Selbstvergessenheit der Existenz hinzuweisen. Aufgrund der Beschaffenheit der Welt (Funktionalität) und der Tendenz des Individuums, sich dem expliziten Bewusstsein über die eigene ambivalente strukturelle Konstitution zu entziehen (Unaufrichtigkeit), kann der einzelne Mensch nicht als Träger von Entscheidungen angesehen werden, der sich ständig seiner selbst als aktive Instanz seines Handlungsvollzuges und dessen Verortung in der Welt explizit bewusst ist. Vielmehr ist von einem Wechsel von selbstvergessenen Phasen und reflexiven Phasen auszugehen. Folgt das Individuum in ersteren implizit bestimmten Handlungsmustern ohne sich selbst als Grund dafür zu erkennen, ist es sich in der letzteren seiner selbst als handlungsleitende Instanz mitsamt seiner strukturellen Beschaffenheit bewusst. Initiiert wird ein Wechsel der Phasen potenziell durch Anstöße aus der Umwelt (Zerbrechen des Weltzusammenhanges, Angst, der Andere), die aber einer Fortführung auf der intellektuellen Bewusstseinsebene des Einzelnen bedürfen. Nach dem Gesagten entspricht es dem realen Lebensvollzug des Menschen nicht, die Realisierung seiner höchsten Fähigkeit, welche in der selbstbewussten und absichtsvollen Gestaltung des eigenen Lebens liegt, als einzige bzw. dauerhaft dominante Form der menschlichen Lebensrealisierung anzusehen. Vielmehr ist mit einem Wechsel unterschiedlicher Bewusstseinsphasen im eben beschriebenen Sinn zu rechnen.

Als zweites Schlagwort zur Bestimmung existenzialethischen Denkens bietet sich die Ambivalenz der ersten Personenperspektive an. Im reflexiven Bewusstseinszustand, bei dem sich der Einzelne seiner selbst als verantwortlicher Handlungsinitiator explizit bewusst wird, kann derselbe nicht zu einer klaren Bestimmung seiner eigenen gegenwärtigen Identität gelangen, sondern nähert sich dieser immer nur approximativ, ohne dabei eine gewisse Unschärfe zu überwinden, die sich in der

⁶¹³ Die ignatianischen Exerzitien sehen in der ersten von insgesamt vier Wochen eine Selbstbetrachtung des Exerzitanden vor, an die sich eine zu treffende Wahl erst im Laufe der zweiten Woche anschließt (s. Fußnote 16).

Spannung von "noch nicht und nicht mehr" ausdrückt. Die sich aus der Konstitution der Existenz selbst erklärende Unschärfe ist dann dafür verantwortlich, dass der Lebensvollzug *auf rein intellektueller Bewusstseinsebene allein* (z. B. durch Überlegungen zu der Deduzierbarkeit von bereits vorgegebenen sittlichen Normen auf einen sittlichen Imperativ hin) *nicht dafür ausreicht*, um zu einer unumstößlichen Entscheidung bzgl. des eigenen Handelns zu gelangen.

Der von Sartre und Rahner beschriebene Entscheidungsprozess kommt der Problematik der ambivalenten Wahrnehmung der Existenz entgegen, indem er die an sich alleine für einen Entscheidungsprozess zu einem Imperativ nicht hinreichende *intellektuelle Betätigung* der Existenz durch die *affektive Erfahrung ergänzt* und beide Existenzebenen auf die in der "Interpretationsphase" beschriebene Art und Weise miteinander korrelieren lässt. Eine *Korrelation von affektiver und intellektueller Ebene*, die sich beispielsweise auch im Wechsel von selbstvergessener und reflexiver Phase findet, stellt sich damit als drittes geeignetes Schlagwort heraus, existenzialethisches Denken zu bestimmen.

Mit den drei Schlagwörtern (Selbstvergessenheit, Ambivalenz, Korrelation) sind zusammenfassend zentrale Momente in der Entscheidungssituation des Einzelnen benannt, die aus der Sicht einer existenzialethischen Denkform von jeder ethischen Position, egal ob theologischer oder philosophischer Provenienz, zu berücksichtigen sind, um der speziell geprägten Wahrnehmung des Einzelnen gerecht zu werden und dadurch die Voraussetzung dafür zu schaffen, eine sittliche beratende Theorie zu erarbeiten, die mit dem eigenen Erleben kompatibel ist. Zum Schluss dieser Untersuchung soll dieselbe in ihrem Verlauf noch einmal resümierend nachvollzogen werden, um anschließend nach potenziellen Anwendungsfällen ihrer Ergebnisse Ausschau zu halten.

4.6 Resümee und Ausblick

Resultiert ein handlungsleitender Imperativ aus der Verbindung von Normen einerseits, von Sachwissen über die faktische Entscheidungssituation andererseits und zuletzt einem individuellen und unvertretbaren Engagement, so widmete sich die hier vorliegende Untersuchung speziell diesem letzten Moment der Genese eines individuellen Imperativs.

Mit Sartre ließ sich die Untersuchung dabei dafür sensibilisieren, das individuelle Engagement im Spannungsfeld von gegenläufigen Tendenzen (Funktionalität des Weltzusammenhanges und Unaufrichtigkeit auf der einen Seite, Zerbrechen des Weltzusammenhanges, Begegnung mit der Angst und dem Mitmenschen auf der anderen Seite) zu verorten, deren Zusammenspiel auf die Gestalt der persönlichen Entscheidungsfindung (selbstvergessen oder -bewusst in Bezug auf die eigenen strukturellen Beschaffenheiten und Möglichkeiten des Lebensvollzugs) Einfluss nimmt. Befindet sich das Individuum in einem von Reflexion geprägten Zustand des Selbstbewusstseins, so thematisiert Sartre für dieses Stadium des Menschen die Problematik der ambivalenten Selbstwahrnehmung: Aufgrund der Bewusstseinsstruktur des sich selbst Wahrnehmenden kann derselbe kein abgeschlossenes Bild über seine eigene Identität erlangen, sondern nähert sich ihm immer nur approximativ vermittelt über die Spannung von gegenläufigen aber aus intellektueller Perspektive gleichwahrscheinlichen Lebensvollzugsmöglichkeiten an.

Eine Minderung der Auswirkungen der ambivalenten Selbstwahrnehmung auf die Imperativeruierung findet sich in der Begegnung mit anderen Mitmenschen, die dem nach einer Entscheidung suchenden

Einzelnen ein Außenbild seiner selbst vermitteln können, das nicht von der ambivalenten Tendenz der unmittelbaren Selbstwahrnehmung betroffen ist. Damit dieses vermittelte Bild jedoch möglichst umfassend mit der Realität übereinstimmt, stellt es sich als essentiell heraus, die Freiheit des Anderen zu wahren, der ansonsten in seiner vollen spiegelnden bzw. offenbarenden Funktion gegenüber dem Eingeschätzten beschnitten wird. Aufgrund der zeitlichen Bewusstseinsstruktur eines Menschen, die nur ihm selbst, nicht aber anderen zugänglich ist, erweist sich das Vorhaben der Wahrung der Freiheit des Anderen allerdings als schwierig. In den konkreten interexistenziellen Modi des Appells und des authentischen Wollens, die sich beide der Kommunikation bedienen, und in der formalen Richtschnur des Kategorischen Imperativs zeigen sich in der Untersuchung allerdings Möglichkeiten, in der realen Begegnung der Freiheit des Mitmenschen gerecht zu werden. Neben einem Außenbild vermag es der Mitmensch darüber hinaus, aufgrund seiner speziellen Sichtweise auf die Welt den vor einer Entscheidung Stehenden mit Lebensvollzugsmöglichkeiten zu konfrontieren, die diesem aus seiner Perspektive nicht zugänglich sind.

Fragt die Untersuchung nach der finalen Phase des individuellen Engagements, in dem der Einzelne seine Möglichkeit des Lebensvollzugs aus einer Vielzahl von Handlungsmöglichkeiten erwählt, so zeigt sich ihr eine beachtenswerte Übereinstimmung zwischen Sartre und Rahner bzgl. der Frage, wie es zu der geschilderten Auswahl innerhalb von Alternativen kommt. Beide Denker gehen davon aus, dass das Individuum zu einem konkreten handlungsleitenden Imperativ gelangt, indem es zuerst eine intellektuell nicht fassbare Vorform eines Affektes mit einem Spektrum von bereits rational erschlossenen Handlungsmöglichkeiten konfrontiert. Ein sich im Anschluss an die Konfrontation einstellendes sekundäres Gefühl gilt es dann reflektierend zu explizieren, um Gewissheit über den schon anfanghaft realisierten (ob antizipativ wie bei Rahner oder schon konkret gelebt wie bei Sartre) handlungsleitenden Imperativ zu erlangen. Macht Sartre über die Herkunft der skizzierten affektiven Vorform keine näheren Angaben, so nimmt Rahner ihre Genese in das Selbstmitteilungsgeschehen zwischen Gott und seinem Geschöpf hinein. Dabei entgeht er mit seiner theologischen Sinnkonzeption dem sartreschen Dilemma, einen authentischen und selbstverantworteten Lebensvollzug zwar zu fordern, ohne denselben allerdings aus der eigenen philosophischen Sinnkonzeption schlüssig begründen zu können.

Als Anwendungsfall für die im Laufe der Untersuchung gesammelten Erkenntnisse zum Engagement des Einzelnen innerhalb der Findung des individuellen handlungsleitenden Imperativs ließe sich zum Beispiel das Gebiet der Medienethik ausmachen, in dem sich, angeregt durch Entwicklungen im Bereich des Internets ("web 2.0", soziale Netzwerke, computervermittelte Kommunikation), neu die Frage nach ethischen Maßstäben und deren Begründung stellt.⁶¹⁴ Die Erkenntnisse des existenzialethischen Denkens könnten zur Beantwortung neuer medienethischer Fragestellungen Vorarbeiten leisten, indem sie die Beschaffenheit der direkten Interaktion zwischen Personen von Angesicht zu Angesicht und die in ihr steckenden ethischen Implikationen klärt, um so eine Grundlage zu schaffen, von der aus die Diskussion um Unterschiede und Gemeinsamkeiten von

⁶¹⁴ Vgl.: M. Rath, "Authentizität als Eigensein und Konstruktion - Überlegungen zur Wahrhaftigkeit in der computervermittelten Kommunikation": Echtheit, Wahrheit, Ehrlichkeit, S. 21; C. Schicha, "Alles echt? Bewertungsmaßstäbe der Authentizität als normative Kategorie direkter, visueller und virtueller Kommunikation": Echtheit, Wahrheit, Ehrlichkeit, S. 36; R. Funiok u. A.-M. Dittrich, "Authentizität und Wahrhaftigkeit - zwei Tugenden des öffentlichen Raums": Echtheit, Wahrheit, Ehrlichkeit, S. 43 f.; N. Heise, "'Doing it for real' - Authentizität als eine kommunikationsethische Grundlage onlinebasierter Forschung": Echtheit, Wahrheit, Ehrlichkeit, S. 95.

computervermittelter Kommunikation einerseits und Face-to-face-Kommunikation andererseits ihren Ausgangspunkt nehmen könnte.

Ganz allgemein liegt damit aber der Anwendungsbereich einer existenzialethischen Denkform und das von ihr betrachtete individuelle Engagement in einer Entscheidungssituation in der Bereitstellung einer fundamentalen Theorie des Handelns und der Interaktion von Personen, an die sich speziellere Fragen unterschiedlicher Forschungsgebiete anschließen können.

Beispielsweise seien hier medizinethische Fragestellungen genannt, in denen die von existenzialethischem Denken betonte Unvertretbarkeit des Einzelnen ihren Widerhall findet. Galt in der Medizin vor allem das Paradigma der Verallgemeinerbarkeit, so erfährt diese Sicht seit kurzem eine Ergänzung, die die Bedeutung des Individuellen fokussiert ("Personalisierte Medizin" und "Partizipative Medizin"). Auch in der Kirche gewinnt das spezielle individuelle Engagement eines jeden Gläubigen in Zeiten der Auflösung der europäischen Volkskirchen immer stärker an Bedeutung. Dasselbe bedarf dabei einer gesonderten spirituell-ethischen Ausbildung, welche zur Deutung der aktuellen Erfahrung des Individuums und zu einer guten Entscheidungsfindung befähigt. Die vorliegende Untersuchung hofft, eine valide Grundlage geschaffen zu haben, um die angedeuteten Herausforderungen der Zukunft mit dem hier vorgestellten ethischen Konzept besser bewältigen zu können.

Literaturverzeichnis

Bardt U., "Sartres Moralphilosophie": Ders. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre - ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?, Darmstadt 2008, 173-189.

Batolgg A. R., "Karl Rahners Projekt einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu. Systematisches Denken als Ausdruck ignatianischer Spiritualität": Gertler T./ Kessler S. Ch./ Lambert W. (Hrsgg.), Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2006, 349-367.

Beck M., Seele und Krankheit. Psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie, Paderborn u. a. 2003³.

Berlin I., "Zwei Freiheitsbegriffe": Berlin I., Freiheit. Vier Versuche. Frankfurt a.M., 1995, 197-256.

Bernstein R. J., "Neopragmatismus": Brunkhorst H./ Kreide R./ Lafont C. (Hrsgg.), Habermas-Handbuch, Stuttgart 2009, 116-121.

Berthold J., "Sinn": Thurnherr U./ Hügli A. (Hrsgg.), Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie, Darmstadt 2007, 229-231.

Biemel W., "Jean-Paul Sartre: Die Faszination der Freiheit": Speck J. (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V, Göttingen 1992², 87-125.

Blech T., Bildung als Ereignis des Fremden. Freiheit und Geschichtlichkeit bei Jean-Paul Sartre, Marburg 2001.

Brantl J., Entscheidung durch Unterscheidung. Existentialethik als inneres Moment einer medizinischen Ethik in christlicher Perspektive, Berlin 2007.

Brauner W., Das präreflexive Cogito. Sartres Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinslehre in den Jenaer Wissenschaftslehren, München 2007.

Bühler A., "Hermeneutik": Sandkühler H. J. (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie I, Hamburg 2010, 988-992.

C. Schilling, Moralische Autonomie. Anthropologische und diskurstheoretische Grundstrukturen, Paderborn u. a. 1996.

Caws P., "Der Ursprung der Negation (49-118)": Schumacher B. N. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, Berlin 2003, 45-62.

Damast T. M. D., Sartres Einleitung in die phänomenologische Ontologie, Bonn 1989.

Damast T., Jean-Paul Sartre und das Problem des Idealismus. Eine Untersuchung zur Einleitung in "L'être et le néant", Berlin 1994.

Danto A. C., Jean-Paul Sartre, Göttingen 1993.

de Beauvoir S., Die Zeremonie des Abschieds und Gespräche mit Jean-Paul Sartre. August - September 1974. Deutsch von Uli Aumüller und Eva Moldenhauer, Hamburg 1986.

Demmer K., Fundamentale Theologie des Ethischen, Freiburg i. Ue./ Freiburg i. Br. 1999.

Demmerling C., "Philosophie und Aufklärung der Wissenschaften": Großheim M. (Hrsg.), Neue Phänomenologie zwischen Praxis und Theorie. Festschrift für Hermann Schmitz, Freiburg i. Br./München 2008, 48-58.

Denecke A., Wahrhaftigkeit. Eine evangelische Kasuistik, Göttingen 1972.

Dirscherl E., Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas, Würzburg 1996.

Dondeyne A., "Die existentialistische Philosophie": Vorgrimmler H./ Vander Gucht R. (Hrsgg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, Freiburg i. Br. 1969, 306-321.

Ebinger T., Verkehrte Freiheit?. Jean-Paul Sartres Freiheitslehre aus christlicher Sicht, Tübingen 2010.

Egan H. D., "'Der Fromme von morgen wird ein 'Mystiker' sein.' Mystik und die Theologie Karl Rahners.": Vorgrimler H. (Hrsg.), Wagnis Theologie. Erfahrung mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 1979, 99-112.

Eicher P., Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg i. Üe. 1970.

Elkaïm-Sartre A., Einleitung von der Herausgeberin der französischen Ausgabe ohne Titel: Sartre J.-P., Entwürfe für eine Moralphilosophie. Deutsch von Hans Schöneberg und Vincent von Wroblewsky, Hamburg 2005, 23-24.

Fahrenbach H., Existenzphilosophie und Ethik, Frankfurt a. M. 1970.

Feldhaus S., "Güter- und Übelabwägung 2": Korff W./ Beck L./ Mikat P. (Hrsgg.), Lexikon der Bioethik 2, Gütersloh 1998, 182-190.

Figal G., "Lebenswelt und Welt der Dinge. Über die beschränkte Möglichkeit, in der Welt zu Hause zu sein": Großheim M. (Hrsg.), Neue Phänomenologie zwischen Praxis und Theorie. Festschrift für Hermann Schmitz, Freiburg i. Br./ München 2008, 37-47.

Fischer K. P., "Spiritualität und Theologie. Beobachtungen zum Weg von Karl Rahner": Delgado M./ Bachmann M.-L. (Hrsgg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherung an Karl Rahner, Hildesheim 1994, 26-33.

Fischer K., Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karls Rahners, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 1973.

Fornet Betancourt R., Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre, Frankfurt a. M. 1983.

Forst R., "Diskursethik": Brunkhorst H./ Kreide R./ Lafont C. (Hrsgg.), Habermas-Handbuch, Stuttgart 2009, 306-307.

Fraling B., "Existenzialethik - spirituelle Mitte der Moraltheologie": Geist und Leben 70 (1997), 12-27.

Fraling B., "Existenzialethik im Zeichen der Exerzitieninterpretation": Ders., Vermittlung und Unmittelbarkeit. Beiträge zu einer existentialen Ethik, Freiburg i. Üe. 1994, 72-110.

Fraling B., "Hinführung zur freien Entscheidung nach den Exerzitien des Ignatius von Loyola": Ders., Vermittlung und Unmittelbarkeit. Beiträge zu einer existentialen Ethik, Freiburg i. Üe. 1994, 53-71.

Frank M., "Fragmente einer Geschichte des Selbstbewußtseins - Theorie von Kant bis Sartre": Frank H. (Hrsg.), Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt a. M. 1991, 413-599.

Franke U./ Oesterle G./Emmel H./ Rücker S./ Ewert O., "Gefühl": Ritter J. / Gründer K. / Gabriel G. (Hrsgg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie III, Basel 1974, 82-96.

Fretz L., "Die Transzendenz (322-401)": Schumacher B. N. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, Berlin 2003, 117-134.

Frischmann B., "Existenz/Existenzphilosophie/Existenzialismus": Sandküher H. J. (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie I, Hamburg 2010, 666-671.

Funiok R. u. Dittrich A.-M., "Authentizität und Wahrhaftigkeit - zwei Tugenden des öffentlichen Raums": Emmer M. u. a. (Hrsgg.), Echtheit, Wahrheit, Ehrlichkeit, Weinheim und Basel 2013, 40-50.

Furger F., Einführung in die Moraltheologie, Darmstadt 1988.

Gadamer H.-G., "Das Sein und das Nichts": König T. (Hrsg.), Sartre. Ein Kongreß, Hamburg 1988, 37-52.

Galle R., "'Mauvaise foi' und Subjektivität bei Sartre": Fetz R. L./Hagenbüchel R./ Schulz P. (Hrsgg.), Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität 2, Berlin/ New York 1998, 1071-1095.

Gander H.-H., "Phänomenologie I": Betz H. D. u. a. (Hrsgg.), Religion in Geschichte und Gegenwart 6, Tübingen 2008⁴, 1253-1255.

Garcia-Mateo R., "Hat der Mystiker die Theologie nötig? Zur Relevanz der philosophisch-theologischen Studien bei Ignatius von Loyola": Gertler T./ Kessler S. Ch./ Lambert W. (Hrsgg.), Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2006, 12-34.

Goertz S., Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik - im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Münster 1999.

Grätzel S., Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive, Göttingen 2004.

Grätzel S., Die Vollendung des Denkens. Vorlesungen zur Philosophie und Mystik, Turnshare 2005.

Großheim M., "Gefühl": Thurnherr U./ Hügli A. (Hrsgg.), Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie, Darmstadt 2007, 101-103.

Habermas J., "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm": Ders. (Hrsg.), Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1988³, 53-126.

Habermas J., "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz": Habermas J./ Luhmann N., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a. M. 1971, 101-141.

Habermas J., Theorie der kommunikativen Vernunft. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a. M. 1981.

Hackel M., "Unaufrichtigkeit bei Sartre": Knopp P./ von Wroblewsky V. (Hrsgg.), Carnets Jean-Paul Satre. Eine Moral in Situation, Frankfurt a. M. 2008, 11-28.

Harms K., Vor Gott ohne Gott. Freiheit, Verantwortung und Widerstand im Kontext der Religionskritik bei Dietrich Bonhoeffer und Jean-Paul Sartre, Berlin 2009.

Hartmann K., "Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts* (*L'être et le néant*, 1943)": o. A., Hauptwerke der Philosophie 20. Jahrhundert, Ditzingen 1992, 236-255.

Hartmann K., Die Philosophie J.-P. Sartres. Zwei Untersuchungen zu L'être et le néant und zur Critique de la raison dialectique, Berlin/ New York, 1983².

Hartmann W., Existenzielle Verantwortungsethik. Eine moraltheologische Denkform als Ansatz in den theologisch-ethischen Entwürfen von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer, Münster 2005. Heidegger M., Sein und Zeit, Tübingen 1972¹².

Heidötting G., "Schluß mit der Freiheit? Authentizität und Spiel - mit oder gegen Sartre?": Knopp P./ von Wroblewsky V. (Hrsgg.), Die Freiheit des Nein. Jean-Paul Sartre Carnets 2001/2002, Berlin/ Wien 2003, 49-62.

Heise N., "'Doing it for real' - Authentizität als eine kommunikationsethische Grundlage onlinebasierter Forschung": Emmer M. u. a. (Hrsgg.), Echtheit, Wahrheit, Ehrlichkeit, Weinheim und Basel 2013, 88-109.

Hengelbrock J., Jean-Paul Sartre. Freiheit als Notwendigkeit, Freiburg i. Br./ München 2005².

Hengelbrock J./ J. Lanz, "Affekt": Ritter J. / Gründer K. / Gabriel G. (Hrsgg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie I, Basel 1971, 89-100.

Hermsen H., "Emotion/Gefühl": Sandküher H. J. (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie I, Hamburg 2010, 493-500.

Hober C., Das Absurde. Studien zu einem Grenzbegriff menschlichen Handelns, Münster 2001.

Höffe O., "Ethik des kategorischen Imperativs": Pieper A. (Hrsg.), Geschichte der neueren Ethik 1, Tübingen/ Basel 1992, 124-150.

Hoffmann Th. S., "Spontaneität": Ritter J. / Gründer K. / Gabriel G. (Hrsgg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie IX, Basel 1995, 1424-1434.

Holl J., Historische und systematische Untersuchung zum Bedingungsverhältnis von Freiheit und Verantwortlichkeit, Meisenheim 1980.

Honneth A., "Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität (405-538)", Schumacher B. N. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, Berlin 2003, 135-157.

Honneth A., "Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität": König T. (Hrsg.), Sartre. Ein Kongreß, Hamburg 1988, 73-83.

Horster D., Jürgen Habermas zur Einführung, Hamburg 1999.

Hoye W. J., Gotteserfahrung?. Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie, 1993 Zürich.

Hügli A., "Ethik": Ders./ Turnherr U. (Hrsgg.), Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie, Darmstadt 2007, 77-84.

Hügli A., "Philosophie": Thurnherr U./ Hügli A. (Hrsgg.), Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie, Darmstadt 2007, 205-210.

Hunold G. W., "I. Wege transzendental-philosophischer Argumentation": Hertz A. u. a. (Hrsgg.), Handbuch der christlichen Ethik Band 1, Freiburg i. Br. 1978, 46-68.

Hunyadi M., "Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral": König T. (Hrsg.), Sartre. Ein Kongreß, Hamburg 1988, 84-92.

Igantius von Loyola, Die Exerzitien. Übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1981⁷. Imhof P./ Biallowons H. (Hrsgg.), Karl Rahner. Im Gespräch. Band 2, München 1983.

Iser M./ Strecker D., Jürgen Habermas zur Einführung, Hamburg 2010.

Janssen P., "Die Genesis des Seins des intentionalen Bewusstseins (9-45)": Schumacher B. N. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, Berlin 2003, 21-43.

Jüssen G./ Honnefelder L., "Metaphysik II 4": Kasper W. u. a. (Hrsgg.), Lexikon für Theologie und Kirche 7, Freiburg i. Br. 2006³, 198-201.

Kampits P., "Grundlose Freiheit (833-949 und 950-955)": Schumacher B. N. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, Berlin 2003, 211-225.

Kampits P., "Willensfreiheit": Flynn T. R./ Kampits P./ Vogt E. M. (Hrsgg.), Über Sartre. Perspektiven und Kritiken, Wien 2005, 55-67.

Kampits P., Jean-Paul Sartre, München 2004.

Kampits P., Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung, München/ Wien 1975.

Kant I., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten = Kants Werke. Akademie Textausgabe IV. Kritik der reinen Vernunft (1. Auflage 1781). Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften, Berlin 1968.

Kant I., Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann = Philosophische Bibliothek 505, Hamburg 1998.

Klepin M., Habermas im Lichte des Pragmatismus. Ausblicke einer Kritik an der Universal-/Formalpragmatik aus realistischer und naturalistischer Sicht, Münster 2005.

Korff W., "Anthropologie III": Kasper W. u. a. (Hrsgg.), Lexikon für Theologie und Kirche 1, Freiburg i. Br. 2006³, 731-734.

Kos E., "Der Beitrag der Existentialethik zur gegenwärtigen Diskussion um das Subjekt": Laubach T. (Hrsg.), Ethik und Identität. Festschrift für Gerfried W. Hunold zum 60. Geburtstag, Tübingen/ Basel 1998, 127-146.

Krieger G., "Gefühl I": Kasper W. u. a. (Hrsgg.), Lexikon für Theologie und Kirche 4, Freiburg i. Br. 2006³, 343-344.

Kues W., Werde, der du sein sollst!. Impulse für religiös gedeutete Entscheidungen von Karl Rahner und C. G. Jung, Frankfurt a. M. 1996.

Kuhlmann M., "Ontologie": Sandküher H. J. (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie II, Hamburg 2010, 1856-1877.

Lanz J., "Affekt II": Ritter J. / Gründer K. / Gabriel G. (Hrsgg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie I, Basel 1971, 93-100.

Lesch W., Imagination und Moral. Interferenzen von Ästhetik, Ethik und Religionskritik in Sartres Literaturverständnis, Würzburg 1989.

Lob-Hüdepohl A., "Tragische Entscheidung? Karl Rahners Logik existentieller Entscheidung im Lichte moraltheologischer Gegenwartsdiskussion": Delgado M./ Bachmann M.-L. (Hrsgg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherung an Karl Rahner, Hildesheim 1994, 198-232.

Lob-Hüdepohl A., Kommunikative Vernunft und theologische Ethik, Freiburg i. Üe./Wien 1993.

Loder J. E., "Affekt II": Betz H. D. u. a. (Hrsgg.), Religion in Geschichte und Gegenwart 1, Tübingen 2008⁴, 135.

Löw-Beer M., "Ist die Leugnung von Willensfreiheit eine Selbsttäuschung?": König T. (Hrsg.), Sartre. Ein Kongreß, Hamburg 1988, 55-72.

Löw-Beer M., Selbsttäuschung. Philosophische Analyse eines psychischen Phänomens, Freiburg i. Br./München 1990.

Lüthe R., "Persona und mauvaise foi. Selbstsuche und Selbstflucht bei Jung und Sartre": Bardt U. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre - ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?, Darmstadt 2008, 101-111.

Lütkehaus L., Nichts. Abschied vom Sein. Ende der Angst, Zürich 1999.

Lutz-Müller M., Sartres Theorie der Negation = Europäische Hochschulschriften XX/18, Bern 1976.

Meyer M. F., "Das Problem der Intersubjektivität bei Sarte": Bardt U. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre - ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?, Darmstadt 2008, 137-152.

Müller-Schwefe H.-R., Existenzphilosophie. Das Verständnis von Existenz in Philosophie und christlichem Glauben. Eine Begegnung, Zürich 1961².

Neumann W. G., Die Philosophie des NICHTS in der Moderne. Sein und Nichts bei Hegel, Marx, Heidegger und Sartre, Essen 1989.

Oliver K., "Perversion, Kriminalität und Märtyrertum in Philosophien der Anerkennung: Sartre, Althusser und Levinas": Bedorf T./ Cremonini A. (Hrsgg.), Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen, München 2005, 189-203.

Peukert H., "Kommunikative Freiheit und absolute befreiende Freiheit. Bemerkung zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächten- und Gottesliebe": Vorgrimler H. (Hrsg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1979, 274-283.

Pieper A., "Freiheit als Selbstinitiation (753-833)": Schumacher B. N. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, Berlin 2003, 195-210.

Pleger W. H., "Situative Freiheit. Zur Ontologie, Anthropologie und Ethik im Denken Sartres": Bardt U. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre - ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?, Darmstadt 2008, 58-72.

Pothast U., Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht, Frankfurt a. M. 1980.

Pothast U., Seminar: Freies Handeln und Determinismus. Herausgegeben und eingeleitet von Ulrich Pothast, Frankfurt a. M. 1978.

Rahner K., "Bemerkung zur Logik der existenziellen Erkenntnis": Geist und Welt 59 (1986), 241-247.

Rahner K., "Das Dynamische in der Kirche": Lehmann K. u. a. (Hrsgg.), Karl Rahner. Sämtliche Werke Band 10. Kirche in den Herausforderungen der Zeit, Freiburg i. Br. 2003, 322-420.

Rahner K., "Das freie Wort in der Kirche - Die Chance des Christentums": Metz J. B. u. a. (Hrsgg.), Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 10, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2003, 143-183.

Rahner K., "Der Anspruch Gottes und der Einzelne": Metz J. B. u. a. (Hrsgg.), Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 10, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2003, 469-480.

Rahner K., "Der Einzelne in der Kirche": Metz J. B. u. a. (Hrsgg.), Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 10, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2003, 100-117.

Rahner K., "Die Freiheit in der Kirche": Metz J. B. u. a. (Hrsgg.), Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 10, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2003, 221-237.

Rahner K., "Die Logik der existenziellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola": Metz J. B. u. a. (Hrsgg.), Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 10, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2003, 368-420.

Rahner K., "Gefahren im heutigen Katholizismus": Lehmann K. u. a. (Hrsgg.), Karl Rahner. Sämtliche Werke Band 10. Kirche in den Herausforderungen der Zeit, Freiburg i. Br. 2003, 99-142.

Rahner K., "Geist in Welt" = Metz J. B. u. a. (Hrsgg.), Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 2, Solothurn, Düsseldorf, Freiburg i. Br. 1996, 5-304.

Rahner K., "Hörer des Wortes" = Metz J. B. u. a. (Hrsgg.), Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 4, Solothurn, Düsseldorf, Freiburg i. Br. 1997, 2-284.

Rahner K., "Über die Frage einer formalen Existenzialethik": Ders. (Hrsg.), Schriften zur Theologie Band II, Zürich/ Einsiedeln/ Köln 1968⁸, 227-246.

Rahner K., "Über die Frage einer formalen Existenzialethik": Metz J. B. u. a. (Hrsgg.), Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 10, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2003, 302-316.

Rahner K., "Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des Einzelnen in der Kirche": Metz J. B. u. a. (Hrsgg.), Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 10, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2003, 421-446.

Rahner K., Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch = Lehmann K. u. a. (Hrsgg.), Karl Rahner. Sämtliche Werke Band 13. Ignatianischer Geist, Freiburg i. Br. 2006, 37-268.

Rahner K., Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1968.

Rahner K., Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 1972.

Rahner K., Wagnis des Christen. Geistliche Texte, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 1974.

Rath M., "Authentizität als Eigensein und Konstruktion - Überlegungen zur Wahrhaftigkeit in der computervermittelten Kommunikation": Emmer M. u. a. (Hrsgg.), Echtheit, Wahrheit, Ehrlichkeit, Weinheim und Basel 2013, 16-27.

Regenbogen A., "Normen": Sandküher H. J. (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie II, Hamburg 2010, 1809-1813.

Regenbogen A., "Philosophiebegriffe": Sandkühler H. J. (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie II, Hamburg 2010, 2022-2037.

Renaut A., "'Von der Subjektivität ausgehen'. Bemerkungen zur Transformation des Subjekts bei Jean-Paul Sartre (163-215)": Schumacher B. N. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, Berlin 2003, 85-99.

Röd W., "IX. Jean-Paul Sartre": Turnher R., Röd W., Schmidinger H. (Hrsgg.), Geschichte der Philosophie Band XIII. Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3, München 2002, 275-295.

Roedig A., "Was ist falsch am Existenzialismus?": Knopp P./ v. Wroblewsky V. (Hrsgg.), Existenzialismus heute, Berlin 1999, 131-145.

Roedig A., Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens, Freiburgs i. Br./ München 1997.

Römelt J., "Ethik für das dritte Jahrtausend?": ETHICA 8 (2000), 5-21.

Sand C., Die Grosse Freiheit. Über einige Ähnlichkeiten und Unterschiede in den Freiheitsverständnissen der europäischen, indischen und chinesischen Philosophie, Cuxhaven 1994.

Sanhüter L., Das Dynamische in der Moral. Zur Aktualität der Existenzialethik Karl Rahners, St. Ottilien 1990.

Santoni R. E., "'Unaufrichtigkeit' - Klärung eines Begriffs in *Das Sein und das Nichts* (119-160)": Schumacher B. N. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, Berlin 2003, 63-84.

Santoni R. E., "Die Unaufrichtigkeit der Gewalt - und ist Sartre hinsichtlich der Gewalt unaufrichtig?": Flynn T./ Kampits P./ Vogt E. M. (Hrsgg.), Über Sartre. Perspektiven und Kritiken, Wien 2005, 217-238.

Sartre J. P., "Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis": von Wroblewsky V. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.4, Hamburg 1994, 216-264.

Sartre J.-P., "Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft" = von Wroblewsky V. (Hrsg.), Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.2, Hamburg 1994.

Sartre J.-P., "Die Imagination": von Wroblewsky V. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.1, Hamburg 1994, 97-254.

Sartre J.-P., "Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung": von Wroblewsky V. (Hrsg.), Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.1, Hamburg 1994, 39-96.

Sartre J.-P., "Selbstportrait mit siebzig Jahren 1975": König T. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Gesammelte Werke. Autobiografische Schriften 2, Hamburg 1988, 202-276.

Sartre J.-P., "Skizze einer Theorie der Emotion": von Wroblewsky V. (Hrsg.), Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.1, Hamburg 1994, 255-322.

Sartre J.-P., Cahiers pour une morale, Paris 1983.

Sartre J.-P., Das Sein und das Nichts. Versuch eine phänomenologischen Ontologie = von Wroblewsky V. (Hrsg.), Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.3, Hamburg 1994.

Sartre J.-P., Entwürfe für eine Moralphilosophie. Deutsch von Hans Schöneberg und Vincent von Wroblewsky, Hamburg 2005.

Sartre J.-P., L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris 1950³⁰.

Sartre J.-P., L'existentialisme est un humanisme, Paris 1946.

Schelkshorn H., "Eine Moral der Befreiung? Skizzen zu einem Projekt Jean-Paul Sartres": Baier K./ Reidenauer M. (Hrsgg.), Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaften im Gespräch, Göttingen 2011, 179-198.

Schicha C., "Alles echt? Bewertungsmaßstäbe der Authentizität als normative Kategorie direkter, visueller und virtueller Kommunikation": Emmer M. u. a. (Hrsgg.), Echtheit, Wahrheit, Ehrlichkeit, Weinheim und Basel 2013, 28-39.

Schischkoff G., Philosophisches Wörterbuch, Stuttgart 1974.

Schneider M., "Unterscheidung der Geister". Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard, Innsbruck/Wien 1983.

Schneider M., "Zur geschichtstheologischen Ausdeutung der ignatianischen Exerzitien bei Erich Przywara und Karl Rahner": Gertler T./ Kessler S. Ch./ Lambert W. (Hrsgg.), Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2006, 368-388.

Schoener G.-A., Religiöse Erfahrung und das Problem der Zeit, Aachen 1997.

Schönberg H./T. König, "Glossar": Sartre J.-P., Das Sein und das Nichts. Versuch eine phänomenologischen Ontologie = von Wroblewsky V. (Hrsg.), Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I.3, Hamburg 1994, 1116-1126.

Schönherr-Mann H.-M., Sartre. Philosophie als Lebensform, München 2005.

Schönwälder-Kuntze T., Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre, Frankfurt a. M. 2001.

Schröder G., "Zur ontologischen Grundlegung des Freiheitsbegriffs in Sartres 'Das Sein und das Nichts': Zimmermann R. E. (Hrsg.), Sartre Jahrbuch Eins, Münster 1991, 138-146.

Schulz W., Grundprobleme der Ethik, Pfufflingen 1989.

Schumacher B. N., "Phänomenologie des menschlichen Körpers (539-632)": Ders. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, Berlin 2003, 159-176.

Schwerdtfeger N., Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der "anonymen Christen", Freiburg i. Br. 1982.

Schwöbel C., "Theologie": Betz H. D. u. a. (Hrsgg.), Religion in Geschichte und Gegenwart 8, Tübingen 2008⁴, 255-306.

Seel G., "Wie hätte Sartres Moralphilosophie ausgesehen?": Traugott K. (Hrsg.), Sartre. Ein Kongreß, Hamburg 1988, 276-293.

Seel G., Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie, Bonn 1971.

Siebenrock R. A., "Glaube gibt zu denken: 'Geist in Welt' und 'Hörer des Wortes'": Batlogg A. R. u. a. (Hrsgg.), Der Denkweg Karl Rahners. Quellen - Entwicklungen - Perspektiven, Mainz 2003, 55-105.

Stephan A., "Emergenz": Sandküher H. J. (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie I, Hamburg 2010, 491-493.

Strasser S., Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen. Grundgedanken zu einem neuen Ideal der Wissenschaftlichkeit, Berlin 1962.

Ströker E./ Jansen P., Phänomenologische Philosophie, Freiburg i. Br./ München 1989.

Ströker E./ Pastore L., "Phänomenologie": Sandküher H. J. (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie II, Hamburg 2010, 1944-1955.

Sturma D., Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität, Paderborn u. a. 1997.

Sudbrack J., "Fragestellung und Infragestellung der ignatianischen Exerzitien": Geist und Leben 43 (1970), 206-226.

Suhr M., Jean-Paul Sartre zur Einführung, Hamburg 2001.

T. S. Hoffmann, "Totalität, Totalitätsprinzip (Tp.) I.": Kasper W. u. a. (Hrsgg.), Lexikon für Theologie und Kirche 10, Freiburg i. Br. 2006³, 119-120.

Taureck B., Französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Analyse, Texte, Kommentare, Hamburg 1988.

Th. von Aquin, Das Gesetz. Kommentiert von Otto Hermann Pesch. I-II 90-105 = Philosophisch-Theologische Hochschule Walberberg bei Köln (Hrsg.), Die deutsche Thomas-Ausgabe (13). Vollständig, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, Köln (u. a.), 1977.

Theunissen M., "Theorie der Temporalität": Schumacher B. N. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, Berlin 2003, 101-116.

Theunissen M., Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965.

Töllner U., Sartres Ontologie und die Frage einer Ethik. Zur Vereinbarkeit einer normativen Ethik und/oder Metaethik mit der Ontologie von L'être et le néant, Frankfurt a. M. 1996.

Turki M., Freiheit und Befreiung. Zur Dialektik philosophischer Praxis bei Jean-Paul Sartre, Bochum 1986.

Vidal M., "Die Moraltheologie als Dienst an der Sache des Menschen": Theologie der Gegenwart 33 (1990), 3-19.

Virt G., "Epikie": ": Kasper W. u. a. (Hrsgg.), Lexikon für Theologie und Kirche 3, Freiburg i. Br. 2006³, 715.

Virt G., Epikie - verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez, Main 1983.

von Krosigk F., Philosophie und politische Aktion bei Jean Paul Sartre, München 1969.

von Wroblewsky V., "Vorwort zur deutschen Ausgabe": Sartre J.-P., Entwürfe für eine Moralphilosophie. Deutsch von Hans Schöneberg und Vincent von Wroblewsky, Hamburg 2005, 7-22.

Vorgrimler H., Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken, Darmstadt 2004.

Waldenfels B., "Freiheit angesichts des Anderen. Levinas und Sartre: Ontologie und Ethik im Widerstreit": Bedorf T./ Cremonini A. (Hrsgg.), Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen, München 2005, 99-122.

Waldenfels B., Phänomenologie in Frankreich, Berlin 2010³.

Waldenfels H., "Glaube II": Kasper W. u. a. (Hrsgg.), Lexikon für Theologie und Kirche 4, Freiburg i. Br. 2006³, 667-668.

Weger K.-H., Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 1978.

Wellmer A., Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt a. M. 1986.

Wenzel K., "Katholisch": Kasper W. u. a. (Hrsgg.), Lexikon für Theologie und Kirche 5, Freiburg i. Br. 2006³, 1345-1346.

Wildenburg D., Ist der Existenzialismus ein Idealismus?. Transzendentalphilosophische Analyse der Selbstbewußtseinstheorie des frühen Sartre aus der Perspektive des Wissenschaftslehre Fichtes, Amsterdam/ New York 2003.

Wildenburg D., Jean-Paul Sartre. Campus Einführungen, Frankfurt a. M. 2004.

Wroblewski T., Der Andere und die Reflexion. Untersuchungen zur existenzphilosophischen Phänomenologie, München 2008.

Zahlauer A., "Der Lebensweg erzwingt notwendig Entscheidungen: Spirituelle Theologie": Batlogg A. R. u. a. (Hrsgg.), Der Denkweg Karl Rahners. Quellen - Entwicklungen - Perspektiven, Mainz 2003, 262-276.

Zahlauer A., Karl Rahner und sein "produktives Vorbild" Ignatius von Loyola, Innsbruck/ Wien 1996.

Zauner H., NICHTS und NIEMAND. Selbstsein bei Sartre und Heidegger, Wien 2012.

Ziegler W. U., Anerkennung und Nicht-Anerkennung. Studien zur Struktur zwischenmenschlicher Beziehung aus symbolisch-interaktionistischer, existenzphilosophischer und dialogischer Sicht, Bonn 1992.

Zimmermann R. E., "Zeit und Zeitlichkeit bei Sartre und Bloch": Zimmermann R. E. (Hrsg.), Das Sartre-Jahrbuch Zwei, Münster 1991, S. 102-117.

http://de.wikipedia.org/wiki/Identit%C3%A4t - Zugriff: 17.03.14.

Lebenslauf

Name: Moritz Johannes Frenger

Geburtsort: Leverkusen

Geburtsdatum: 08.09.1987

Ausbildung/

wissenschaftlicher Werdegang: 2004-2007 "Landrat-Lucas-Gymnasium" in Leverkusen

2007 Erwerb der Allgemeinen Hochschulreife

2007-2009 Studium der Katholischen Theologie an der "Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn"

1.04.-30.09.09 Studentische Hilfskraft am "Seminar für Dogmatik und Theologische Propädeutik" an der "Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn"

2009-2010 Studium der Katholischen Theologie an der "Universität Wien" (WS 09 und SS 10)

2010-2012 Studium der Katholischen Theologie und der Philosophie an der "Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn"

03.2011 Praktikum am philosophisch-

theologischen Forschungszentrum "Institut

Marie-Dominique Chenu" in Berlin.

1.09.10-30.09.12 Studentische Hilfskraft am "Seminar für Dogmatik und Theologische Propädeutik" an der "Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn"

07.2012 Bachelor of Arts (BA, Kernfach: Philosophie)

07.2012 Diplom Katholischen Theologie (Dipl.-theol.)

seit WS 12 Promotionsstudium der Katholischen Theologie (Dissertationsgebiet: Theologische Ethik - Medizinethik/ Thema: "Der individuelle Imperativ als Ernstfall sittlicher Entscheidung. Annäherung an Karl Rahners existenzialethisches Denken aus der Perspektive der frühphilosophischen Schriften Jean-Paul Sartres.") an der Universität Wien

Zusammenfassung

Die hier vorliegende Arbeit geht von der *These* aus, dass im Kontext der theologischen Ethik bisher das Individuum und speziell *sein Engagement in der einmaligen sittlichen Entscheidungssituation* zu wenig in den Blick gekommen ist. Sie setzt es sich daher zum Ziel, den Prozess, innerhalb dessen der Einzelne einen sein Handeln leitenden Imperativ eruiert, unter Berücksichtigung seiner ersten Personenperspektive für eine theologisch Ethik zu erhellen.

Zu diesem Zweck werden in einem ersten Arbeitsschritt Anthropologie und Ethik der frühphilosophischen Werke Sartres einerseits unter Einbezug seiner Kritiker erarbeitet und andererseits auf ihre Kompatibilität zueinander befragt. Nacheinander treten hierzu die Schriften "L'être et le néant", "L'existentialisme est un humanisme" und "Cahiers pour une morale" in den Fokus der Auseinandersetzung (s. Kapitel zwei). Begleitend zu dem doppelten Arbeitsvorhaben in Bezug auf Sartre werden die sich herauskristallisierenden Momente von Anthropologie und Ethik Stück für Stück auf ihr kritisches Potenzial für die die Untersuchung leitende Frage nach dem Prozess der Findung eines handlungsleitenden Imperativs durch den Einzelnen hin befragt (z. B. die Rolle der Affekte und der Bewusstseinsstruktur des Handlungsträgers, die Konfliktproblematik in der Beziehung zum Mitmenschen, sowie die allgemeine Verbindlichkeit von ethischen Normen).

Danach geraten die existenzialethischen Schriften Rahners aus der Schaffensperiode von 1946 bis 1959 in den Mittelpunkt der Untersuchung, um anhand derselben das Konzept vom "handlungsleitenden Imperativ" vorzustellen und dasselbe in seiner Verortung innerhalb der theologischen Wertschätzung des Individuellen zu betrachten (s. Kapitel drei).

Zum Abschluss werden dann Sartres Anthropologie und die ihr anhängende Ethik mit Rahners existenzialethischem Konzept des individuellen Imperativs ins Gespräch gebracht und zu einer existenzialethischen Denkform verdichtet (Kapitel vier).

Zusammenfassend lässt sich die Untersuchung in ihrer Auseinandersetzung mit der Genese des individuellen Imperativs mit Sartre dafür sensibilisieren, das individuelle Engagement in der Imperativfindung im Spannungsfeld von gegenläufigen Tendenzen (Funktionalität des Weltzusammenhanges und Unaufrichtigkeit auf der einen Seite, Zerbrechen Weltzusammenhanges, Begegnung mit der Angst und dem Mitmenschen auf der anderen Seite) zu verorten, deren Zusammenspiel auf die Gestalt der persönlichen Entscheidungsfindung (selbstvergessen oder -bewusst in Bezug auf die eigenen strukturellen Beschaffenheiten und Möglichkeiten des Lebensvollzugs) Einfluss nimmt. Befindet sich das Individuum in einem von Reflexion geprägten Zustand des Selbstbewusstseins, so thematisiert Sartre für dieses Stadium des Menschen die Problematik der ambivalenten Selbstwahrnehmung: Aufgrund Bewusstseinsstruktur des sich selbst Wahrnehmenden kann derselbe kein abgeschlossenes Bild über seine eigene Identität erlangen, sondern nähert sich ihm immer nur approximativ vermittelt über die Spannung von gegenläufigen aber aus intellektueller Perspektive gleichwahrscheinlichen Lebensvollzugsmöglichkeiten an.

Eine Minderung der Auswirkungen der ambivalenten Selbstwahrnehmung auf die Imperativeruierung findet sich in der Begegnung mit anderen Mitmenschen, die dem nach einer Entscheidung suchenden Einzelnen ein Außenbild seiner selbst vermitteln können, das nicht von der ambivalenten Tendenz

der unmittelbaren Selbstwahrnehmung betroffen ist. Damit dieses vermittelte Bild jedoch möglichst umfassend mit der Realität übereinstimmt, stellt es sich als essentiell heraus, die Freiheit des Anderen zu wahren, der ansonsten in seiner vollen spiegelnden bzw. offenbarenden Funktion gegenüber dem Eingeschätzten beschnitten wird. Aufgrund der zeitlichen Bewusstseinsstruktur eines Menschen, die nur ihm selbst, nicht aber anderen zugänglich ist, erweist sich das Vorhaben der Wahrung der Freiheit des Anderen allerdings als schwierig. In den konkreten interexistenziellen Modi des Appells und des authentischen Wollens, die sich beide der Kommunikation bedienen, und in der formalen Richtschnur des Kategorischen Imperativs zeigen sich in der Untersuchung allerdings Möglichkeiten, in der realen Begegnung der Freiheit des Mitmenschen gerecht zu werden. Neben einem Außenbild vermag es der Mitmensch darüber hinaus, aufgrund seiner speziellen Sichtweise auf die Welt den vor einer Entscheidung Stehenden mit Lebensvollzugsmöglichkeiten zu konfrontieren, die diesem aus seiner Perspektive nicht zugänglich sind.

Fragt die Untersuchung nach der finalen Phase des individuellen Engagements, in dem der Einzelne seine Möglichkeit des Lebensvollzugs aus einer Vielzahl von Handlungsmöglichkeiten erwählt, so zeigt sich ihr eine beachtenswerte Übereinstimmung zwischen Sartre und Rahner bzgl. der Frage, wie es zu der geschilderten Auswahl innerhalb von Alternativen kommt. Beide Denker gehen davon aus, dass das Individuum zu einem konkreten handlungsleitenden Imperativ gelangt, indem es zuerst eine intellektuell nicht fassbare Vorform eines Affektes mit einem Spektrum von bereits rational erschlossenen Handlungsmöglichkeiten konfrontiert. Ein sich im Anschluss an die Konfrontation einstellendes sekundäres Gefühl gilt es dann reflektierend zu explizieren, um Gewissheit über den schon anfanghaft realisierten (ob antizipativ wie bei Rahner oder schon konkret gelebt wie bei Sartre) handlungsleitenden Imperativ zu erlangen. Macht Sartre über die Herkunft der skizzierten affektiven Vorform keine näheren Angaben, so nimmt Rahner ihre Genese in das Selbstmitteilungsgeschehen zwischen Gott und seinem Geschöpf hinein. Dabei entgeht er mit seiner theologischen Sinnkonzeption dem sartreschen Dilemma, einen authentischen und selbstverantworteten Lebensvollzug zwar zu fordern, ohne denselben allerdings aus der eigenen philosophischen Sinnkonzeption schlüssig begründen zu können.